

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم  
موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب

شرح

موطا امام محمد

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

عبد الله بن محمد بن حسن بن شيبان بن مالك

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّكُمْ أَبِينٌ فِي قَتْلِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ عَلَىٰ رِجَالٍ مِّنَ الْأَعْيُنِ  
 اسے ایمان والوں! اللہ اور آپس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے نہ بڑھو۔

فقہ حنفی کے عظیم ماخذ اور حثیث شریف کے اہم ذخیرے کی شرح

شرح

موطأ امام محمدؒ

الجزء الثاني

تصنيف

حضرت امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ تعالیٰ

شرح

محقق امام مولانا علامہ محمد علی رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

فرید بک ٹرال (چٹوڑ) ۳۸۔ اردو بازار لاہور



Copyright ©  
All Rights reserved

This book is registered under the copyright act. Reproduction of any part, line, paragraph or material from it is a crime under the above act.

جملہ حقوق محفوظ ہیں

یہ کتاب کا پی رائٹ ایکٹ کے تحت رجسٹرڈ ہے، جس کا کوئی جملہ، حصہ، لائن یا کسی قسم کے مواد کی نقل یا کاپی کرنا قانونی طور پر جرم ہے۔



مطبع : رومی پبلی کیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور  
الطبع الاول : رجب ۱۴۲۶ھ / اگست ۲۰۰۵ء  
قیمت : -/290 روپے

**Farid Book Stall®**

Phone No: 092-42-7312173-7123435

Fax No. 092-42-7224899

Email: info@faridbookstall.com

Visit us at: www.faridbookstall.com

فرید بک اسٹال (پرائیویٹ) لمیٹڈ  
۳۸ اردو بازار لاہور

فون نمبر ۰۹۲-۴۲-۷۳۱۲۱۷۳-۷۱۲۳۴۳۵

فکس نمبر ۰۹۲-۴۲-۷۲۲۴۸۹۹

ای میل: info@faridbookstall.com

ویب سائٹ: www.faridbookstall.com

## فہرست

### شرح موطا امام محمد (جلد دوم)

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
41	زیادہ حق دار ہے	14	19	<b>۶ - کتاب النکاح</b>	
42	لحمہ فکریہ	15	20	1 ہم بستی کے آداب	
43	کفو کی بحث	16	20	2 نکاح کے چند فوائد	
44	امام شافعی کا مذہب اور ان کے دلائل	17		<b>باب: ۲۲۲</b>	
46	مذکورہ دلائل کے جوابات اور مسلک احناف کے دلائل	21	3	ایک سے زائد بیویوں کے درمیان حقوق کی تقسیم کا بیان	
47	مسئلہ کفایت پر مصنف (مولانا غلام رسول سعیدی) کا موقف	18	4	امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نقطہ نظر پر قرآن وحدیث سے دلائل	
50	لحمہ فکریہ	19		<b>باب: ۲۲۳</b>	
50	امام بیہقی کی روایت اور اس سے جھوٹا استدلال	20	5	کم از کم حق مہر کی مقدار کا بیان	
	سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح کا جواز	21	6	دس درہم حق مہر کا اجتماعی ہونا	
53	از روئے احادیث وآثار	22	7	دس درہم کم از کم حق مہر پر احناف کی ایک اور دلیل	
53	مسئلہ کفایت میں مصنف کا موقف	23	8	دس درہم سے کم مقدار پر دلالت کرنے والی روایات اور ان کے جوابات	
54	نہ جائے فتن نہ پائے ماندن	24		<b>باب: ۲۲۴</b>	
59	فنی حیثیت کو مکرو فریب کے فتن سے آراستہ کیا گیا	25	9	عورت اور اس کی بھوپھی کے ساتھ بیک وقت نکاح نہ کرنے کا بیان	
62	کفو کے معیار ہونے پر ایک حدیث صحیح اور ایک اثر صحیح	26	10	ایک ضابطہ کلیہ	
	سعیدی صاحب کی اعلیٰ حضرت سے عقیدت اور مخالفت کی جھلک	27		<b>باب: ۲۲۵</b>	
64	فقہ اصولیین کے آئینہ میں	28	11	اپنے (دینی) بھائی کے رشتہ پر اپنے لیے رشتہ طلب کرنے کا بیان	
65	دین پر بصیرت	29	12	صحیح مسلم مع نووی	
70	لحمہ فکریہ	30		<b>باب: ۲۲۶</b>	
	<b>باب: ۲۲۷</b>		13	شادی شدہ عورت بہ نسبت اپنے ولی کے اپنی خود	
	چار سے زائد بیویاں ہوتے ہوئے مزید شادی				



نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ
	کرنے والے کا بیان	71		باب: ۲۳۵	
31	لحد نظر	73	47	عورت سے شادی کرتے وقت حق مہر مقرر نہ	
32	مفتی شرح کبیر	74		کرنے کا بیان	95
	باب: ۲۲۸		48	حضرت عبداللہ بن مسعود کے فیصلہ کی کتب حدیث	
33	مہرجن باتوں سے واجب ہوتا ہے ان کا بیان	75		سے تائید	97
	باب: ۲۲۹		49	امام شافعی رضی اللہ عنہ کا امام اعظم کے مؤقف کی	
34	ادلے بدلے کے نکاح کا بیان	76		طرف رجوع	99
35	نکاح شغار میں مذاہب	77		باب: ۲۳۶	
36	”نکاح شغار“ کے باطل نہ ہونے پر احناف وغیرہ کے دلائل	78	50	دوران عدت عورت کے نکاح کرنے کا بیان	101
			51	حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دلائل کہ جن	
				سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حجت قائم ہوئی	104
37	پوشیدہ نکاح کرنے کا بیان	79	52	مداخل عدت پر چند دلائل	104
38	نکاح کے گواہ کیسے ہونے چاہئیں؟	82		باب: ۲۳۷	
39	فصولی و کالت اور خط و کتابت سے نکاح کی صورتیں	83	53	عزل کا بیان	105
40	نیلون پر نکاح کی صورت	83	54	عزل کرنا مکروہ ہے	108
	باب: ۲۳۱		55	مولانا غلام رسول سعیدی کا منصوبہ بندی پر جواز کا	
41	کسی مرد کا ماں بیٹی اور دو بہنوں کو غلامی میں لانے اور واپس کرنے کا بیان	85		فتویٰ	110
42	احناف کی تائید میں احادیث	87	56	منصوبہ بندی کے جواز کی چند صورتیں	110
	باب: ۲۳۲		57	حبیبہ تولید کے بارے میں مصنف کی تحقیق	112
43	نکاح ہو جانے کے بعد میاں بیوی میں سے کسی ایک کو عارضہ ہونے کی بنا پر مرد کا عورت سے ہم بستری نہ کر سکنے کا بیان		58	جواز حبیبہ تولید کے مذکورہ اسباب کی تردید	112
44	مذکورہ باب کے اثر اول کی کتب احادیث سے تائید			۷ - کتاب الطلاق	117
	باب: ۲۳۳			باب: ۲۳۸	
45	کتواری سے نکاح کی اجازت لینے کا بیان	94	59	طلاق دینے کا سنت سے ثابت طریقہ کا بیان	117
	باب: ۲۳۴		60	طلاق کی اقسام	118
46	ولی کی عدم موجودگی میں نکاح کرنے کا بیان	95	61	تین طلاقیں کی تکمیل بحث	120
			62	فصل اول: اختلاف مذاہب	120
			63	لحد نظر	124
			64	ابن تیمیہ کے کلام کا خلاصہ	131
			65	راوی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ	133

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
162	طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق کرنے کا بیان	85	135	راوی عبد اللہ بن عید الرحمن کے حالات	66
	طلاق و عتاق کو مملکت کی طرف منسوب کرنا درست ہے اور مملکت آ جانے کے وقت یہ واقع ہو جائیں گے	86	135	راوی عمرو ابن دینار	67
163			135	راوی عطاء ابن ابی یسار	68
	<b>باب: ۲۴۵</b>		136	امر دوم اور اس کے جوابات	69
	ایک یا دو طلاقیں ملنے کے بعد عورت کا کسی دوسرے خاوند سے شادی کرنا اور پھر پہلے سے نکاح کرنے کا بیان	87	141	امر سوم کے جوابات	70
166			143	پہلے راوی ہناد کے حالات	71
168	امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب پر دلائل	88	143	دوسرے راوی قبیصہ کے حالات	72
	<b>باب: ۲۴۶</b>		144	تیسرے راوی جریر بن حازم کے حالات	73
	مرد کا اختیار طلاق اپنی بیوی یا کسی اور کے سپرد کر دینے کا بیان	89	144	چوتھے راوی ابن سعید کے حالات	74
170			144	پانچویں راوی عبد اللہ بن علی بن یزید کے حالات	75
	<b>باب: ۲۴۷</b>		145	طلاق بتہ کے بارے میں احناف کا مسلک	76
	بیوی لوٹتی ہونے کی صورت میں خاوند کا اسے طلاق دے دینے اور پھر خرید لینے کا بیان	90		<b>باب: ۲۳۹</b>	
175			148	آزاد عورت کہ جس کا خاوند غلام ہو اس کی طلاق کا بیان	77
	<b>باب: ۲۴۸</b>		149	طلاق اور عدت دونوں میں عورت کا لحاظ ہے	78
176	غلام کی منکوحہ لوٹتی کو آزادی مل جانے کا بیان	91		<b>باب: ۲۴۰</b>	
	حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزادی ملی تو ان کا خاوند خر (آزاد) تھا اس پر چند احادیث	92	152	مطلقہ اور بیوہ کا کسی دوسرے گھر میں عدت گزارنے کا بیان	79
177			153	امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دلائل	80
	<b>باب: ۲۴۹</b>			<b>باب: ۲۴۱</b>	
179	بیمار خاوند کے طلاق دینے کا بیان	93		مولیٰ جب اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیتا ہے تو کیا وہ طلاق بھی دے سکتا ہے اس کا بیان	81
181	حاملہ عورت کی عدت کی بحث	94	153	<b>باب: ۲۴۲</b>	
	”الہد الا جلیین“ یعنی دو مختلف عدتیں جمع ہونے پر طویل عدت پر عمل کرنے کا مسئلہ	95		عورت کا اپنے خاوند سے حق مہر سے زیادہ یا کم رقم پر خلع کرنے کا بیان	82
183			158	خلع کے متعلق چند امور	83
	<b>باب: ۲۵۰</b>		159	<b>باب: ۲۴۳</b>	
	حاملہ کی عدت کا بیان خواہ وہ مطلقہ ہو یا اس کا خاوند انتقال کر گیا ہو	96		خلع میں کس قدر طلاقیں ہو سکتی ہیں؟	84
186			161	<b>باب: ۲۴۴</b>	
187	<b>باب: ۲۵۱</b>				
	ایلاء کا بیان	97			



نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ
98	باب: ۲۵۲ وطی سے قبل مرد کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا بیان	193	112	کامیان	210
99	باب: ۲۵۳ بیوی کو مرد نے طلاق دی پھر اس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی پھر اس مرد نے اسے وطی سے قبل طلاق دے دی اس کا بیان	198	113	ام ولد کو عدت کا بیان	216
100	باب: ۲۵۴ کسی عورت کا عدت کے دوران سفر میں جانے کا بیان	199	114	باب: ۲۶۲ خلیفہ بریہ اور ان جیسے دوسرے الفاظ جو طلاق کے مشابہ ہیں کا بیان	217
101	باب: ۲۵۵ متعد کا بیان	201	115	اپنے بچے بچی پر شہ پرانے کا بیان	219
102	باب: ۲۵۶ دو بیویوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کا بیان	203	116	باب: ۲۶۴ خاوند سے پہلے بیوی کے اسلام قبول کرنے کا بیان	219
103	باب: ۲۵۷ لعان کا بیان	205	117	اختلاف دارین کی صورت میں مسئلہ کا حل	220
104	لعان کا لغوی اور شرعی معنی	205	118	امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ	221
105	لعان کیسے وجود میں آیا؟	206	119	مذہب احناف کا خلاصہ	221
106	لعان کی وجہ تسمیہ	206	120	امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دلائل کا جواب	222
107	مرد اگر اپنی بیوی کو کسی اجنبی کے ساتھ حاملہ زنا میں پائے تو کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے؟	206	121	عمرو امین شعیب کی حدیث کی چند اصول سے توثیق	224
108	نفس لعان سے احناف کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی	207	122	باب: ۲۶۵ حیض کے مکمل ہونے کا بیان	225
109	باب: ۲۵۸ طلاق کے بعد بیوی کو کچھ دینے کا بیان	210	123	تیسرے حیض کے گزرنے کے بعد کپڑے پہننے سے پہلے رجوع کرنے پر متعدد روایات	228
110	متعد کم از کم تین کپڑے ہیں	210	124	باب: ۲۶۶ مرد اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے پھر اس عورت کو ایک یا دو حیض آ کر مزید حیض آنا بند ہو جائے اس کا بیان	231
111	باب: ۲۵۹ دوران عدت عورت کے لیے زینت کی کراہت			باب: ۲۶۷	

نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ
125	مستحاضہ کی عدت کا بیان	234	263	کے نزدیک عیوب کی حدود	145
	<b>باب: ۲۶۸</b>		266	کان، آنکھ، ذم اور نلکڑے پن کے بارے میں	146
126	دودھ پلانے کا بیان	235		درختار کی وضاحت	147
127	امراول کی وضاحت	240		<b>باب: ۲۷۱</b>	
128	امردوم کی وضاحت	240	266	قربانی کے جانوروں کے گوشت سے متعلق باب	146
129	امروسوم کی وضاحت	241		<b>باب: ۲۷۲</b>	
130	سیدہ عائشہ صدیقہ کے خلاف جمہور کے دلائل	242	269	عید کے دن صبح سویرے کسی کا (نماز پڑھنے سے پہلے) قربانی کر دینا	147
131	اقوال صحابہ کرام	242		<b>باب: ۲۷۳</b>	
132	امر چہارم کی تحقیق، مدت رضاعت کی تحقیق	245	270	ایک سے زائد افراد کی قربانی میں شرکت کا بیان	148
133	امر پنجم کی تحقیق، بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کی تحقیق	246		سات آدمیوں سے زیادہ کی شرکت ممنوع پر احادیث	149
134	حرمت رضاعت کے لیے ایام رضاعت شرط ہیں	249	271	اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کی شرکت اور بکری میں صرف ایک کیوں؟	150
135	امر ششم کی تحقیق، مرد کی رضاعت میں تاثیر	250	273	ایک اختلافی مسئلہ	151
136	حرمت رضاعت پر فقہاء صحابہ اور تابعین کے آثار	252	274	<b>باب: ۲۷۴</b>	
	<b>۸ - کتاب الضحایا</b>	253	274	ذبیحہ کا بیان	152
137	قربانی کرنا واجب ہے اس کے دلائل	255	275	آیت کریمہ کے چند مشکل الفاظ کی وضاحت	153
	<b>باب: ۲۶۹</b>			مطلق تقرب کا مفہوم و معنی از قرآن و حدیث و کتب لغت	154
138	قربانی میں کون کون سے جانور ذبح کرنا جائز ہیں؟	256	279	”وما اهل به لغیر اللہ“ کا استعمال ”ما ذبیح باسم غیر اللہ“ میں بلا اختلاف مستعمل ہے	155
139	قربانی کے جانور میں نقص کی بحث	259		علم نحو اور معانی کا ایک قاعدہ	156
	<b>باب: ۲۷۰</b>		284	<b>باب: ۲۷۵</b>	
140	قربانی میں جو جانور مکرورہ ہیں ان کا بیان	261	288	شکار اور جنگلی جانوروں میں سے کون سے کھانے مکرورہ ہیں؟	157
141	قربانی کے جانور کے بعض دیگر نقص جن کا احادیث میں ذکر ہے	262	292	ذبح کے احکام اور ان کی اقسام	158
142	ابوداؤد کی مذکورہ احادیث کی کچھ وضاحت	263	294	<b>باب: ۲۷۶</b>	
143	کان کٹے اور سینکٹ ٹوٹے جانور میں فرق	263	295	گوہ کھانے کا بیان	159
144	مذکورہ احادیث و آثار کی روشنی میں ائمہ احناف				



صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
327	<b>باب: ۲۸۴</b> گوشت خریدنے والا انہیں جانتا کہ جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا نہیں اس کا کیا حکم ہے؟	176	300	<b>باب: ۲۷۷</b> مری ہوئی بیمار پھلی وغیرہ کہ جس کو دریا کا پانی باہر پھینک دے کیا بیان	160
328	قول حطب	177	301	اختلاف مذہب	161
	<b>باب: ۲۸۵</b>		301	مسک اختلاف کے دلائل	162
331	سدھائے ہوئے کتے (وغیرہ) کے شکار کا بیان	178		<b>باب: ۲۷۸</b>	
332	شکاری کتے کی شرائط تین ہیں	179	306	پانی میں مری ہوئی پھلی کا بیان	163
332	شکار کے حلال وطیب ہونے کی شرائط	180		<b>باب: ۲۷۹</b>	
333	کتے سے شکار کرنے پر چند احادیث	181		ماں کے ذبح ہونے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی	164
	<b>باب: ۲۸۶</b>		307	ذبح کیا گیا تصور ہوگا کیا بیان	
335	عقیدہ کے بیان میں	182	308	مسئلہ مذکورہ کی حقیقت اور تفصیل	165
336	عقیدہ کے منسوخ ہونے کی روایات	183	311	”ذکوۃ الجنین ذکوۃ امہ“ کے چند جوابات	166
	لڑکے کی طرف سے دو جانور لڑکی کی طرف	184		<b>باب: ۲۸۰</b>	
341	سے ایک کا بطور عقیدہ ذبح کرنا		314	نڈی دل کے کھانے کا بیان	167
	ساتویں دن عقیدہ کرنا ’سرمنڈوانا‘ نام رکھنا اور	185		<b>باب: ۲۸۱</b>	
341	گوشت میں صحیح طریقہ سے تصرف کرنا		314	عرب عیسائیوں کے ذبح کردہ جانوروں کا بیان	168
	عقیدہ کے جانور کی عمر اور شرائط وہی ہیں جو قربانی	186		اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے	169
342	کے جانور کے لیے ہیں		315	نکاح احناف کے نزدیک جائز ہے	
	بچہ کا نام رکھنا عقیدہ کرنا اور سرمنڈوانا ان میں	187		اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان سے نکاح کے جواز	170
342	ترتیب مستحب ہے		316	کی حکمت و حقیقت	
343	تحسین کا ذکر حدیث پاک میں آیا ہے	188		ذبیحہ کے کچھ احکام بائبل کے عہد نامہ قدیم و جدید	171
343	تحسین یعنی گھنٹی میں حکمت	189	317	سے	
344	ابن قدامہ کی گستاخی	190		<b>باب: ۲۸۲</b>	
344	گستاخی کا جواب	191	319	پتھر مار کر جس جانور کو مارا گیا اس کا حکم	172
345	فروع اور عیسویہ کی تعریف اور ان کا حکم	192	322	تیرے شکار کرنے کی چند صورتیں	173
	بعد میں ان کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب	193	322	مسائل مذکورہ کی تائید میں احادیث و آثار	174
346	باقی رہا			<b>باب: ۲۸۳</b>	
	امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں چند	194		کبریٰ وغیرہ کے بیان میں جو مرنے سے قبل ذبح	175
347	احادیث		325	کر دی جائے	

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
372	جناب یحییٰ بن معین کی زبانی امام الائمہ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مقام	211	350	195 امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا خواب	
	امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تنقید کرنے والوں کے متعلق ائمہ اور فقہاء کے ارشادات	212	351	196 امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ اور ان کے حق میں علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا	
373	213 جناب کبج کی زبانی ایک واقعہ	351		197 نسب نامہ	
374	214 دار قطنی (علی بن عمر) کا امام ابو حنیفہ کو ضعیف کہنا	351		198 ابن قدامہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل کی امام ابو حنیفہ سے عقیدت	
375		214		199 قاضی ابویوسف (امام احمد بن حنبل کے استاد) کے مناقب اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ان کی عقیدت	
379	<b>۹- کتاب الدیات</b>	215	353	200 امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مناقب	
379	اقسام قتل	216	355	201 امام شافعی کے استاد حضرت سفیان بن عیینہ کے مناقب	
379	قتل کی سزائیں	217	357	202 امام احمد بن حنبل کے استاد جناب خلف بن ایوب کے فضائل	
380	ایک اخلاقی مسئلہ کی وضاحت	218	359	203 امام شافعی کے استاد امام محمد بن حسن شیبانی کا مقام اور پھر ان کی زبانی امام اعظم کا مقام	
380	امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے اثبات پر دلائل	219	360	204 امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کا مقام	
382	فقہ حنفی میں امام اعظم کے مسلک کی وضاحت	220	363	205 یحییٰ بن سعید القطان کی زبانی امام ابو حنیفہ کا مقام و مرتبہ	
383	لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے قتل ہونے کی دو صورتیں ہیں	221	364	206 امام احمد بن حنبل کے دادا استاد محدث ”معمر“ کا مقام	
384	آگ میں جلانا، گلا گھونٹنا، بھاری آلہ کے استعمال سے یا بندوق، پستول وغیرہ سے قتل عہد ہوگا	222	365	207 جناب معمر کی زبانی امام ابو حنیفہ کی تعریف	
387	کس آلہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ائمہ	223	365	208 امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب عبد اللہ بن مبارک کا مقام	
390	نفس اور اعضاء میں قصاص اور دیت کی وضاحت	224	366	209 عبد اللہ بن مبارک کی زبان سے امام ابو حنیفہ کے فضائل	
391	دیت کی تعریف	225	367	210 امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب یحییٰ بن معین کا مقام	
391	دیت کی صورتیں	226	369		
392	عمر کسی عضو کے ضائع کرنے کی دیت	227			
393	قتل غیر عمد اور جرائم غیر عمد کی دیت کا حکم	228			
393	اجزاء میں دیت یا ہتیار منفعیت ہوگی	229			
395	ہتھیاروں کے آلہ تھامل اور گونگے کی زبان کی دیت				



نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ
230	بیک وقت چند اعضاء کے ضائع کرنے پر دیت کا حکم	395	243	مرد عورت سے قوی ہے اور اسے عورتوں پر نفسیات ہے	419
231	دیت کس مال سے اور کتنی مقدار میں ادا کی جائے؟	396	244	اندر اربعہ وغیرہم کی تصریحات	421
232	مخت دیت صرف اونٹوں کی صورت میں ہے		245	اسلام میں عورت کی دیت	424
	سولے یا چاندی کی ادا بخشی میں اتنی شدت نہیں ہے		246	عورت کی دیت نصف ہونے پر صحابہ کرام اور علماء امت کا اجماع ہے	425
		397	247	اجماع کی شرعی حیثیت	430
233	دونوں ہونٹوں کی دیت کا بیان	398	248	تقاویر وغیرہ سے اجماع امت کی اقسام اور ان کے احکام	431
234	قلعہ عذی کی دیت کا بیان	399	249	اجماع کی اقسام اور ان کے احکام	434
			250	عورت کی دیت نصف قرار دینے سے کیا مسلمان عورت غیر مسلم عورت کے برابر ہو جائے گی؟	436
235	قلعہ خطا کی دیت کا بیان	399	251	نوائے وقت ۵/۸ کا مضمون	436
			252	مذکورہ عبارت سے چند امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے	437
236	دانتوں کی دیت کا بیان	400	253	اسلام میں عورت کی دیت	438
			254	مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے پر طاہر القادری کے اختیاری بیانات و تقریرات اور ان کے جوابات	444
237	پیوٹ سے دانت سیاہ ہو جانے اور آنکھ کے بنے ہو رہ جانے کا بیان	401	255	امام بیہقی کی حدیث مرفوعہ کے راویوں پر طاہر القادری جرح	447
			256	بیہقی کی روایت میں پانچ راوی ہیں ان کے کتب اسمال الرجال سے حالات	447
238	بہت سے آدمیوں کے بل کر قتل کرنے میں دیت کا بیان	404	257	قادری صاحب کا بیان وہم اور اس کا جواب	450
			258	قادری صاحب کا بیان سوم	452
239	خاوند بیوی کی دیت کا وارث اور بیوی خاوند کی دیت کی وارث ہو سکتی ہے	407	259	عورت کی نصف دیت	454
			260	قادری صاحب کا بیان چہارم	457
240	رخمون کی دیت کا بیان	407	261	عورت کی نصف دیت پر آثار صحیحہ	457
			262	روایت مذکورہ کی تاویل	458
241	چیت کے بچے کی دیت کا بیان	412			
242	عورت کی نصف دیت (جو جمع مایہ ہے) پر اکثر طاہر القادری کے مخالف موقف کی تردید	414			

صفحہ	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	نمبر شمار
494	شہادت (گواہی) کا بیان	458	263	امام ابو حنیفہ کے حالات	
494	شہادت کا لغوی معنی	458	264	دوسرے راوی حماد بن ابی سلیمان	
494	شہادت کا شرعی (اصطلاحی) معنی	459	265	تیسرے راوی ابراہیم نخعی	
495	شہادت کا ذکر قرآن وحدیث میں	460	266	علی بن مہر ہشام بن عمروہ	
495	شہادت کے متعلق چند احادیث	461	267	شعبی کے حالات	
496	نفس شہادت کی شرائط	462	268	قاضی شریح کے حالات	
497	اقسام شہادت	463	269	محمد بن نصر مروزی کے حالات	
497	تحلل شہادت کی شرائط	465	270	اححاق بن راہویہ کے حالات	
498	ادائے شہادت کی شرائط	466	271	حماد بن اسامہ کے حالات	
500	ماہیت عدالت کے بارے میں احناف کے دلائل	467	272	محمد بن عمرو بن علقمہ کے حالات	
501	کبار میں ائمہ احناف کا اختلاف	469	273	قادری صاحب کا بیان پنجم	
502	صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کی تفصیلی تعداد	470	274	قادری صاحب کا بیان ششم	
503	شہادت کا حکم	472	275	قادری صاحب کا بیان ہفتم	
	صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ کبیرہ بن جاتا ہے اس پر قرآن وحدیث سے چند دلائل	476	276	چہرے اور سر کے زخم کے بارے میں بیان	
505	حدود شرعیہ میں عورت کی گواہی قبول نہیں	297		باب: ۲۹۷	
506	حدود میں گواہی پر گواہی کے ناجائز ہونے پر فقہاء کے دلائل	298	477	کنوئیں میں گر کر مرنے کی دیت کا بیان	
507	وہ امور جن میں اکیلی عورت کی گواہی معتبر ہے	299		باب: ۲۹۸	
509	رضاعت میں اکیلی عورت کی گواہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقبول نہیں	300	479	قتل خطا کے مرتکب کے عاقلہ کا اگر علم نہ ہو اس کا بیان	
511	۱۰- کتاب الحدود فی السرقة	481	279	قسامت کا بیان	
513	باب: ۳۰۰		280	مسئلہ قسامت میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور اس پر ان کے دلائل کا خلاصہ	
513	غلام کا اپنے مولیٰ کے مال کی چوری کرنے کا بیان	301	484	"الا القسامۃ" والی حدیث مجروح ہے	
514	حدود سرقت کی حکمت	302	487	امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامت میں قسموں کی ابتدا میں بھی مدعی علیہ سے شروع کیے جانے پر دلائل	
514	سرق کا لغوی معنی	303		قسامت کی شرعی حکمت	
515	سرق کی اصطلاحی (شرعی) تعریف	304			
515	شرط اول: چور کا عاقل و بالغ ہونا	305	488		
	شرط دوم: دس درہم یا ان کی مالیت کے	306	493		

نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ
543	فقہائے شافعیہ کا مسلک	322	516	بڑا بڑ چوری کرنا	
545	فقہائے مالکیہ کا مسلک	323	517	دس درہم پر ہاتھ کانٹنے کی سزا پر حدیث و آثار	307
545	فقہائے حنبلیہ کا نظریہ	324	518	انٹراٹا کے اہل اور ان کا کتابت احناف سے جواب	308
546	فقہائے حنفیہ کا مسلک	325	520	شرط سوم: خفیہ طور پر مال لینا	309
550	قرآنی آیات	326		شرط چہارم: چوری کیا ہو اہل جلد خراب نہ ہونے والا ہو	310
	بوقت ضرور حرام اشیاء حال ہو جائے پر چند فقہی حوالہ جات	327	521		
554			524	شرط پنجم: مال مستقیم ہو	311
	موجودہ دور کے چند علماء کرام کا مستند زیر بحث میں موقف از شیخ محمد شفیع، عریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ	328		شرط ششم: مال مسروقہ میں چور کو اپنی ملکیت کا شبہ ملکیت کا شک نہ ہو	312
560			526	متعدد بار چوری کرنے پر ہاتھ پیر کاٹنے میں اختلاف مذاہب	313
560	حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب	329	531		
560	مولانا نور اللہ بصری پوری	330	533	استدلال اول	314
562	مفتی محمد شفیع دیوبندی کا موقف اور دلائل	331	535	استدلال دوم	315
	انسانی اعضاء کی پیوند کاری انسانی اعضا کے شرعی احکام	332		باب: ۳۰۱	
562	غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ کراچی کا موقف اور دلائل	333	536	پچاس یا دیگر اشیاء کی چوری کے بیان میں جو ذخیرہ نہیں کی جاتیں	316
563				باب: ۳۰۲	
563	شرح مسلم از سعیدی صاحب	334		چور کا اسی قدر مال چھاننا کہ جس قدر قطع کی سزا واجب ہو اس کا مقدمہ امام کے پاس چلا جائے اور مال مسروقہ چور کو ہیر کرنے کا حکم	317
564	ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا موقف اور دلائل	335		باب: ۳۰۳	
564	مفتی کفایت الدین رائے	336	537	نقعی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟	318
	انسانی اعضا کی پیوند کاری کے متعلق مصنف کی رائے	337	538		
565				باب: ۳۰۴	
565	دلیل اول پر عدم اطمینان کیوں؟	338		ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوانے کے بعد پھر چوری کرنے والے کے متعلق	319
566	انسانی اعضا کی پیوند کاری	339			
567	دلیل دوم پر عدم اطمینان	340	541		
567	دلیل سوم پر عدم اطمینان	341		باب: ۳۰۵	
568	دلیل چہارم پر عدم اطمینان	342	542	بھاگے ہوئے غلام کا چوری کرنا	320
	غلام رسول سعیدی صاحب کی دلیل اور اس پر عدم اطمینان	343		باب: ۳۰۶	
568			543		
				۳۰۷	

صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان
344	569	370	569	370	احسان کیا ہے؟
345	569	371	569	371	رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا میں اختلاف ہے
346	570	372	570	372	رجم کے ساتھ کوڑے نہ مارنے پر دلالت کرنے
347	571		571		والی چند احادیث و آثار
348	572	373	572	373	غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگانے پر سب کا
349	575		575		اتفاق ہے لیکن شہر بدری میں اختلاف ہے
350	581	374	581	374	غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کا حکم اور اس
351	581		581		کا ثبوت
352	583	375	583	375	غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کے اثبات
353					پر آثار صحابہ اور اقوال تابعین کرام
354	584	376	584	376	حد رجم (سنگساری) پر اعتراضات اور ان کے
355	586		586		جوابات
356	586	377	586	377	رجم کا ثبوت قرآن کریم سے
357	587	378	587	378	رجم کی آیت منسوخ التلاوة ہونے اور اس کے حکم
					کا باقی ہونا کتب احادیث سے اس کا ثبوت
	589		589		ملاحظہ ہو
358	590	379	590	379	رسول اللہ ﷺ کا شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا یا
359					کرنے کا حکم دینا اور اس کے متعلق چند روایات
360	591	380	591	380	شادی شدہ زانی یا زانیہ کو رجم کرنے کا حکم خود حضور
	595		595		ﷺ نے ارشاد فرمایا
361	595	381	595	381	دوسرا واقعہ: عییلہ غادیہ یا جہینہ سے تعلق رکھنے
362	595		595		والی زانیہ کو آپ نے رجم کا حکم سنایا۔
363	596	382	596	382	تیسرا واقعہ
364	598	383	598	383	چوتھا واقعہ
365	605	384	605	384	حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ
366	606		606		آیت رجم قرآنی آیت تھی اس کے مطابق حضور
367	606		606		ﷺ اور پھر میں نے رجم کیا
368	606	385	606	385	حضرت عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا رجم کرنے کا حکم
369	608		608		دینا



نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ
386	زنا کے ثبوت کے لیے گواہوں میں پائی جانے والی سات شرائط کا بیان	631	403	مسئلہ اربعہ: مشت زنی یا کسی غیر طہی اور غیر فطری طریقہ سے منی کا اخراج	671
387	کتب احناف سے بعض غشی شرائط کا	633	404	مسئلہ خامسہ: اولادت کا حکم	672
388	نصاب شہادت مکمل نہ ہونے کی صورت میں فقہاء کے مذاہب	638	405	شراب کی حد کا بیان	673
389	آخر ثلاثہ کے مسلک کی وضاحت اور اس پر دلائل	639	406	حرم شراب میں مذاہب	676
390	ابن حزم کی تائید میں سعیدی صاحب کا فتویٰ	646	407	شراب نوشی کی حد احناف کے نزدیک اسی گوز سے ہونے پر تائیدی احادیث	677
391	سنگساری کا بیان	647	408	شراب کی مزا اسی گوز سے ہونے پر امتناع صحابہ	678
392	زنا کا اقرار کرنے کا بیان	651	409	احناف کے موقف اسی گوز سے ہونے پر صحیح مسلم سے ایک اعتراض	679
393	غیر شادی شدہ زانی کو صرف گوز لگانے پر چند احادیث	655	410	شراب نوشی کی مزا اسی (۸۰) گوز سے ہونے پر مضبوط و مفصل روایت	681
394	اقرار سے لزوم حد میں مذاہب فقہائے کرام	656	411	شراب کی تعریف	683
395	زبردستی زنا کرنے کا بیان	659	412	شراب کی اقسام اور ان کے احکام	684
396	زنا اور شراب میں غلاموں پر حد کا بیان	659	413	انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کے پینے والے جو حرام کے مرتکب ہوئے اس پر احادیث	689
397	احسان کا معنی اسلام، کجاج، آزادی اور پاک و انہی قرآن مجید میں موجود ہے	662	414	اثبات جرم کے ذرائع درج ذیل ہیں	691
398	لوہڈیوں کے کنوارے یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں مزا میں مساوات پر چند احادیث	664	415	نفاذ کرنے کے بعد حد کا اجراء ہوگا	694
399	اشارہ کنایت سے تہمت لگانے پر حد کا بیان	666	416	بدبودار اور جواری شراب وغیرہ کا حکم	696
400	مسئلہ اولیٰ: بچہ پایوں سے بچنے کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟	668	417	خر کے حرام ہونے اور مکروہ شرابوں کا بیان	696
401	مسئلہ ثانیہ: مرد و عورت سے بلی کرنے کا حکم	670	418	دو چیزوں کی مخلوط شراب کا بیان	698
402	مسئلہ ثالثہ: عورت کا عورت کے ساتھ وحشی گزرنے پر حد میں	671	419	توبہ اور مرتبان کی شراب کا بیان	698
			420	شہد سے بلی شراب کا بیان	699

صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان
		<b>باب: ۳۱۸</b>	701		<b>۱۱ - کتاب الفرائض</b>
726	446	پھوپھی کی میراث کا بیان	701	421	بحث اول: میت کے ترکہ سے تعلق رکھنے والے حقوق
		<b>باب: ۳۱۹</b>	702	422	وارث کے ہوتے ہوئے اس کو وارثت سے محروم رکھنے کے اسباب و وجوہ
727	447	کیا بی بی کا وارث ہوتا ہے اس کا بیان	704	423	قرآن کریم میں مذکورہ حصہ جات اور ان کے مستحقین کی تفصیل
		<b>باب: ۳۲۰</b>	704	424	چار ذوی الفروض مردوں کے مختلف احوال
728	448	مسلمان کا فر کا وارث نہیں ہوتا	704	425	(۱) باپ کے احوال
		<b>باب: ۳۲۱</b>	705	426	(۲) دادا کے احوال
730	449	ولاء کی میراث کا بیان	705	427	(۳) انبیائی بھائی
		<b>باب: ۳۲۲</b>	706	428	(۴) خاوند کے احوال
734	450	اشعائے ہوئے بچے کی میراث کا بیان	706	429	ذوی الفرائض آٹھ عورتیں اور ان کے احوال
		<b>باب: ۳۲۳</b>	706	430	(۱) بیوی
735	451	وصیت کی فضیلت کا بیان	706	431	(۲) بیٹی
		<b>باب: ۳۲۴</b>	706	432	(۳) پوتی
	452	بوقت موت کسی کا اپنے تہائی مال کی وصیت کرنے کا بیان	707	433	(۴) حقیقی بہن
736	453	علوم خمس کی بحث	708	434	(۵) علائی ہمشیرہ
740	454	مافی الارحام کا علم	708	435	(۶) ماں
742	455	علم "ہافی الارحام" کے ثبوت پر چند احادیث	709	436	(۷-۸) دواہی یا نانی
	456	دیوبندی علماء کا اپنے بڑوں کے لیے "صافی الارحام" کا علم ماننا اس پر چند واقعات	710	437	عصب اور اس کی اقسام
745	457	موت اور قیام موت کا علم اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو عطا فرمایا	713	438	حبب کا بیان
747	458	دیوبندی اپنے بڑوں کا "موت کا علم" مانتے ہیں	713	439	حبب نقصان
749	459	غیر متقدمین بھی اپنے علماء کے لیے "موت کا علم" تسلیم کرتے ہیں	713	440	حبب حرمان
750	460	الیاس تحریک کے بانی کو اپنی موت کا علم تھا	714	441	کیا "محرور" حاسب بن سکتا ہے؟
751	461	بارش کب ہوگی؟ اس کا علم کا ثبوت	715	442	فرائض کے تخرج کا بیان
751	462	دیوبندی کو بھی اپنے بڑوں کو بارش برسنے کا علم رکھنا تسلیم ہے	717	443	عول کا بیان
753	717		717	444	تمائل تداخل توافق اور تباہی کی پہچان
				445	تصحیح کے بیان میں



## ۶۔ کِتَابُ النِّكَاحِ

### نکاح کا بیان

نکاح عام حالات میں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ ہے لیکن جب شدید خطرہ لاحق ہو کہ اگر یہ سنت نہ اپنائی گئی، تو نفس بدکاری میں گرفتار ہو جائے گا تو پھر اسی سنت کا درجہ وجوب کا ہو جاتا ہے۔ صحیح حدیث میں وارد ہے:

قال عبد الله كنا مع النبي ﷺ شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله ﷺ يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فان له وجاء.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ہم چند نوجوان صحابہ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ ہمیں کچھ بھی نہ ملتا تھا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا: اے جماعت! نوجوانان! تم میں سے جسے نکاح کی طاقت ہے وہ شادی کر لے کیونکہ شادی کر لینا نظروں کی حیاء اور شرمگاہ کی پاکیزگی ہے اور جسے طاقت نہیں وہ لازماً روزے رکھے کیونکہ روزہ شہوت کا توڑ

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۵۸ کتاب النکاح الزہد فی النکاح)

ہے۔

روایت مذکورہ میں صاحب استطاعت نوجوان کے لئے شادی کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مالی طور پر عدم استطاعت والے کو روزوں کے ذریعہ خواہشات نفسانی پر قابو پانے کا طریقہ تعلیم فرمایا گیا ہے۔ بعض احادیث میں وضو اور غسل کو بھی شہوت کم کر دینے میں مؤثر فرمایا گیا ہے۔ بہر حال صاحب استطاعت کو شادی ضرور کر لینی چاہیے تاکہ شرم و حیاء اور پاک دامن کی زندگی بسر کر سکے۔ حدیث شریف میں ایسے شخص کے نکاح نہ کرنے پر وعید بھی مذکور ہے۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ اقدس میں عکاف بن بشر تہمی آیا۔ آپ نے اس سے پوچھا: تمہاری بیوی ہے؟ عرض کی نہیں فرمایا: کوئی لونڈی ہے؟ عرض کی نہیں پوچھا مالدار ہو؟ عرض کی جی حضور۔ آپ نے فرمایا: پھر تو اس وقت شیطان کے بھائیوں میں سے ہے۔ اگر تو نصاریٰ سے ہوتا تو راہب (خدا پرست) ہوتا لیکن یاد رکھو ہماری سنت شادی کرنا ہے تم میں سے شریر لوگ وہ ہیں جو بن بیوی زندگی گزارتے ہیں اور تم میں وہ مرد ذلیل ہیں جو تنہائی اور جدائی کی زندگی گزارنے والے ہیں کیا تم شیطان کے ساتھ کھیل کود پسند کرتے ہو؟ نیک بندوں کے لئے شیطان کے پاس گمراہ کرنے کا عظیم ہتھیار عورتوں کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ ہاں شادی شدہ لوگ پاکیزہ ہیں اور شیطان سے بہت دور ہیں۔ اے عکاف! تجھ پر انفس ہے۔ حضرت داؤد، ایوب، یوسف اور کرمف علیہم السلام کی عورتوں کا تمہیں حال معلوم ہے؟ بشر بن عطیہ نے اس پر عرض کیا: یا رسول اللہ! کرمف کون ہیں؟ آپ نے فرمایا: ایک نیک آدمی تھا جس نے تین سو سال تک سمندر کے کنارے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی دن کو روزہ رکھتا اور رات قیام میں بسر کرتا تھا پھر اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا جس کا سبب اس کی معشتہ بنی۔ اس نے ہر ایک عبادت چھوڑ دی۔ اللہ تعالیٰ نے پھر اسے توفیق تو بہ عطا فرمائی اور اسے پہلے راستہ پر ڈال دیا۔ اے عکاف! تجھ پر انفس ہے تم نکاح کر لو ورنہ ڈگمگانے والے ہو جاؤ گے۔ اس پر عکاف نے عرض کی: حضور! میرا پھر نکاح کر دیجئے آپ نے فرمایا: لو پھر میں نے تمہارا نکاح کر میرے بنت کلتوم سے کر دیا ہے۔ (مسند امام احمد بن حنبل ج ۵ ص ۶۲۳ احادیث ابوذر غفاری مطبوعہ بیروت)

## ہم بستر کے آداب

- (۱) حضور ﷺ کا معمول تھا کہ آپ کو جب کسی صحابی کے بارے میں پتہ چلا کہ اس نے شادی کر لی ہے تو آپ یہ دعا فرماتے: "بارک اللہ وبارک علیک وجمع بینکما بالخیر اللہ تعالیٰ برکت فرمائے اور تجھ پر برکتیں نازل فرمائے اور دونوں میاں بیوی کو خیر کے ساتھ جمع کرے۔" (ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۲۹ کتاب النکاح باب ما جاء للزوج)
- (۲) جب حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کے ساتھ سیدہ فاطمہ زہرا کا عقد کر دیا تو آپ ان کے گھر تشریف لائے۔ سیدہ کو پانی لانے کا حکم دیا۔ انہوں نے گھر میں سے ایک پیالہ پانی بھرا حاضر کیا۔ آپ نے اسے لیا اور تھوڑا سا پانی منہ میں لے کر پھر اس پیالہ میں ڈال دیا۔ فرمایا: بیٹی آگے آؤ جب آپ قریب ہوئیں تو آپ نے پیالہ سے پانی کا چلو لے کر ان کے سر اور سینہ کے درمیان چھینٹا مارا اور دعا دی: "اللھم انی اعینھا بک وخرینھا من الشیطن الرجیم۔ اے اللہ! اس کو اور اس کی اولاد کو شیطان مردود سے تیری پناہ میں دیتا ہوں" پھر ارشاد فرمایا: منہ دوسری طرف کر لو چنتا پیالہ آپ نے سیدہ کے دونوں کندھوں کے درمیان چھینٹا مار کر یہی دعا پڑھی۔ بعد ازیں حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کو پانی لانے کو کہا آپ اٹھے اور اسی پیالہ کو پانی سے بھر لائے چنتا پیالہ آپ نے ان کے ساتھ بھی اسی طرح کیا۔ فراغت پر فرمایا: اے علی! اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی برکت کے ساتھ اپنی اہلیہ کے پاس چلے جاؤ۔

## نکاح کے چند فوائد

- (۱) اولاد حاصل کرنا: نکاح دراصل اسی مقصد کے ساتھ متعین ہے اور اس سے نسل انسانی کی بقا اور اس کا فروغ مطلوب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں شہوت اسی لئے رکھی کہ مرد و بیوی کے کھیت میں بیج ڈالے۔ اللہ تعالیٰ اس کے بغیر بھی نسل انسانی کو باقی رکھنا چاہتا تو کھسکا تھا لیکن اس کی حکمت کا پتہ صاف یہی ہے کہ اسباب بروئے کار لائے جائیں۔ انسان اولاد کے حصول کے لئے جو کوشش کرتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور محبت کا بھی دخل ہے کیونکہ وہ شادی کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرتے ہوئے اور پھر اولاد کی طلب کے لئے ہم بستر کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشاد پر عمل کرتے ہوئے۔
- (۲) نکاح کے ذریعہ جب نیک اولاد حاصل ہوتی ہے تو اس سے برکت کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔
- (۳) اولاد کی عمدہ تربیت کر کے ملک و ملت کے استحکام اور تعمیر کے لئے اچھے انسان مہیا کرتا ہے۔
- (۴) اپنے بڑھاپے کے دست بازو بناتا ہے۔
- (۵) بچوں کی وجہ سے گھر سے محبت کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں بیمار داری کا ذریعہ ثواب مہیا کرتا ہے۔
- (۶) بچپن میں فوت ہو جانے والی اولاد کو قیامت کو والدین کے شیعہ ہوتی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب ایک نامکمل بچے کے والدین کو جہنم میں داخل کیا جائے گا تو وہ پچھراپنے ماں باپ کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے مدد کرے گا پھر اسے کہا جائے گا: جھگڑا لو بچے! اپنے ماں باپ کو جنت میں لے آ چنا نجد وہ اپنی ناف کے ذریعہ کھینچ کر انہیں جنت میں لے جائے گا۔ (بحوالہ ابن ماجہ ص ۱۱۵ مطبوعہ کراچی)
- (۷) ماں باپ کی تعلیم و تربیت کی بدولت اولاد کی نیکیاں ان کے ثناء و اعمال میں بھی درج کی جاتی ہیں۔
- (۸) اولاد کی نیکیوں سے والدین کی مغفرت ہو جاتی ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ایک قبر پر سے گزر ہوا تو دیکھا کہ قبر والے کو فرشتے عذاب دے رہے تھے پھر کچھ عرصہ گزرنے کے بعد وہاں سے آپ گزرے تو دیکھا کہ رحمت کے فرشتے اس میت کے پاس فوراً کے قبال لئے بیٹھے ہیں۔ آپ نے ان سے کہا: تمنا زادا فرما کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے

بارے میں پوچھا۔ وحی آئی کہ یہ بہت گنہگار تھا جب سے مرا عذاب میں گرفتار تھا بوقت مرگ اس کی بیوی حاملہ تھی بچہ پیدا ہوا ہوا ہوا تو اسے دینی تعلیم کے لئے درس گاہ میں بھیجا گیا جب استاد نے اسے پڑھایا بسم اللہ الرحمن الرحیم تو مجھے حیا آئی کہ میں زمین کے اندر اس فضل کو عذاب دوں، جس کے بیٹے نے زمین پر میرا نام لیا ہے۔

(تفسیر کبیر ج ۸۸-۸۹ مطبوعہ بیروت ۱۳۹۸ھ)

مذکورہ فوائد کے علاوہ خواہشات انسانی کا زور ٹوٹنا، نکاح کا حضور ﷺ کے مطابق نصف ایمان ہونا، بیوی کے ذریعہ سکون ملنا، عورت کے نیک ہونے کی صورت میں عبادت میں اخلاص پیدا ہونا اور دنیا میں جنت کی زندگی بسر کرنا بھی نکاح کے فوائد میں شامل ہے۔ احادیث و فقہی کتب میں اور بھی کثیر فوائد درج ہیں۔ فاعقبوا یا اولی الابصار

## ۲۲۲- بَابُ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ

### نِسْوَةٌ كَيْفَ يَقْسِمُ بَيْنَهُنَّ

۵۱۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حِينَ نَسِيَ يَوْمَ سَلَمَةَ قَالَ لَهَا حِينَ أَصْبَحَتْ عِنْدَهُ لَيْسَ بِكَ عَلَى أَهْلِكَ هَوَانٌ إِنْ شِئْتَ سَبَعْتُ عِنْدَكَ وَسَبَعْتُ عِنْدَهُ وَإِنْ شِئْتَ فَلْتُ عِنْدَكَ وَفُزْتُ فَأَلْتُ فَلْتُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عبد الملک بن ابی بکر بن حارث بن ہشام سے خبر دی۔ انہوں نے اپنے والد سے خبر دی کہ جب حضور ﷺ نے اپنی زوجہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ شب باقی فرمائی تو صبح کے وقت ارشاد فرمایا: کہ میں ایسا نہ کروں گا کہ تم اپنے لوگوں میں ذلیل ہو۔ تم اگر چاہو تو سات دن تمہارے پاس رہوں اور سات دن دوسری بیویوں کے پاس گزار دوں اور اگر تم چاہو تو تین دن تمہارے پاس رہوں اور تین دن دوسری عورتوں کے پاس رہوں۔ اس کے جواب میں ام سلمہ نے کہا کہ تین دن والی بات بہتر ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ اگر وہ ایک ہفتہ بیوی کے پاس گزارتا ہے تو دوسری عورتوں کے پاس بھی سات سات دن رہے اس پر کوئی اضافہ نہ کرے اور اگر بیوی کے ہاں تین دن قیام کرتا ہے تو دوسری بیویوں کے پاس بھی تین تین دن رہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

پہلے سے موجود بیویوں اور نئی دہن کے درمیان تقسیم اوقات کے متعلق جمہور علماء امام مالک، شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ نئی اور پرانی کے حقوق یوں ہیں۔ اگر نئی بیوی کنواری ہے تو شب زفاف کے بعد اس کے ہاں زیادہ دن ٹھہرنا اس کا حق ہے یعنی نئی کنواری بیوی کے ساتھ سات دن رہنا چاہیے اور سات دن کے بعد پرانی بیویوں کے ساتھ ایک ایک دن بسر کرے اور اگر نئی بیوی مطلقہ یا بیوہ ہے تو اس کے ساتھ پہلے تین دن گزارے اور پھر ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن بسر کرے لیکن امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تقسیم اوقات میں نئی اور پرانی بیوی کے درمیان کسی کمی بیشی نہیں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ برابر کی تقسیم واجب ہے اگر نئی کے پاس تین دن رہتا ہے تو پھر پرانی بیویوں کے پاس بھی تین تین دن بسر کرنے چاہیں۔



امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نقطہ نظر پر قرآن وحدیث سے دلائل

وسیل اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَجْعَلُ اللَّهُ مِلًّا قَوْمًا وَلَا تَعْدِلُوا قَوْلَ أَجِدَّةِ الْآيَةِ.

(النساء: ۳۰)

اور اگر تمہیں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و انصاف نہ کر سکنے کا خوف ہو تو پھر ایک ہی پر اکتفا کرو۔

اس حکم میں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و انصاف کی صورت میں عی اور پرانی رکنواری اور مطلقہ وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا لہذا آیت مذکورہ کا واضح مفہوم اسی پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کی بیوی کے درمیان اوقات کی تقسیم میں برابری ہونی چاہیے۔

وسیل دوم: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَكِنْ تَسْتَظِلُّوْنَ اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَذَرُوْهُنَّ حَاكِمًا مَّعْلُوفًا.

(النساء: ۳۴)

اور تم ایک سے زائد عورتوں کے درمیان ہرگز حقیقت برابری نہ کر سکو گے اگرچہ تم اس کے شدید خواہش مند بھی ہو لہذا ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ ان میں ایک کی طرف تم بالکل مکمل مائل ہو جاؤ اور اس کے مقابلہ میں دوسری کو ٹھکانا ہوا چھوڑ دو۔

آیت کریمہ میں مرد کو جو اپنی بیویوں سے قلبی محبت ہوتی ہے اس کے بارے میں فرمایا گیا کہ محبت قلبی جو تمہارے اختیار میں نہیں یہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔ اس میں تم ہر بیوی کو برابر درجہ کی محبت دے سکو۔ یہ تم سے نہ ہو سکے گا اگرچہ تم اس کے لئے لاکھ جتن بھی کردہ ہاں جن باتوں میں تم اپنے اختیار سے دو عورتوں کے درمیان برابری کر سکتے ہو ان میں بے انصافی اور زیادتی نہیں ہونی چاہیے مثلاً ایک کو کھلے دل سے اخراجات کے لئے رقم دینا اور دوسری کو بقدر ضرورت اور وہ بھی بار بار اصرار پر ایک کے ساتھ سمیت بھر گزارنا اور دوسری کے لئے ایک دن بھی نہ نکالنا۔ آیت مذکورہ میں بقدر امکان عدل و مساوات کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس میں توجہ دینا اور پرانی کے مابین کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا۔ یہ بات عبارت النص سے ثابت ہے۔

وسیل سوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں:

اِنَّ النِّسَاءَ رضی اللہ عنہا كَانْنَ يَفْصِلُنَّ بَيْنَ النِّسَاءِ فَيُعْدِلُ وَيَقُولُ هَذِهِ قِسْمَتِي فَيَمْلِكُ فَلَا تَمْلِكُنِي فَيَمْلِكُ وَلَا اَمْلِكُ.

(جامع ترمذی، ج ۱، ص ۱۳۹ مطبوعہ امین کتب خانہ، دہلی، ماہنامہ انصاریہ)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کے درمیان باریوں کو تقسیم فرمایا کرتے تھے تو خوب عدل سے کام لیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے اور جن کا اسے کرنا ہے وہ اللہ کا کام ہے اور میرے بس میں نہیں ان پر مجھے ملامت نہ کرنا۔ اس روایت میں بھی عی اور پرانی کا کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اگر اس کی گنجائش ہوتی تو خوام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا وہ واحد زوجہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو کنواری آپ کے عقد میں آئی تھیں ان کے لئے دوسری ازواج مطہرات کی نسبت ملاقات اور باریوں کے اعتبار سے اگر امتیاز ہوتا تو یہ سب تقسیم اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیاز ہی عمل و ذکر فرمائیں۔ اسی عدم امتیاز کی توثیق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "میری یہ تقسیم ان امور میں ہے جو میرے بس میں ہیں"۔ کھانے پینے، شب پاشی، باریوں وغیرہ میں آدمی جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اختیاری امور میں ہر عورت برابر کی حقدار ہے۔

وسیل چہارم: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ہی عبد اللہ بن یزید اور ان سے ابو ہریرہ راوی ہیں کہ مائی صاحبہ نے فرمایا:

کان رسول اللہ ﷺ یقسم بین نساءہ  
فیعدل ثم یقول اللہم هذا فعلی فیما املک فلا  
تلمنی فیما لا املک۔  
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۳)

رسول کریم ﷺ اپنی ازواج مطہرات کے درمیان  
اوقات کی تقسیم فرمایا کرتے تو عدل سے کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ کے  
حضور عرض کرتے اے اللہ! یہ میرا فعل ہے جس کا مجھے اختیار ہے  
لہذا تو میرے ان کاموں میں ملامت نہ کرنا جو میرے بس میں  
نہیں ہیں۔

اس روایت میں بھی اس سے پہلی روایت کی طرح امور اختیاریہ میں عدل و مساوات کرنے کا امر موجود ہے اور غیر اختیاری  
باتوں میں اگر کمی بیشی ہو جاتی ہے تو اس کے متعلق باز پرس نہ ہوگی۔ ان دونوں روایات میں بھی نئی اور پرانی ہر دو قسم کی عورتوں کا ایک  
ہی حکم ہے اس لئے نئی بیوی کو پرانی بیوی سے زیادہ وقت دینا اور اس کی طرف زیادہ آنا جانا درست نہیں ہے۔  
دلیل ختم: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من کانت لہ امراتان فمال مع احدہما علی  
الاخری جاء یوم القیامۃ واحد شقیہ ساقط۔  
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴، رقم الحدیث: ۴۱۹۳)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں  
کہ جس آدمی کی دو بیویاں ہوں اور ایک کو دوسری پر ترجیح دیتا ہو  
تو قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا کہ اس کی ایک طرف  
گری ہوگی۔

اس ارشاد عالی میں جس جھکاؤ کو بیان کیا گیا ہے اس سے مراد انہی اختیاری امور میں جھکاؤ ہے دل میں محبت کی کمی بیشی اور  
دوسرے غیر اختیاری امور مراد نہیں ہیں کیونکہ غیر اختیاری امور میں مساوات نہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاف کر دیا گیا ہے لہذا نئی  
پرانی کا فرق کئے بغیر ہے سب سے کھانے پینے وغیرہ امور اختیاریہ میں تمام عورتوں کے درمیان عدل و انصاف ضروری ہے۔  
دلیل ششم: سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

ان النبی ﷺ لما تزوجها اقام عندها ثلاثا  
وقال لیس بک علی اہلک ہوان ان شئت سبعت  
لک سبعت نسائی۔  
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴)

حضور ﷺ نے جب ان سے شادی کی تو آپ ان  
کے ہاں تین دن ٹھہرے اور ارشاد فرمایا: تو اپنے خاندان پر ہلکی نہیں  
ہے اگر تو چاہتی ہے تو ایک ہفتہ تیرے پاس گزاروں اور اگر تو یہ  
چاہے گی تو پھر ایک ایک ہفتہ دوسری عورتوں کے پاس بھی گزارنا  
ہوگا۔

موطا امام محمد کی روایت اس سے ملتی جلتی ہے یعنی سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ شادی ہونے کے بعد پہلی مرتبہ جب رسول  
اللہ ﷺ ان کے ہاں تشریف لے گئے تو انہیں ارشاد فرمایا: اگر تو چاہے تو تیرے پاس میں سات دن قیام کروں لیکن پھر سات  
دن مجھے دوسری ہر عورت کے پاس بھی گزارنے پڑیں گے۔ اگر تو چاہے تو تیرے پاس تین دن رہوں پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام  
کروں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر ائمہ نے اس حدیث کا مفہوم یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر تو چاہے تو تین دن تیرے پاس  
رہوں پھر ایک ایک دن دوسری بیویوں کے پاس رہوں جیسا کہ آپ کا پہلے سے یہ معمول تھا۔ یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں کہ دوسرے  
ائمہ حضرات کے نزدیک کنواری بیوی کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن ہوتے ہیں لیکن یہ فرق صرف نکاح ہونے کے بعد  
پہلی باری کے لئے ہے پہلی باری کے بعد پھر یہ فرق نہیں ہوگا بلکہ دونوں کے لئے برابر تقسیم ہوگی لیکن امام اعظم رضی اللہ عنہ ہر عورت  
کے لئے ایک ہی تقسیم کے قائل ہیں خواہ وہ پہلی باری ہو یا پرانی۔ پہلی باری پر کنواری کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن مقرر

کرنے کے آپ قائل نہیں ہیں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک کے چند دلائل پیش کرنے سے قبل ابن ابی حاتم کی ایک روایت ملاحظہ فرمائیں۔

اخبرنا ابن ابی حاتم فی عللہ عن ابی قتیبة عن اسراریل عن ابی اسحاق عن ابی سلمیٰ بن عبد الرحمن عن ام سلمیٰ ان النبی ﷺ لما خطبها فقال لها ان شئت سبعت لک وان سبعت لک سبعت للنساء وان شئت زدت فی مہرک وزدت فی مہرہن۔ (کتاب العلق ج ۱ ص ۳۰۵)

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ نے ان سے شادی کی تو فرمایا اگر تو چاہے تو ایک ہفتہ تیرے لئے مقرر کروں اور اگر تو نے ایک ہفتہ اپنے لئے مقرر کرنے کو چاہا تو پھر میں اپنی دوسری بیویوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک ہفتہ مقرر کروں گا اگر تو حق مہر میں اضافہ کی خواہش رکھتی ہے تو پھر دوسری عورتوں کے حق مہر بھی میں زیادہ کروں گا۔

قارئین کرام! اس روایت سے معلوم ہوا کہ باری اور حق مہر وغیرہ میں تمام عورتوں کے ساتھ عدل و انصاف ضروری ہے۔ جب آپ ﷺ نے نو بیوتا کو فرمایا: اگر تو ہفتہ بھر میرا قیام اپنے ہاں چاہتی ہے تو ہجرتی مدت دوسری ہر ایک بیوی کو بھی میں دوں گا۔ اس واضح ارشاد کے بعد نبی کریم ﷺ کی کنواری اور بیوہ کے درمیان باری اور حق مہر وغیرہ امور اختیار یہ میں برابری نہ کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ اگر نو بیوتا کے لئے ابتدائی ملاقات اور دوسری بیویوں کے درمیان وقت کا فرق ہوتا تو حضور ﷺ سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا کو وہ تشریف دے دیتے جو روایات میں آپ ﷺ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب ہم حضور ﷺ کے دوسرے قول شریف کی طرف آتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر میں تیرے پاس تین دن رہوں گا پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا۔ اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہی نکلتا ہے کہ یہ تین دن خالص تیرے لئے ہیں۔ اس کے بعد وہی طریقہ چلنا آ رہا ہے ہو گا یعنی ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن رہوں گا اور تمہارے پاس بھی اس کے بعد ایک دن ہی قیام ہوا کرے گا لیکن یہ مطلب یا مفہوم دراصل بتایا گیا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے جو یہ ارشاد فرمایا: کہ تین دن کے بعد دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا تو اس میں ایک دن کا قیام ہر بیوی کے پاس کرنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اس لئے ایک دن کی تخصیص اس روایت پر زائد دینی ہے اس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تین دن جب تیرے پاس گزرے تو اب ہر ایک کے پاس تین تین دن گزرا ہوں گا۔ اس مفہوم کا تائید ان احادیث سے ہوتی ہے جن میں تین دن کا صاف صاف تذکرہ موجود ہے۔ مثلاً

زاد فی بعض الروایات ان شئت ثلث لک وثلث لہن۔ (مسند السنن ج ۵ ص ۲۱۸)

بعض روایات میں یہ زوائد مذکور ہے اگر تو چاہے تو تیرے لئے تین دن اور ان دوسری ہر عورت کے لئے تین تین دن ہوں گے۔ اس روایت نے قیام کرنے کی مدت واضح کر دی جس سے عدل و انصاف بالکل واضح ہے۔

### اعتراض

عن عبد اللہ بن عمرو ان النبی ﷺ قال اذا تزوج الرجل البکرا قام عندها ثلثة ايام رواہ احمد وفيہ الحجاج بن الارطاط وهو مدلس وبقیہ رجالہ ثقات عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال ان للبکر سبعا وللثب ثلاثا رواہ الطبرانی وفيہ عبد اللہ بن عامر الاسلمی وهو ضعیف

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی کنواری سے شادی کرے تو اس کے ہاں تین دن قیام کرے۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا۔ اس کے راویوں میں ایک راوی الحجاج بن الارطاط ہے جو مدلس ہے اور بقیہ راوی ثقہ ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ کنواری

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۲۳ باب القتم مطبوع بیروت)

کے لئے سات دن اور بیوہ یا مطلقہ کے لئے تین دن ہیں۔ اسے طہرائی نے روایت کیا اور اس میں ایک راوی عبد اللہ بن عامر سلمی ہے جو ضعیف ہے۔

جواب: روایت مذکورہ میں کنواری کے پاس ٹھہرنے میں باہم اختلاف ہے۔ ابن عمر کے بقول تین دن اور ابن عباس کی روایت کے مطابق سات دن ذکر کئے گئے ہیں۔ اسی طرح کنواری اور غیر کنواری کو ایک طرح برابر بھی کر دیا گیا ہے وہ اس طرح کہ روایت اولیٰ میں کنواری کے لئے تین دن اور روایت ثانیہ میں غیر کنواری کے لئے تین دن ذکر ہوئے۔ اس اختلاف کے ہوتے ہوئے ان روایات پر عمل نہیں ہو سکتا۔ نیز دونوں روایات میں سے ایک کے اندر ایک راوی مدلس اور دوسری میں ضعیف ہے تو معلوم ہوا کہ غیر کنواری کے لئے تین دن اور کنواری کے لئے سات دن مقرر کرنا ان دونوں روایات سے اس کا استدلال درست نہیں ہے۔

اعتراض

(بخلف اسناد) حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری (مطلقہ، بیوہ) کے لئے تین دن ہیں۔

اخبرنا محمد بن اسحاق بن خزيمة من اصل كتابه قال حدثنا عبد الجبار بن العلي قال حدثنا سفيان قال حدثنا ايوب عن ابى قلابه عن انس ان النبی ﷺ قال سبع للبكر وثلاث للثيب. (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۳ مطبوع بیروت طبع جدید۔ رقم الحدیث: ۳۱۹۵)

اس روایت میں چونکہ پہلی دو روایات والے مجروح راوی نہیں ہیں اور نہ ہی کنواری اور غیر کنواری میں مدت کا اختلاط ہے لہذا معلوم ہوا کہ کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن کا قول درست ہے۔

جواب: روایت مذکورہ کا مرکزی راوی محمد بن اسحاق سخت مجروح ہے اس پر جو جرح کی گئی ہے وہ ملاحظہ فرمائیں۔

عن دراور و جلد ابن اسحاق یعنی فی القدر۔ قال مروزی قال احمد بن حنبل كان ابن اسحاق بدلس، قال حنبل ابن اسحاق سمعت ابا عبد الله يقول ابن اسحاق ليس بحجته، قال ميموني عن ابن معين ضعيف وقال النسائي ليس بقوي، قال مالك دجال من الدجلة۔

درآوری سے منقول ہے کہ ابن اسحاق کو بوجہ قدری ہونے کے کوڑے مارے گئے۔ مروزی نے کہا کہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے کہ ابن اسحاق تدلیس کرتا تھا۔ حنبل بن اسحاق نے کہا کہ میں نے ابو عبد اللہ سے سنا وہ کہتا تھا کہ ابن اسحاق حجت نہیں ہے۔ ابن معین سے ميموني نے بیان کیا کہ ابن اسحاق ضعیف ہے اور نسائی کا کہنا ہے کہ یہ قوی نہیں۔ امام مالک نے اسے ایک دجال قرار دیا ہے۔

(تہذیب افہام ج ۹ ص ۳۱-۳۲ مطبوع حیدرآباد دکن حرف سیم) قارئین کرام! روایت کے مرکزی راوی پر جرح کا یہ عالم ہو تو پھر اس روایت کو قابل حجت کون تسلیم کرے گا؟ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیار یہ میں عدل و مساوات ضروری ہے۔ کنواری کے لئے شروع میں سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن مقرر کرنا کثیر احادیث کے تضادم ہے لہذا نا قابل عمل ہے پس معلوم ہوا کہ مسلک احتفاء ہی درست ہے اور دلائل قاہرہ اس کی پشت پر ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۲۲۳۔ بَابُ أَذْنَى مَا يَتَزَوَّجُ

## الرَّجُلُ عَلَيْهِ الْمَرْأَةُ

۵۱۴۔ أَحْبَبْتُ مَا لَيْكَ حَدَّثَنَا جُمَيْلُ الْقَوَيْلِ عَنْ  
أَسْبَابِ مَا لَيْكَ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ جَاءَ إِلَى  
النَّبِيِّ ﷺ وَعَلَيْهِ أَنْزُ صُفْرَةٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ  
بِامْرَأَةٍ مِنْ الْأَنْصَارِ قَالَ كَمْ سَقَتْ رَأْسَهَا قَالَ وَزُنْ نَوَافٍ  
مِنْ ذَهَبٍ قَالَ كَزَلِمَ وَلَوْ بِسَاءَةٍ.

## کم از کم حق مہر کی مقدار

## کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ انیس حید طویل نے انس بن  
مالک سے بتایا کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے نبی کریم  
ﷺ کے ہاں حاضر ہوئے۔ اس وقت ان پر زردی کا نشان  
تھا۔ انہوں نے عرض کیا کہ حضور! میں نے ایک انصاری عورت  
سے شادی کر لی ہے۔ آپ نے پوچھا حق مہر کتنا ادا کیا ہے؟ عرض  
کی سونا گھٹلی بھرا دیا گیا ہے۔ فرمایا: ویسے کر لو اگرچہ ایک کبریٰ ہی  
ذبح کرو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ هَذَا أَخَذُ أَذْنَى الْمَهْرِ عَشْرَةٌ  
فَرَاهِمٌ مَا تَقْطَعُ بِذِي الْبَدَنِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَبِيبَةَ وَالْعَائِظَةِ  
مِنْ مَقْبَلَاتِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ کم از کم حق مہر دس (۱۰)  
درہم ہے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ  
رضی اللہ عنہما اور ہمارے امام فقہاء کرام کا ہے۔

حق مہر کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازماً ہے۔ اس  
سے زیادہ جس قدر توفیق ہو، جائز ہے۔ دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ مٹھی بھر گندم، ایک چھو بارہ، جو تیروں کا جوڑا اور لوہے کی ایک انگوٹھی تک  
حق مہر رکھنا جائز ہے۔ یہاں ہم دو مسئلے ذکر کریں گے۔ ایک یہ کہ حق مہر واجب ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کی کم از کم مقدار دس (۱۰) درہم  
ہے۔ اس کے بعد چند اشکال اور ان کا جواب مذکور ہوگا۔

دلیل اول: قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان يتعوا بامو الحكم. (النساء: ۲۴)

آیت کریمہ میں ایک چیز تو یہ ذکر ہوئی کہ حق مہر واجب ہے اور دوسری چیز یہ کہ حق مہر "مال" ہونا چاہیے۔ لہذا غیر مالی اشیاء  
حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھیں گی جیسا کہ تعلیم قرآن۔  
دلیل دوم:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً. (النساء: ۴)

جہلی آیت میں جو ہم نے ذکر کیا کہ حق مہر کا "مال" ہونا ضروری ہے لہذا غیر مالی اشیاء حق مہر بن سکیں گی۔ اس کی مثال ایک تو  
ہم نے ذکر کر دی یعنی تعلیم قرآن کریم۔ دوسری بات یہاں ذہن نشین ہونی چاہیے کہ "مال" کا اطلاق دو چار روپے پر نہیں ہوتا بلکہ اس  
کیلئے کافی مقدار میں نقدی ہونا ضروری ہے۔ لفظ مال کے پیش نظر اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ دس (۱۰) درہم بھی تو "مال" نہیں ہے لہذا  
احناف نے اس درہم پر مال کا اطلاق کہاں سے اخذ کیا ہے؟ فقہاء کرام نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق کی تقدیر  
و تعین اپنی رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے لئے دو چیزوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ اس کی تقدیر شرع  
شریف نے کر دی ہو۔ دوسری یہ کہ اگر شرع شریف نے مقرر نہ فرمائی ہو تو پھر وہ تمام مجتہدین کرام کے ہاں مشتق علیہ ہونی چاہیے۔ یہ  
دووں باتیں حق مہر کیلئے جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ اس مقدار کو جب شرع شریف نے خود مقرر فرمادیا ہے تو پھر اسی  
پر عمل ہوگا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو۔

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ ولا تنكحوا النساء الا الاكفاء ولا يزوجهن الا الاولياء ولا مهر دون عشرة دراهم۔ (در قطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المهر مطبوعہ قاہرہ: بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۳۰ باب ما يجوز ان يكون مهر المسمو به للفرس ج ۵ ص ۸۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

## اشکال

امام دارقطنی نے روایت مذکورہ کے بعد لکھا ”مبشر بن عبید متروک الحدیث“۔ یعنی اس روایت کا ایک راوی مبشر بن عبید متروک الحدیث ہے۔ لہذا یہ روایت قابل عمل نہ رہی۔  
جواب: مبشر بن عبید کے متروک الحدیث ہونے سے انکار نہیں لیکن ایک ضابطہ ہے کہ جب ایک حدیث مختلف اسناد سے مروی ہو اگرچہ اس کے الفاظ میں قدرے تغیر بھی ہو مگر معنی ایک ہی ہے تو اس میں قوت آ جاتی ہے اسی روایت کی ایک اور سند ملاحظہ ہو۔  
عن مبشر بن عبید بن جراح عن عطاء بن ابی رباح و عمرو ابن دينار عن جابر ان رسول الله ﷺ قال لا صداق دون عشرة دراهم۔ (در قطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المهر)

نیز اس درہم والی روایت کی تائید حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔  
اخبرنا محمد بن ربيعة اخبرنا داود الاودي عن الشعبي قال قال علي لا يكون مهر اقل من عشرة دراهم۔ (در قطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المهر: بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۳۰، معصف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۷۹)

نوٹ: حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ”لا مهر اقل من عشرة دراهم“ بیہقی نے اسے چند مختلف اسناد سے ذکر کیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ دس (۱۰) درہم حق مہر والی روایت جب مختلف اسناد سے مروی ہے اور اس کی تائید آثار سے بھی ہوتی ہے تو احناف کا مسلک حدیث حسن کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ عورت کا کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازم آتا ہے۔

## اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک راوی ”داؤد الاودی“ مخرج ہے جیسا کہ (تہذیب اجتہاد ج ۳ ص ۲۰۵) پر موجود ہے لہذا ایسی روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔

جواب: راوی داؤد الاودی کو مطلقاً مخرج قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ محدثین کرام کے اس قانون کو دیکھا جائے کہ ”جب کسی راوی سے ثقہ آدمی روایت کرتے ہوں تو وہ قوی ہو جاتی ہے“ تو اس قانون کے پیش نظر ان پر جرح کا روایت کی قوت میں کوئی اثر نہ پڑے گا۔



عنه سفیانان والشعبة وابن اخيه عبد الله بن ادريس ووكيع وابو نعيم وجماعة وكان سفیان وشعبة يحدثن عنه. قال ابن عدی لم اری له حديثا منكرا جاوز الحد اذا روى عنه ثقة وان كان ليس بقوى في الحديث فانه يكتب حديثه ويقبل اذا روى عنه ثقة قلت قال ابن معين توفي سن ۱۵۱ هـ وكذا قال ابن حبان وقال الاجلی يكتب حديثه وليس يقوى. وقال الساجی صدوق بهم.

(تہذیب المعجم ج ۳ ص ۲۰۵ مطبوعہ بیروت)

داؤد الاودی سے سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری دونوں نے روایت حدیث کی ہے اور ان کے علاوہ شعبہ اور ان کے متبع عبد اللہ بن ادريس، وکیع، ابو نعیم اور ایک جماعت نے بھی روایت کی ہے اور سفیان اور شعبہ بھی اس سے روایت حدیث کرتے تھے۔ ابن عدی نے کہا کہ میں نے اس کی کوئی حدیث ایسی نہ پائی جو منکر ہو اور حد سے تجاوز ہو جبکہ اس سے ثقہ لوگوں نے روایت کی ہے۔ یہ اگرچہ حدیث میں قوی نہیں ہے پھر بھی اس کی روایت کردہ حدیث لکھی جاتی ہے اور جب اس سے ثقہ لوگ روایت کریں تو وہ مقبول ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن معین نے اس کا سن وقات ۱۵۱ھ بتایا۔ اسی طرح کا قول ابن حبان کا بھی ہے اور ابلی نے کہا کہ اس کی حدیث لکھی جائے گی اگرچہ وہ حدیث میں قوی نہیں ہے اور ساجی نے کہا کہ وہ ان کی وجہ سے صدوق ہے۔

قارئین کرام! ہم نے جو محدثین کرام کا ایک قانون ذکر کیا تھا۔ صاحب تہذیب المعجم نے اسی قانون کی تفصیل سے بات کی ہے جس سے صاف صاف معلوم ہو گیا کہ داؤد الاودی اگرچہ ثقہ یا قوی نہیں لیکن اس سے روایت کرنے والے ثقہ حضرات کی وجہ سے اس کی یہ کمزوری دور ہوگئی اسی وجہ سے محدثین کرام نے اس کی روایت کردہ احادیث کو اپنی بیاض میں لکھنے اور اسے آگے روایت کرنے کی واضح اجازت دی ہے۔ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری کو کون نہیں جانتا؟ ان کا داؤد الاودی سے حدیث لے لینا خود اس امر کی بہت بڑی دلیل ہے کہ یہ شخص قابل اعتبار ہے۔ امام ساجی نے اسی لئے فرمایا کہ جب اس سے ثقہ لوگ روایت کریں تو پھر یہ صدوق کہلائے گا۔

### اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے مذکور اثر میں نہ دونوں سفیان ہیں اور نہ دونوں شعبہ موجود ہیں۔ ان کی وجہ سے اس راوی کو قوت ملی تھی۔ جب اثر میں ان کا وجود نہیں تو پھر اثر قابل اعتبار کیونکر ہوگا؟ علاوہ ازیں داؤد الاودی سے روایت کرنے والا محمد بن ربیع ہے۔

جواب: ہماری تحریر یا ”تہذیب المعجم“ کی عبارت کو سامنے رکھا جاتا تو یہ اعتراض و اشکال نہ کیا جاتا کیونکہ ثقہ لوگوں کا روایت کرنا صرف ان تین بزرگوں میں منحصر نہیں کیا گیا یعنی اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک داؤد الاودی سے روایت کرے گا تو وہ قابل قبول ہوگی ورنہ ناقابل تصدیق کی جائے گی۔ یہ بات نہیں ہے رہا معاملہ محمد بن ربیع راوی کا تو ان کو ضعیف سمجھنا درست نہیں بلکہ ان کا شمار ثقہ لوگوں میں ہی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

محمد بن ربیع سے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، ابراہیم بن موسیٰ اور بشر بن حکم نیشاپوری نے روایت کی ہے۔ ابن معین کے حوالہ سے جناب دوری سے قول ہے کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن معین سے ہی ابن ابی شیبہ کہتے ہیں کہ یہ شخص ثقہ

رواہ عنه احمد بن حنبل و یحییٰ ابن معین و ابراہیم بن موسیٰ الرازی و بشر بن الحکم النیشاپوری و قال الدوری عن ابن معین لیس به باس و قال ابن ابی شیبہ عن ابن معین ثقة صدوق

وقال ابو داود ثقة رفيق ابي نعيم الى البصرة وقال ابو حاتم صالح الحديث وقال محمد بن ابراهيم بن فونة والدارقطني ثقة وذكره ابن حبان في الثقات. (تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۶۲-۱۶۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

اور صدوق ہے۔ ابو داؤد نے بھی اس کو ثقہ کہا۔ بصرہ تک ابو نعیم کا ساتھی رہا۔ ابو حاتم نے کہا کہ یہ صالح الحدیث ہے۔ محمد بن ابراہیم بن فونہ اور دارقطنی نے کہا کہ یہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقہ لوگوں میں ذکر کیا ہے۔

قارئین کرام! اداؤ الاودی کی ثقاہت محدثین کرام کے مسئلہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوگئی تو ان کی روایت ضعیف نہ رہی بلکہ قوی ہوگئی اس لئے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ ”دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہے“ نہایت مضبوط اور قوی ہو تو معلوم ہوا کہ حق مہر کی تقدیر رائے پر نہیں چھوڑی گئی اور نہ ہی چھوڑی جاسکتی ہے۔ اس تقدیر شرعی کے لئے یا تو قرآن کریم، یا احادیث مقدسہ یا پھر اجماع کی ضرورت ہوگی تو جب حضور ﷺ نے حق مہر دس (۱۰) درہم ہونا فرمادیا تو یہ امر توشیح ہو گیا یعنی آپ نے کم از کم حق مہر کو شارع ہونے کی حیثیت سے پکا کر دیا۔ اب کسی کو اس سے کم حق مہر مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

**دس درہم حق مہر کا اجماعی ہونا**

احناف یہ کہتے ہیں کہ حق مہر کے دس (۱۰) درہم ہونے پر اجماع ہے حالانکہ اس میں شدید اختلاف ہے جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں تو پھر احناف کے اس دعویٰ کا کیا مطلب ہے؟ اس بارے میں گزارش ہے کہ یہ درست ہے، دیگر ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایک مٹھی بھر گندم یا فطین بھی حق مہر ہو سکتی ہیں اور احناف اس قلیل کے حق مہر ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ گویا دس (۱۰) درہم سے کم مالیت کی اشیاء کے حق مہر ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف کم از کم مقدار میں ہے لیکن جو حضرات منہجی بھر گندم کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں، کیا وہ دس (۱۰) درہم کو حق مہر تسلیم نہ کریں گے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ دس درہم حق مہر مقرر کرنے کی صورت میں کوئی امام بھی معترض نہیں کہ اتنا کیوں حق مہر مقرر کیا؟ بلکہ سب ہی اس کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے اگر کم مقرر کیا گیا تو احناف کو تسلیم نہ ہوگا۔ اجماع کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقدار میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف اگر ہے تو دس (۱۰) درہم سے کم میں ہے۔ مختصر یہ کہ حق مہر کی مقدار (کم از کم) متفقہ رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی۔ اس کے لئے احادیث و آثار یا اجماع چاہیے اور دس (۱۰) درہم پر احادیث و آثار بھی موجود ہیں اور ائمہ مجتہدین کا اجماع بھی اسے تسلیم کرتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

**دس درہم کم از کم حق مہر پر احناف کی ایک اور دلیل**

وقد احتج بعض اصحابنا لا اعتبار العشرة ان البضع عضو لا تجوز استباحة الا بمال فاشبه القطع فی السرقة فلما كانت الیہ عضوا لا تجوز استباحة الا بمال وكان المقدار الذی یستباح به عشرة علی اصلہم وكذا الک المہر یعتبر به و ایضا لما اتفق الخمیع علی انه لا تجوز استباحة البضع بغير بدل واختلفوا فیما تجوز استباحة من المقدار وجب ان یكون باقیاً علی الحضر فی منع استباحة الا بما قام دلیل جوازہ وهو العشرة متفق علیہا وما دونہا مختلف فیہ.

دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر ہونے پر ہمارے احناف میں سے بعض حضرات نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ عورت کی شرمگاہ بہر حال ایک عضو کامل ہے۔ اس کے استعمال کی اجازت و اباحت لازماً مال کے ساتھ ہوگی۔ یہ مسئلہ چوری کے مسئلہ میں ہاتھ کاٹنے کے ساتھ بہت مشابہت رکھتا ہے تو جب ہاتھ بھی ایک عضو کامل ہے۔ اس کا کاٹنا بھی صرف مال کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہاں ہاتھ کاٹنے میں مال کی جو مقدار ان کے اصل پر مقرر کی گئی ہے وہ دس (۱۰) درہم ہے لہذا حق مہر کو بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا اور یہ بھی دلیل ہے کہ جب تمام ائمہ مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ عورت کی شرمگاہ کا استعمال و اباحت بغیر معاوضہ کے جائز نہیں

ہے۔ ان حضرات کا اختلاف اس بارے میں ہے کہ کتنی مقدار سے یہ اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر واجب ہے کہ اس کے استعمال کی اباحت کو اس دلیل کے ساتھ پایند کر دیا جائے جو اس کے جواز کے لئے ہے اور جہاں یا جس مقدار کے لئے کوئی دلیل شرعی نہیں اس کو ممانعت کے زمرہ میں ہی رکھا جائے۔ اباحت کے لئے دلیل میں دس (۱۰) درہم کا اندازہ مذکور ہے اور اس مقدار پر تمام ائمہ متفق بھی ہیں۔ اس کے کم میں اختلاف ہے۔

غلامہ دلیل یہ ہوا کہ آزاد و عورت کا ہر عضو آزاد ہوتا ہے اس کے استعمال کرنے کے لئے شرعی حکم ہونا ضروری ہے تو جس طریقہ سے شریعت اس کے استعمال کی اجازت دیتی ہے اس طریقہ سے ہی اس کے استعمال کی حلت ہوگی۔ آزاد و عورت کی شرمگاہ کو استعمال کرنے کا شرعی طریقہ نکاح ہے اور نکاح میں جو عورت کے عضو مخصوص کے استعمال کرنے کا جواز عطا ہوا وہ "مال" کے ساتھ شروط و مقید ہے لہذا مال کا ہونا ہر امام کے نزدیک متفق علیہ بات ہے۔ اس مال کو "حق مہر" کہا جاتا ہے۔ اس کی کم از کم مقدار میں ائمہ کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ احناف کے کچھ حضرات نے اس کے لئے ایک شرعی مثال سامنے رکھ کر اس مسئلہ کو حل کیا۔ وہ یہ کہ چوری کے معاملہ میں جس مقدار کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دیے جانے پر سب کا اتفاق ہے، وہ دس (۱۰) درہم ہے۔ جب ایک مسئلہ میں ایک عضو کا معاوضہ دس درہم نظر آتا ہے تو عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے۔ اس کا معاوضہ بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔ اس مقدار پر تو سب ائمہ متفق ہیں۔ اختلاف اس سے کم مقدار میں ہے تو جب دس درہم کا اثبات حدیث پاک میں آگیا تو اس سے کم اپنی اصلی ممانعت پر باقی رہے گا لہذا دس درہم سے ایک درہم بھی کم حق مہر رکھا گیا تو اس سے اس کے استعمال کی اباحت نہ ہو گی۔ ہم احناف کے نزدیک دس درہم سے کم مقرر کیا جائے یا بالکل حق مہر کا ذکر ہی نہ ہو یا اس کی نفی بھی کر دی جائے تو ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا جائے بلکہ ان صورتوں میں دس (۱۰) درہم حق مہر لازماً دینا پڑے گا۔

### دس درہم سے کم مقدار پر دلالت کرنے والی روایات اور ان کے جوابات

عن انس رضی اللہ عنہ قال خطب ابو طلحہ  
ام سلمہ فقلت واللہ ما نزلک بريد ولكنک کافر  
وانا مسلمة ولا يحل لی ان اتزوجک فان تسلیم  
فذاک مہری ولا اسئلک غیرہ۔ فاسلم فکان  
ذلک مہرہا۔

(فتح الباری ج ۵ ص ۷۷ باب التزوج علی القرآن بغیر مہر)  
مطہر مہر

اس روایت سے صاف صاف ظاہر ہے کہ احناف کی وہ باتیں جو "حق مہر" کے بارے میں وہ کہتے ہیں درست نہیں۔ (یعنی مال ہونا اور کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا) یہاں تو حق مہر مقرر کی گئی چیز (اسلام لانا) اصلاً مال ہی نہیں۔ پھر دس (۱۰) درہم ہونا اس سے بہت دور ہے۔

جواب: احناف نے جو حق مہر "مال" ہونا لازم کہا وہ اپنی طرف سے نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کی آیت سے مستفاد ہے۔ ارشاد باری

تعالیٰ ہے: ان تبتغوا باموالکم۔ رہا یہ معاملہ کہ اگر حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے تو پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مسلمان ہوتے ہوئے قرآن کریم کے ارشاد کے خلاف حق مہر کا مطالبہ کیوں کیا؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ام سلمہ اور ابو طلحہ (رضی اللہ عنہما) کے نکاح کا معاملہ آیت مذکورہ کے نازل ہونے سے قبل کا ہے تو جب حق مہر کے مال ہونے پر دلالت کرنے والی آیت ابھی نازل ہی نہیں ہوئی تو اس کی مخالفت کا کیا مطلب ہے؟

اس شادی کی تاریخی حیثیت کچھ یوں ہے کہ یہ نکاح حضور ﷺ کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے قبل ہوا کیونکہ جناب ابو طلحہ رضی اللہ عنہ بیعت عقبہ میں حاضر ہوئے۔ وہ اس طرح کہ حضور ﷺ نے ہجرت سے قبل مدینہ منورہ کے لوگوں سے رات کے وقت منیٰ میں ملاقات کی۔ یہ واقعہ دو دفعہ پیش آیا۔ اس لئے عقبہ اولیٰ اور ثانیہ کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ حضور ﷺ نے ابو طلحہ کو دولت ایمان سے سرفراز فرمایا اور مدینہ منورہ کا کردین کی تبلیغ کا حکم دیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی۔ ابو طلحہ آپ کے وہاں تشریف لانے سے قبل مشرف باسلام ہو کر تبلیغ دین کے فرائض سرانجام دے رہے تھے اور آیت ان تبتغوا باموالکم اس وقت نازل ہوئی جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تھے تو معلوم ہوا کہ ام سلمہ اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہما کے نکاح اور حق مہر کا معاملہ اس آیت کے تحت نہیں آتا اس لئے نہ مال کی پابندی نازل ہوئی تھی اور نہ ہی دس (۱۰) درہم کی مقدار معین تھی لہذا اس نکاح کے ذریعہ ان دونوں باتوں پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

حدثنا سفیان قال سمعت ابا حازم قال سمعت سهل ابن سعد الساعدي يقول اني لفي القوم عند رسول الله ﷺ اذا قامت امرأة فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرا فيها رايبك فلم يجها شيئا ثم قامت فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرا فيها رايبك فلم يجها شيئا ثم قامت الثالثة فقالت انها قد وهبت نفسها لك فرا فيها رايبك فقال يا رسول الله ﷺ انكحتها قال هل عندك من شيء قال لا قال اذهب فاطلب ولو خاتم من حديد فذهب فطلب ثم جاء فقال ما وجدت شيئا ولا خاتم من حديد فقال هل معك من القرآن شيء قال معي سورة كذا وسورة كذا فقال اذهب فقد انكحتها بما معك من القرآن.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۷۷ باب الترویج علی القرآن مطبوعہ کراچی)

سعد ساعدي کہتے ہیں کہ میں کچھ لوگوں کے ساتھ حضور ﷺ کی مجلس میں موجود تھا۔ اچانک ایک عورت اٹھی پس عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ آپ نے اسے کچھ بھی جواب نہ دیا، وہ دوسری مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اس پر بھی آپ نے اسے کچھ جواب نہ دیا، وہ تیسری مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اب ایک شخص اٹھا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس عورت کا میرے ساتھ نکاح کر دیں۔ آپ نے اس مرد سے پوچھا تیرے پاس کچھ (دینے کیلئے) ہے؟ عرض کرنے لگا کچھ نہیں۔ فرمایا: جا اور دینے کے لئے کچھ ڈھونڈ لا اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو؟ وہ چلا گیا بہت ڈھونڈا پھر واپس آیا اور عرض کرنے لگا حضور! کچھ بھی نہیں ملا اور نہ ہی لوہے کی انگوٹھی میسر آئی۔ آپ نے پوچھا کیا تجھے قرآن میں سے کچھ یاد ہے؟ عرض کرنے لگا جی! فلاں فلاں سورت یاد ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: جا میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا اور حق مہر کے طور پر وہ جو تیرے پاس

قرآن کریم کی سورتیں حنظل ہیں (اسے بھی یاد کرنا دیتا)۔

اس حدیث پاک سے بھی ان دونوں امور کی نفی ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ حق مہر کے لئے مال اور وہ بھی کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا ضروری نہیں کیونکہ واقعہ مذکورہ میں قرآن کریم کی تعلیم کو حق مہر مقرر کیا گیا نیز آپ نے نوے کی ایک ٹکٹھی لانے کو جو فرمایا یہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ حق مہر کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا ضروری نہیں اور نہ آپ معمولی قیمت کی ٹکٹھی نہ منگواتے۔

جواب: ”عمدة القاری شرح البخاری“ میں اس کا جواب مذکور ہے۔ یہی حدیث درج فرما کر صاحب عمدة القاری فرماتے ہیں:

حق مہر کے بدلہ میں قرآن کریم کو حق مہر بنانا یہ حضور ﷺ کے خصائص میں سے ہے۔ ایسا کرنے میں کسی دوسرے مسلمان کو کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کی نص قطعی میں مذکور ہے۔

وَأَمَّا أَهْلُ شُرُومَةٍ إِنْ رَزَعَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَنْتَحِبَهَا فَخَلَصَةٌ لِّكَ وَهِيَ كَذُنُوقِ الْعَوْنِ مِثْلٍ دَرَاهِمٍ ۖ وَكَذَلِكَ يَنْتَحِبُونَ لَهُمْ ۖ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيهِ إِذْ وَارَاهُمُ ۖ (احزاب: ۵۰)

اور کوئی مؤمنہ عورت اگر اپنا نص آپ ﷺ کو بہہ کر دے۔ اگر نبی ﷺ اس سے نکاح کرنے کا ارادہ کریں تو یہ رسول کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہے اور مؤمنوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ متین ہم خوب جانتے ہیں اس کو جو ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں فرض کیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو خاص کر یہ اختیار عطا فرمایا ہے کہ آپ کسی دوسرے کو اپنے اس بہہ کا مالک بنا دیں، جو آپ کی ملکیت میں آگیا۔ خواہ وہ حق مہر ہی کیوں نہ ہو اور جناب لیث نے فرمایا کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ قرآن کریم کے عوض نکاح کرے۔ اس کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ عورت مذکورہ نے رسول کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میں نے اپنا نص آپ کو بہہ کر دیا۔ ایک آدمی کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ اگر آپ کو اس کی ضرورت دچا بہت نہیں ہے تو آپ میرے ساتھ اس کا نکاح کر دیں۔ اس حدیث پاک میں قطعاً اس کا ذکر نہیں کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے مشورہ کیا ہو یا اس عورت نے کہا ہو کہ میرا نکاح اس مرد سے کر دو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر کوئی عورت اپنا آپ کو بہہ کر دیتی ہے تو آپ اس کو کسی گھر کی اور کو بھی بہہ کر سکتے ہیں۔

(عمدة القاری ج ۲ ص ۱۳۹ باب تزوج علی القرآن، مطبوعہ بیروت)

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر دلائل اور اعتراضات کے جوابات سے حزن ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ قرآن کریم کے بدلہ میں کسی کا نکاح کرنا حضور ﷺ کا خاصہ ہے جس میں دوسرے مؤمنین شریک نہیں اور یہ نص قطعی کا مضمون ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: إِنْ رَزَعَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَنْتَحِبَهَا فَخَلَصَةٌ لِّكَ وَهِيَ كَذُنُوقِ الْعَوْنِ مِثْلٍ دَرَاهِمٍ ۖ وَكَذَلِكَ يَنْتَحِبُونَ لَهُمْ ۖ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيهِ إِذْ وَارَاهُمُ ۖ اس کا اگر ارادہ ہو تو اسے قبول کر سکتے ہیں لیکن یہ حکم میرے رسول کے لئے خاص ہے دوسرے مؤمنین کو اس کی اجازت نہیں ہے کیونکہ دوسروں کے لئے ہم بخوبی جانتے ہیں کہ ان کے نکاح میں ان کا حق مہر ہم نے کتنا مقرر کیا ہے؟ اس لئے علم اصول فقہ میں یہ بات موجود ہے کہ ”قد علمنا ما فرضنا عليهم في اذواراهم“ کا معنی یہی ہے کہ فرض حق مہر ہم بخوبی جانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ مقدار اپنے محبوب ﷺ کو بتلا دی اور آپ نے فرمایا کہ حق مہر دس (۱۰) درہم ہے کم نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ کچھ مفسرین نے حضور ﷺ کی حدیث پاک اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول گزر چکا ہے۔ ایک تو قرآن مجید نے فیصلہ کر دیا کہ قرآن پاک کو حق مہر مقرر کرنا صرف حضور ﷺ کا خاصہ ہے اور دوسرا عقل بھی یہی فیصلہ کرتی ہے یعنی دلالت النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب اس عورت نے تین مرتبہ اپنے وجود کو حضور ﷺ کے لئے بہہ کیا اور اس کے بعد ایک صحابی نے اپنے ساتھ اس

عورت کے نکاح کی درخواست کی تو آپ نے اس کے لئے قرآن کریم حق مہر مقرر کرتے ہوئے نکاح کر دیا حالانکہ نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ بالغ عورت کا نکاح زبردستی نہیں کیا جاسکتا۔ باوجود اس کے کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے مشورہ کئے بغیر اس کا نکاح ایک صحابی سے کر دیا حالانکہ عورت کی طرف سے بھی حدیث میں یہ الفاظ نہیں ملتے کہ اس نے کہا ہو کہ میرا نکاح اس مرد سے کر دیں تو معلوم ہوا کہ یہ اختیار صرف اور صرف حضور ﷺ کے لئے ہے لہذا اس حدیث کو اس بات کی دلیل بنانا کہ نکاح میں حق مہر کا ”مال“ ہونا ضروری نہیں صحیح نہیں ہے۔

اس کے علاوہ معترض نے یہ بھی کہا تھا کہ جب حضور ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا کہ جاؤ اور لوہے کی ایک انگوٹھی لی لے آؤ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مہر کی کم از کم مقدار مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ اگر دس (۱۰) درہم کم از کم مقرر ہوتا تو پھر آپ اس صحابی کو لوہے کی انگوٹھی لانے کو فرماتے۔ اس اعتراض کا جواب بھی علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”حضور ﷺ نے صحابی سے جو لوہے کی انگوٹھی طلب کی تھی۔ اس میں احتمال ہیں کہ یہ بطور حق مہر نہ ہو بلکہ ہدیہ اور نذرانہ کے طور پر طلب کی ہو اور حق مہر کی رقم ممکن ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لی ہو۔ علاوہ ازیں لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ اس قسم کے لوہے کے زیورات پہننے کو حرام قرار دیئے جانے سے پہلے کا ہو کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ لوہے کے زیورات، جہنیوں کا زیور ہے لہذا اس نے انگوٹھی کے جواز اور طلب کو منسوخ کر دیا ہو۔ ثابت ہوا کہ حدیث پاک میں جو لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ ہے اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس کو حق مہر کی بجائے ہدیہ اور نذرانہ شمار کیا جائے اور حق مہر حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لیا ہو اور جب لوہے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے تو پھر حرام چیز کو حق مہر مقرر کرنے کا کیا مطلب؟ لہذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ لوہے کی انگوٹھی وغیرہ لوہے کے زیورات کی حرمت سے پہلے کا ہے اس لئے اس سے یہ ثابت کرنا کہ اب بھی لوہے کی انگوٹھی حق مہر ہو سکتی ہے درست نہیں ہے۔“ (عمدۃ القاری ج ۲ ص ۱۳۹)

صاحب دارقطنی نے اس کا جواب یوں دیا ہے:

فقال رسول الله ﷺ فقد انكحتكھا علی ان تقواھا وتعلمھا واذارزقك الله تعالى عوضھا فنزوحھا الرجل علی ذالک۔

رسول کریم ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا: کہ میں نے فی الحال تیرا نکاح اس شرط پر کر دیا ہے کہ تو اسے قرآن پڑھائے اور سکھائے گا اور جب تجھے اللہ تعالیٰ رزق عطا کرے تو اس کا حق مہر دے دینا۔ اس مرد نے اس شرط پر نکاح کر لیا۔

(دارقطنی ج ۳ ص ۲۵۰ باب المہر مطبوعہ قاہرہ)

تو معلوم ہوا کہ قرآن حکیم کی تعلیم و قرأت حق مہر کے طور پر نہ تھی بلکہ حق مہر اس صحابی کے ذمہ تھا جو حالات بہتر ہونے پر دینا لازمی تھا اس لئے اس بات پر اصرار کرنا کہ قرآن کریم کی تعلیم ہی حق مہر مقرر کی گئی تھی، درست نہیں۔

## اشکال

دارقطنی کی مذکورہ روایت میں ایک راوی عقبہ نامی ہے جس سے روایت کا زائد حصہ مروی ہے اور یہ متفقہ اور متروک الحدیث راوی ہے۔ اس لئے اس سے احتجاج درست نہیں۔

جواب: پہلی بات تو یہ ہے کہ جب نصوص کثیرہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم پر نکاح کر دینا حضور ﷺ کا خاصہ تھا اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے۔ اب جبکہ حدیث میں یہ الفاظ مل گئے کہ جب تمہیں مال مل جائے تو حق مہر ادا کر دینا اس میں اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جو لوہے کی انگوٹھی کا ذکر ہوا، وہ محض بیگنی کچھ ادا کرنے کے لئے ہوا تھا اصل حق مہر نہ یہ تھا اور نہ ہی اس کے ادا کرنے سے حق ختم ہو گیا بلکہ وہ واجب الذمہ تھا جو بعد میں حالات ٹھیک ہونے پر ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا



تھا۔ اب دوسری صورت میں جہاں ایک یہ کہ اگر قرآن کریم کی تعلیم یا انگوٹھی حق مہر کے طور پر تھے تو اتنا حق مہر مقرر کرنا حضور ﷺ کا خاصہ ہوگا اور دوسری صورت یہ کہ حق مہر اس کے علاوہ ہو جو بعد میں لازماً ادا کرنا پڑے گا اور یہ ہدیہ یا نذرانہ ہو جائے۔ مانا کہ عقیدہ مترک الحدیث ہے لیکن جب اس کی یہ روایت قرآن وحدیث کے خلاف نہیں بلکہ موافق ہے تو اس کو ترک نہیں کیا جاسکتا، نیز صرف دارقطنی کا مترک الحدیث کہنا کافی نہیں کیونکہ عقیدہ کو ابن حبان وغیرہ حضرات نے نقد کیا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عقبة بن السکن عن الازاحی قال ابن حبان فی الثقات، (لسان المیزان ج ۳ ص ۱۲۸)

عن ابی الزبیر قال سمعت جابرا یقول کنا نسمتع بالقبضة من التمر والدقیق الایام علی عهد رسول اللہ ﷺ قال ابو بکر یھقی وهذا ان کان فی نکاح المتعة ونکاح المتعة صار منسوخا فانما نسخ منه شرط الاجل فاما ما یجعلونه صداقا فانه لم یرد فیہ نسخ۔

(نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۱۰ باب العداق، کتاب النکاح مطبوعہ مصریہ)

اعراض کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح متہ کو جب منسوخ فرمایا تو روایت مذکورہ میں بقول امام بیہقی ایک بات ہمارے موافق اور دوسری مخالف ہے۔ موافق یہ ہے کہ حق مہر ایک منگی گندم کا آٹا یا کھجوریں مقرر کی جاسکتی ہیں جس سے ثابت ہوا کہ کم از کم حق مہر مقرر کرنا درست نہیں۔ دس (۱۰) درہم حق مہر مقرر کرنا احناف کا اجتہاد ہے جو نس کے مقابلہ میں قابل تسلیم نہیں ہے اور مخالف اس میں یہ بات ہے کہ آٹے اور کھجوریں منگی مقرر کرنا یہ متہ کے بارے میں ہے جو منسوخ ہوگا۔ اب اس سے یہ کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حق مہر منگی بھر کھجوریں یا آٹا ہو سکتا ہے۔ خود ہی ابو بکر بیہقی اس کی تاویل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح متہ تو منسوخ ہو گیا لیکن اس میں مقرر کردہ حق مہر کے نسخ کے لئے یہ روایت نہیں ہے لہذا منگی بھر گندم یا کھجوریں حق مہر اب بھی بن سکتی ہیں اور یہ حکم منسوخ نہ ہونے کی وجہ سے باقی ہے۔

جواب: اصل بات یہ ہے کہ ایک ہی حدیث میں جب ایک چیز کو دوسری کا بدل بنایا جائے تو اس میں سے بدل کو تو جائز رکھا جائے اور مبدل منہ کو منسوخ سمجھا جائے، یہ تو عقل ونقل کے خلاف ہے کیونکہ جب اصل ہی منسوخ ہو گیا تو اس کا بدل کہاں بن گیا؟ اس پر ابو بکر بیہقی کی یہ تسلی خود ان کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے لیکن قواعد شرعیہ پر حجت نہیں بن سکتی اور اگر ان کے بقول متہ سے حق مہر کو الگ رکھا جائے تو پھر ایک اور احتمال بھی موجود ہے وہ یہ کہ جس طرح نفس متہ کو اب حرام قرار دیا جاسکا ہے اس کے ساتھ ساتھ متہ میں مقرر کیا گیا حق مہر بھی منسوخ ہو گیا ہے اور قانون ہے کہ جب کوئی دوسرا احتمال بن سکا ہو تو ایسی روایت سے استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے عبد الرحمن بن عوف پر زبردگی گرا ہوا دیکھا۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کی کہ میں نے ایک عورت سے شادی کر لی ہے۔ پوچھا حق مہر کیا مقرر کیا ہے؟ عرض کیا منسوخ کے برابر سو! آپ نے دعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ تجھے برکت عطا فرمائے ایک بکری نے کرو دیکر کر دو۔

(بیہقی ج ۶ ص ۲۳۶ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

تو معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک درست نہیں کہ حق مہر کم از کم دس (۱۰) درہم ہے کیونکہ ایک گھٹلی دس (۱۰) درہم کی نہیں ہوتی۔ لہذا دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر مقرر کیا جاسکتا ہے اور یہ جائز ہے۔

جواب: یہ وہی حدیث ہے جو موطا امام محمد میں ہمارے زیر بحث ہے۔ مختصر جواب یہ ہے کہ حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہوگا۔ درہم کبھی جانتے ہیں کہ چاندی کے ہوتے تھے اور حدیث مذکور میں جو حق مہر کے لئے لفظ استعمال ہوئے ہیں وہ ”علی وزن نواة من ذهب“ ہیں یعنی گھٹلی بھر وزن کا سونا حق مہر رکھا ہے لہذا دس (۱۰) درہم چاندی اور گھٹلی بھر سونا اس میں دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر پر کیا اعتراض بن سکتا ہے؟ چاندی کا بھاد اپنا اور سونے کا بھاد اپنا۔ ہاں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ گھٹلی بھر سونا کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کم بنتی تھی تو پھر اعتراض گھنچائش بن سکتی ہے۔ آج کل ان دونوں چیزوں کا موازنہ کر لیں۔ دو سو درہم چاندی کا نصاب ہے اور دو سو درہم چاندی کے جو روپے بنتے ہیں وہ بنالیں اور اتنے روپوں کا سونا خریدیں تو مشکل سے دو تولہ سونا آئے گا تو معلوم ہوا کہ یہ روایت مسلک احناف کے خلاف نہیں ہے۔

حدثنا حجاج عن قتادة عن انس قال قومت يعني النواة ثلاثة دراهم وثلاث محمد ابن شعيب بن شابور اخبرني سعيد بن بشير ان قتادة حدثه عن انس بن مالك رضى الله عنه ان عبد الرحمن بن عوف تزوج امرأة من الانصار على وزن نواة من ذهب قومت خمس دراهم.

(یعنی شریف ج ۷ ص ۲۳۷ باب ما يجوز ان يكون مهر) ہمیں حجاج نے قتادہ سے وہ انس سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے گھٹلی کی قیمت لگائی تو تین درہم اور درہم کا تیسرا حصہ بنی۔ محمد بن شعیب بن شابور کہتے ہیں کہ مجھے سعید بن بشیر نے خبر دی کہ قتادہ نے انہیں بتایا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے ایک انصاریہ سے شادی کی اور حق مہر ایک گھٹلی برابر سونا مقرر کیا۔ میں نے اس کی قیمت پانچ درہم لگائی۔

اس سے معلوم ہوا کہ گھٹلی کا وزن تین درہم یا پانچ درہم وزن مراد نہیں بلکہ اس کی قیمت ان درہم کے برابر تھی لہذا ثابت ہوا کہ تین درہم یا پانچ درہم پر نکاح ہوا یا یوں کہہ لیجئے کہ حق مہر کی مالیت پانچ درہم یا تین درہم تھی تو اس سے احناف کا قاعدہ ٹوٹ گیا کہ دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہو سکتا۔

جواب اول: یعنی شریف سے مذکور و منقول دونوں احادیث ضعیف ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ انہی احادیث کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب جوہر النقی نے لکھا ہے کہ ابن حجاج وہی ہے جسے ابن ارمطاط بھی کہتے ہیں اور یہ ضعیف ہے اور قتادہ مدلس ہے۔ دوسری روایت میں سعید بن بشیر راوی کے متعلق لکھا ہے کہ جناب بیٹے نے اسے بیس بشنی کہا۔ امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا اور ابن عبید نے اسے منکر الحدیث لکھا۔ قتادہ سے یہ منکرات کی روایت کرتا ہے اور نسائی نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن حبان نے کہا کہ اس کی یادداشت ردی اور غلطیاں بہت بڑھی ہوئی تھیں۔ قتادہ سے ایسی روایات کرتا ہے جس کی متابعت نہیں پائی جاتی اور عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث معروف نہیں ہے۔

علاوہ ازیں گھٹلی بھر وزن کی قیمت تین درہم اور ایک درہم کا تیسرا حصہ لگائی گئی اور پھر اس کی قیمت پانچ درہم ہو گئی جس سے اس کی قیمت پر عدم اتفاق نظر آتا ہے۔ جب اس کی قیمت مقرر نہیں تو پھر اعتراض کیا؟ نیز تین درہم یا پانچ درہم قیمت نہیں بلکہ وزن مراد ہے جس کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ بہر حال یہ دونوں روایتیں مسلک احناف کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتیں۔

جواب دوم: صاحب مہبوط نے ایک عام جواب ذکر فرمایا جو تقریباً تمام اشکال و اعتراضات کا جواب بن سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ

چیز جو حق مہر میں مقرر کی گئی اور وہ مال ہوتے ہوئے دس (۱۰) درہم سے کم مالیت کی ہو وہ پیشگی ہدیہ یا نذرانہ بنے گا حق مہر نہیں۔ حق مہر اس کے علاوہ مرد کے ذمہ واجب الادا ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

فعر فنان المراد ما يعجله لها بالبد و ذالك غير مقدار بشرعنا عندنا و اذا ثبت هذا فقول اذا تزوجها على خمسة دراهم استحسانا في قول علمانا الثلاثة ان دخل بها وان طلقها قبل الدخول بها فلها خمسة.

مطلب یہ ہے کہ جو پانچ درہم حق مہر مقرر کیا گیا وہ حق مہر نہیں بلکہ ہدیہ اور تحفہ ہے۔ حق مہر اس کے علاوہ دس (۱۰) درہم کم از کم واجب الادا ہے۔ اب اگر اس صورت میں عورت کو قفل و طلق طلاق مل جاتی ہے تو پہلے سے وصول کردہ پانچ درہم بطور نصف حق مہر شمار نہ ہو گئے بلکہ دس (۱۰) درہم حق مہر کا نصف یعنی پانچ درہم ان پانچ کے علاوہ مرد کو ادا کرنا پڑیں گے اور اگر نکاح کے بعد دہلی ہو گئی تو دس (۱۰) درہم کیے ہو گئے اور پہلے ادا کردہ پانچ درہم ان میں شمار نہ ہو گئے۔ گویا مقدار شرعی وہ نہیں جو (۱۰) درہم سے کم مالیت کی چیز نکاح کے وقت دی گئی۔ وہ صرف تحفہ اور ہدیہ ہے۔

جواب سوم: اعتراض میں ذکر کی گئی احادیث میں کہیں لفظ "جائز" اور کہیں "حلال" استعمال ہوا یعنی دو وجوہوں پر نکاح جائز ہے منہی بھرنہ مگر پر نکاح حلال ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اگر ان الفاظ میں غور کیا جائے تو حق مہر کے بارے میں اعتراض بننا ہی نہیں کیونکہ نکاح کا جائز ہونا اور پھر عورت کے ساتھ دہلی کرنا حلال ہو جانا اس کے لئے حق مہر شرط کہاں ہے؟ نکاح میں حق مہر کن نہیں بلکہ تمام اس پر متفق ہیں کہ نکاح کے رکن ایجاب و قبول ہیں اور گواہی شرط ہے لہذا اگر ایجاب و قبول گواہوں کے سامنے ہو جاتے ہیں اور حق مہر کا ذکر ہی نہیں ہوتا۔ تب بھی نکاح جائز اور دہلی حلال ہو جائے گی۔ ہاں حق مہر بہر حال عورت کا ایک حق ہے۔ اس کے احکام الگ ہیں۔ وہ اس کی ہموالی سے قبل دہلی سے رد کر سکتی ہے سفر پر جانے سے انکار کر سکتی ہے۔ اس سے وہ شرعاً تنگی کا بھی نہ ہوگی۔

جواب چہارم: ہمارے اندر کے نزدیک حق مہر مال تجارت کے حکم میں نہیں ہے کہ جس مقدار پر فریقین راضی ہو جائیں، ان پر مؤقف ہے۔ حق مہر میں شرط یہ ہے کہ مقدار شرعی تو مہر یا بیوی کے اختیار میں نہیں ہاں اس سے زائد جو حقوق العباد میں شامل ہے، اس میں کسی مقدار کی کمی بیشی پر اتفاق کر سکتے ہیں۔ اس کی وضاحت کچھ یوں ہے:

ان الامهار الى تسام العشرة حق الشرع وما زاد على ذالك فهو حقها فاذا رضى بالخمس فقد اسقط ما هو حقها وبعض ما هو حق الشرع فيعمل اسقاطها فيما هو حقها وهو الزيادة على العشرة ولا يعمل في حق الشرع وعلى هذا لوتزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة دراهم.

(۱۰) درہم تک حق مہر حق شرع ہے اور اس سے زائد بیوی کا ہے لہذا جب کوئی عورت پانچ درہم پر راضی ہو جاتی ہے تو اس نے اپنا حق اور بعض حق شریعت کا ساقط کر دیا لہذا جو اس کا اپنا حق بننا ہے اسے تو وہ ساقط کر سکتی ہے۔ وہ دس (۱۰) درہم سے زیادہ پر ہے اور حق شرعی میں اس کی نہیں مانی جائے گی۔ اس ضابطہ کے پیش نظر اگر کسی عورت نے ایک کپڑے کے عوض شادی کی جس کی قیمت پانچ درہم کے برابر تھی تو اب اس کو وہ کپڑا اور پانچ درہم مزید بطور حق مہر ملیں گے۔

خلاصہ یہ کہ دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر حقدار شرعی ہے جس میں کمی بیشی کا زوال نہیں ہے۔ میان بیوی اگر اس سے کم پر بھی راضی ہو جائیں تو بھی دس (۱۰) درہم حق مہر ادا کرنا شرعاً لازم ہے اور اگر (۱۰) درہم سے زائد حق مہر مقرر ہوا تو زائد کو عورت چھوڑ سکتی ہے وہ اس کا خالص حق ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے خالص حق کو ساقط کر دیتی ہے حق شرع جوں کا توں قائم ہے اس میں داخل انداز نہیں ہوگی۔ فاعترضوا یا اولی الابصار

## ۲۲۴۔ بَابُ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا فِي النِّكَاحِ

عورت اور اس کی پھوپھی کے ساتھ بیک وقت نکاح نہ کرنے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابو الزناد نے عبد الرحمن اعرج سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص پھوپھی بھتیجی کو اور نہ ہی خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب سے سنا کہ وہ پھوپھی کے نکاح میں ہوتے ہوئے بھتیجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے یا پہلے سے خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے اور اس سے بھی منع کیا کرتے تھے کہ کوئی شخص ایسی لونڈی سے وطی کرے کہ جس کے پیٹ میں کسی دوسرے کا بچہ ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول ہے۔

بیوی کی پھوپھی یا خالہ سے بیوی کی موجودگی میں نکاح کرنے کی ممانعت حدیث میں تو اتار سے ثابت ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو حرام کا مرتکب ہوگا۔

دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت قرآن کریم میں موجود ہے۔ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو نکاح میں اکٹھا کرنا اس کی ممانعت آثار متواترہ سے ثابت ہے۔ اس کی روایت کرنے والے یہ حضرات ہیں۔ علی المرتضیٰ، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، ایوبی اشعری، ابوسعید خدری، ابو ہریرہ، سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ رسول کریم ﷺ سے حضرت ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: کہ پھوپھی کی موجودگی میں اس کی بھتیجی اور خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح نہ کیا جائے اور نہ ہی بھانجی کی بیٹی پر اور نہ ہی خالہ کی بیٹی پر۔ بعض احادیث میں یوں بھی آیا ہے نہ چھوٹی سے بڑی کے ہوتے ہوئے اور نہ بڑی سے چھوٹی کے ہوتے



ذالکم من ان يكون نزل قبل حکم النبی ﷺ  
بتحریم من حرم الجمع بینہن اومعه او بعده وغیرہ  
جائز ان یکون قوله تعالیٰ احل لکم ماوراء ذالکم  
بعد الخبر لان قوله تعالیٰ احل لکم ماوراء ذالکم  
مرتب علی تحریم من ذکر تحریمہن منہن لان  
قوله تعالیٰ ماوراء ذالک المراد به ما وراء من تقدم  
ذکر تحریمہن۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۱۳۵ زیر آیت احل لکم ماوراء)

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ماوراء ذالکم یہ چاہتا ہے کہ اس سے پہلے حرمت بیان ہو چکی ہو۔

احکام القرآن کی مذکورہ عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت احل لکم ماوراء ذالکم نازل فرمائی تو رسول کریم ﷺ نے جس حدیث سے یہ خبر دی کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس خبر کو آپ نے یا تو آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ ہی ظاہر فرمادیا یا آیت پہلے اتری اور آپ کی خبر مؤخر ہے۔ تیسری صورت یہ فنی ہے کہ آپ کی خبر پہلے دی جا چکی ہوئی اور آیت بعد میں نازل ہوئی۔ پہلی دو صورتوں میں کسی قسم کا کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔ کیونکہ احل لکم ماوراء ذالکم سے مستثنیٰ وہی عورتیں ہوں گی جن کا ذکر پہلے سے آ رہا ہے۔ اس آیت کریمہ کے نازل ہونے کے ساتھ ہی حضور ﷺ نے مذکورہ دورشتے بھی بیان فرمادیئے اور ان کی خبر دی کہ یہ بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس صورت میں حرمت میں وہ عورتیں جو قرآن کریم نے ذکر کیں اور وہ بھی جن کی حضور ﷺ نے خبر دی، دونوں شامل ہوں گی اور احل لکم ماوراء ذالکم سے مستثنیٰ ان دونوں کے سوا ہوں گی اور اگر خبر رسول کریم کو یہ تصور کیا جائے کہ یہ آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ نہیں بلکہ بعد میں دی گئی تو بھی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ آیت مذکورہ میں حرمت انہی عورتوں کی رہے گی جو قرآن نے ذکر کیں اور احل لکم ماوراء ذالکم میں ان کے سوا سب شامل رہیں گی لیکن جب حضور ﷺ نے مزید دورشتوں کی حرمت بیان فرمائی تو یہ بھی حرمت قرار آئے ہیں شامل ہو جائیں گی کیونکہ حضور ﷺ کا کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینا اپنی طرف سے نہیں بلکہ من جانب اللہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث کے ساتھ قرآن پر زیادتی کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اگرچہ حدیث مشہورہ سے بھی زیادتی جائز ہے۔ بہر حال یہ ضابطہ اور قاعدہ اصول فقہ کی کتب میں تفصیل سے موجود ہے لہذا ثابت ہوا کہ خواہ مخواہ پھوپھی اور بھتیجی کو نکاح میں جمع کرنے کا نظریہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح خالہ اور بھانجی کا اجتماع بھی غلط ہے۔ احل لکم ماوراء ذالکم کی آڑ لے کر ان کے اجتماع کو درست قرار دینا حدیث صحیح کی مخالفت ہے۔

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے باب کی روایت کے آخر میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ غیر سے حاملہ لونڈی کے ساتھ مولیٰ وطی نہ کرے۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے اس کی لونڈی خریدی اور خریدنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ امید ہے سے تواب اس نئے مالک کو اس لونڈی سے مباشرت نہیں کرنی چاہیے یہاں تک کہ بچہ جن لے۔ یوں ہی نئی خریدی گئی لونڈی میں بھی یہ طریقہ اختیار کرے کہ اسے حیض آنے تک اس سے مباشرت نہ کرے۔ جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت کی شادی غیر زانی سے ہوئی تو وہ خاوند وضع حمل تک وطی نہ کرے۔ کتب احناف میں لکھا ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں اسی زانی سے ہی اس حاملہ کی شادی

کر دی گئی تو وہ اس سے دلی کر سکتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ کا فرمان کہ "دوسرے کے پانی (مٹی) کے ساتھ اپنا پانی نہ ملاؤ"۔ اس میں ایک ہی شخص کے دلی حلال و حرام کرنے میں کوئی خرابی نہیں لیکن دو مخصوص کا ایک عورت سے دلی کرنا اس سے اشتباہ کا خطرہ ہو درست نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے لکھا اور توئی دیا ہے کہ حاملہ کا نکاح جائز ہے البتہ دلی کی صورتیں مختلف ہیں۔ اس کی وضاحت "مسند امام احمد بن حنبل" اور "ابوداؤد" میں ہے وہاں سے دیکھی جاسکتی ہے۔

## ۲۲۵۔ بَابُ الرَّجُلِ يَحْطُبُ عَلَى رِشْتَةِ طَلَبِ كَرْنِے كَا بِيَانِ

خَطْبَةُ أَخِيهِ

۵۱۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرَيْرٍ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَحْطُبُ أَحَدُكُمْ عَلَى رِشْتَةِ أَخِيهِ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ یحییٰ بن سعید نے محمد بن یحییٰ بن جعفر سے خبر دی وہ عبد الرحمن بن ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں فرمایا کہ رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر (اسی عورت کو) اپنی طرف سے پیغام نکاح نہ بھیجے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

احادیث میں یہاں دو باتوں کا حضور ﷺ نے ذکر فرمایا۔ ایک پیغام نکاح اور دوسرا لہین دین یعنی اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر تم پیغام نہ بھیجو اور اپنے بھائی کے سودا کرتے وقت تم سودا کرنے سے باز رہو۔ یہاں موطا میں صرف ایک مسئلہ ذکر ہوا۔ اس مسئلہ کی چند صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کسی نے شادی کے لئے کسی عورت کو پیغام بھیجا اور ابھی تک اس کی طرف سے اس پیغام کا کوئی جواب ہاں یا نہ میں موصول نہ ہوا۔ دوسری صورت یہ کہ انہوں نے انکار کر دیا۔ تیسری صورت یہ کہ انہوں نے رضا مندی ظاہر کر دی۔ ان میں سے صورت اولیٰ میں پیغام نہ بھیجنا بہتر ہے۔ دوسری صورت میں پیغام بھیجنے میں کوئی حرج نہیں اور تیسری صورت میں بالکل منع ہے کیونکہ ایک تو یہ اخلافاً ثابت ہی بری حرکت ہے اور دوسرا غیر کا حق مجروح کرنے والا قرار پائے گا۔

صاحب عمدۃ القاری فرماتے ہیں:

بخاری شریف میں یہ بھی آیا ہے کہ پیغام نکاح کی ممانعت اس وقت تک ہے جب تک پہلا پیغام دینے والا اسے ترک نہ کر دے یا پھر وہ خود اجازت دیتا ہے کہ تم بھی طبع آزمائی کر سکتے ہو۔ حدیث پاک میں جو بھی وارد ہے وہ اس حدیث سے منسوخ ہے جس میں حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کے لئے رشتہ طلب کیا باوجود یکہ آپ سے قبل اسی عورت سے حضرت امیر معاویہ اور ابو جہم رشتہ طلب کر چکے تھے لیکن فقہاء کرام نے اس سے نبی کو منسوخ قرار نہیں دیا بلکہ نبی کو اپنے حال پر برقرار رکھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جو اسامہ کے لئے خطبہ دیا وہ نبی سے قبل کا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے امیر معاویہ اور ابو جہم کے ساتھ مسئلہ کو طے نہیں کر لیا تھا بلکہ بات ابھی چل رہی تھی لیکن اس ممانعت کے باوجود اگر کسی نے دوسرے کی بات نہ چلنے دی اور اپنی بات کی کہ شادی کر لی تو نکاح باطل نہ ہوگا۔ (عمدۃ القاری ج ۴ ص ۳۴۱ باب لا یحطب علی ریشۃ اخیه مطبوعہ بیروت)

اس مسئلہ کی وضاحت امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:



جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منگنی کرنے والے کا پیغام واضح اور صریح طور پر منظور کر لیا گیا ہو اور وہ اس رشتہ کو چھوڑنا بھی نہیں چاہتا، تو اب کسی اور کو اس میں دخل اندازی کر کے بات کو توڑنا اور اپنے حق میں کرنا ممنوع ہو جائے گا، منکح نہیں ہوگا۔ امام مالک رضی اللہ عنہ سے اس صورت میں پیغام نکاح دے دیا اور نکاح کر لیا تو گنہگار ہوگا لیکن نکاح صحیح ہو جائے گا، منکح نہیں ہوگا۔ امام مالک رضی اللہ عنہ سے اس صورت میں در دو روایتیں ہیں بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ دخول سے قبل نکاح منکح ہے لیکن اگر دخول ہو گیا تو منکح بھی ختم ہو گیا۔ منگنی پر منگنی اس صورت میں ناجائز ہے جب پہلے شخص سے بات چکی ہوگی ہو اور یہ رشتہ منظور کر لیا گیا ہو اور اگر پیغام یا رشتہ منظور نہیں ہوا تو پھر پیغام نکاح بھیجنا منع نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں آتا ہے کہ انہیں امیر معاویہ اور ابوجہم دونوں نے پیغام نکاح بھیجا تھا اور رسول کریم ﷺ نے اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ آپ نے حضرت اسامہ کے لئے تیسرا پیغام نکاح ان کی طرف پہنچا دیا۔ ابن قاسم مالکی کہتے ہیں کہ اگر پہلے نکاح کا پیغام بھیجے والا فاسق ہے اور اس کا پیغام منظور بھی کر لیا گیا ہو، تب بھی پیغام نکاح بھیجنا جائز ہے لیکن ابن قاسم کا قول درست نہیں کیونکہ ممانعت عام اور مطلق ہے (اس میں فاسق یا غیر فاسق کا امتیاز نہیں رکھا گیا)۔

(نووی شرح مسلح ص ۳۵۴ باب تحریم الخطیہ علی خطیہ اخیرہ)

شادی شدہ عورت بہ نسبت اپنے ولی کے

اپنی خود زیادہ حق دار ہے

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبدالرحمن بن قاسم نے اپنے باپ سے انہوں نے عبدالرحمن اور مجمع سے جو یزید بن جاریہ انصاری کے بیٹے ہیں سے خبر دی اور خضاء بنت خرام سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کر دی حالانکہ یہ کنواری نہ تھیں۔ اس نے شادی کو چھانہ سمجھا لہذا حضور ﷺ کے پاس آئی تو آپ نے اس کا نکاح رو کر دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کنواری یا غیر کنواری جب بالغہ ہوں تو ان کی اجازت سے ان کی شادی کی جائے۔ کنواری کی اجازت اس کی خاموشی ہے اور شادی شدہ کی اجازت زبان سے الفاظ بول کر ہوگی کہ وہ رضی ہے خواہ اس کی شادی کرانے والا اس کا باپ ہو یا کوئی اور ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

۲۲۶- بَابُ النِّسَاءِ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا

مِنْ وَلِيِّهَا

۵۱۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ أَنَّهُ يَزِيدُ بْنُ جَارِيَةَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ حُذَّافَةَ ابْنَةِ جَرَامٍ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ نَيْسَبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ تُنْكَحَ النِّسَاءُ وَلَا الْيَتَامَى إِذَا بَلَغَتْ إِلَّا بِإِذْنِهِمَا قَالَا إِذْنُ الْيَتَامَى قَصَصْتُهَا وَأَمَّا إِذْنُ النِّسَاءِ فَرَضَاهَا بِلِسَانِهَا زَوَّجَهَا وَإِلْدَاهَا أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا

”نيساء“ یعنی شادی شدہ عورت اپنی ذات کا اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے یعنی وہ خود اپنے بارے میں فیصلہ کرنے میں مختار ہے کہ کہاں کروں اور کہاں نہ کروں؟ ولی کی رائے کو اس کی پسند پر ترجیح نہ ہوگی۔ اس مسئلہ پر کثیر احادیث شاہد ہیں۔ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ج ۴ حصہ دوم ص ۱۳۲-۱۳۳ میں اور ”مصنف عبد الرزاق“ ج ۶ ص ۱۹۶-۱۹۷، ”مسلم شریف“ ج ۱ ص ۳۵۵، ”صحیح ابن حبان“ ج ۶ ص ۱۵۵ پر ایسی احادیث دیکھی جاسکتی ہیں۔ بطور اختصار ایک ایک حدیث نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

عن نافع بن جبیر عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ الإيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن وأذلها صمتها. قال أبو حاتم قوله عليه السلام الإيم أحق بنفسها أراد به أحق بنفسها بأن تختار من الأزواج من شاءت فتقول أرضي فلاناً ولا أرضي فلاناً لأن عقد النكاح البهين دون الأولياء.

(صحیح ابن حبان ج ۹ ص ۵۵ ذکر کنی جواز عقد الولی نکاح البهین)

حضور ﷺ نے فرمایا: کہ بیوہ عورت اپنے دلی سے خود اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اور کنواری سے اجازت طلب کی جائے اور خاموشی اس کی اجازت ہے۔ ابو حاتم نے کہا کہ حضور ﷺ کا ارشاد بیوہ اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ یہ نسبت دلی کے اس کے زیادہ اختیار رکھتی ہے کہ کسی شخص کو خاوند کے طور پر پسند کرے پھر کہے کہ میں فلاں کو پسند کرتی ہوں اور فلاں سے راضی نہیں ہوں۔ یہ مراد نہیں کہ نکاح کا عقد ان بیوگان کے سپرد کر دیا گیا ہے اور اولیاء کو کوئی اختیار نہیں رہا۔

### لمحہ فکریہ

معلوم ہوتا چاہیے کہ ازروئے شرع شریف کنواری اور غیر کنواری دونوں عورتوں سے بوقت نکاح اذن طلب کرنا چاہیے۔ اس کے بغیر عقد درست نہ ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے اولیاء کا کوئی دخل نہیں رہا جس طرح ان کے اذن اختیار کا ذکر احادیث میں موجود ہے اسی طرح والدین کی عزت و تکریم کا بھی حکم موجود ہے۔ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو کہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو تو بیٹے کو اس کی تعمیل کرنا چاہیے جبکہ باپ متقی اور دین دار ہو۔ جو عورت اپنی مرضی کرتی ہے اور والدین، بہن بھائیوں اور دیگر اولیاء کا قطعاً کہا نہیں جاتی، نکاح تو اس کا ہو جائے گا مگر والدین کی نافرمانی کا وہب ضرور لگے گا۔ بے عزتی ہوگی۔ اس لئے ابو حاتم نے جو معنی بیان کیا ہے وہ حق کے بہت قریب ہے۔

فذكرته لمعوض فقال سألت زهري عن الرجل يتزوج بغير ولي قال ان كان كفوا لم يفرق بينها.

(مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۹۶ باب النکاح بغیر ولی)

میں نے معمر سے عرض کیا انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب زہری سے ایسے مرد کے متعلق پوچھا جو دلی کے بغیر شادی کرتا ہے۔ (اس کا کیا حکم ہے؟) فرمانے لگے اگر کفو میں شادی کی ہے تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہ کی جائے۔

جناب شعبہ سے اور وہ جناب مصعب سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں نے مولیٰ ابن عبد اللہ بن یزید سے پوچھا۔ انہوں نے کہا کہ دلی کے بغیر (غیر کنواری) عورت کا شادی کر لینا جائز ہے۔ ابو سلمیٰ بن عبد الرحمن کہتے ہیں کہ ایک عورت حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میرے بیٹے کے بچانے مجھے پیغام نکاح بھیجا جس کو میرے ابا جان نے رد کر دیا اور میری کہیں اور شادی کر دی حالانکہ میں وہاں نہیں چاہتی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اس کے والد کو بلاؤ وہ آیا تو آپ نے اس معاملہ میں اس سے گفتگو فرمائی۔ اس نے عرض کیا میں نے ہی اس کا نکاح کیا ہے لیکن میں نے اس کی بہر حال خیر

عن شعبه عن مصعب قال سألت مولیٰ ابن عبد الله ابن یزید فقال یجوز فی المرأة تزوج بغير ولی. عن ابی سلمیٰ بن عبد الرحمن قال جاءت امرأة الی النبی ﷺ فقالت یا رسول الله ان عم ولدی خطبني فرده ابی وزوجنی وانا کرهت قال فدعنی اباه فساله عن ذالک فقال الی انکحها ولم الوها غیرا فقال رسول الله ﷺ لانکاح اذھی فانکحی من شئت.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۳۳ حصہ دوم کن اجاز بغیر ولی)

خواہی کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: یہ کوئی نکاح نہیں۔ اے عورت! تو جا اور جس سے تو چاہتی ہے نکاح کر لے۔

ان چند احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنی چاہیے۔ ”مبسوط“ کی تفصیلی تحریر سے مسلک احناف کی روز روشن کی طرح وضاحت ہو گئی ہے۔

### کفو کی بحث

مذکورہ روایات و احادیث سے یہ ثابت ہے کہ عورت کا نکاح اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ اس بارے میں خود مختار ہے لیکن اگر عورت اپنی مرضی سے غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے تو کیا ولی کو اس پر اعتراض کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور اگر ولی اس ”غیر کفو“ میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرانا چاہے تو شریعت اس کی کہاں تک مدد کرتی ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ قماز عرقیہ ہے اس لئے ہم اس کی تفصیل اور تحقیق ذکر کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ”کفو“ کی تعریف پیش خدمت ہے۔

والکفو النظیر والمساوی ومنہ الکفایۃ فی النکاح وهو ان یکون الزوج مساوی للمراۃ فی حسبہا ودینہا ونسبہا وبتہا وغیر ذالک وتکافو لشیان تمانثلا۔ (لسان العرب للرحمہ جمال الدین ابن منظور مصری ج ۱ ص ۱۳۹ مطبوعہ بیروت)

مساوی اور مثل کو ”کفو“ کہتے ہیں اور اسی سے نکاح میں کفو ہونا بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے ساتھ حسب، دین، نسب اور رہائش وغیرہ میں ہم پلہ ہو۔ دو چیزیں جب ایک دوسرے کی مثل ہوں تو اس کو ”تکافو“ کہتے ہیں۔

کفو کے معنی شرعاً یہ ہیں کہ مذہب، نسب یا پیشہ یا چال چلن میں ایسی کمی ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے باعث تنگ و عار ہو نہ کہ بعض جاہلانہ خیالات پر بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنی قوم (ہم قوم) کو اپنا کفو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے کو اگر چنانچہ سے کسی بات میں کم نہ ہو غیر کفو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ نہیں جیسا کہ شیخ صدیقیؒ نے فاروقی کو اپنا کفو نہ جانے یا سید شیخ صدیقیؒ نے فاروقی یا قریش کو اپنا کفو نہ سمجھے۔ حالانکہ حدیث میں آچکا ہے قریش بعضہم اکفاء بعض۔ ردالمحتار میں ہے۔ فلو تزوجت ہاشمیۃ قرشیۃ غیر ہاشمی لم یرد عقدہا۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ حصہ دوم)

قارئین کرام! صاحب لسان العرب نے ”کفو“ کے جو معنی بیان کئے ہیں وہ فقیر، مساوی بطور حسب و نسب اور دین و رہائش کے ہیں اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے کفو کے شرعی معنی یہ بتائے ہیں۔ مذہب، نسب، پیشہ اور چال چلن میں برابر ہونا۔ اگر ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ پائے جو ولی کے لئے باعث شرم اور تنگ و عار ہو تو نکاح جائز ہے۔ اسی طرح بد دین، گھٹیا نسب والا، بد معاش وغیرہ یہ وہ امور ہیں جو ولی کے لئے باعث تنگ و عار ہیں لہذا اگر کوئی عورت ان باتوں کی پرواہ کے بغیر کسی سے نکاح کر لیتی ہے تو ولی اعتراض کا حق رکھتا ہے لہذا وہ قاضی (جج) کے ہاں درخواست دے کہ نکاح فسخ کر دیا جاسکے۔ اس موضوع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے چند جامع باتیں ذکر فرمائیں۔ ان کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

(کیا ولی کی اجازت سے عورت غیر کفو میں نکاح کر سکتی ہے؟) حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کا نکاح اس کی رضا مندی سے کہیں کر دیا۔ اس کے اولیاء نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ درج کر دیا۔ انہوں نے اس نکاح کو جائز قرار دے دیا۔ اس میں یہ دلیل ہے کہ جب کوئی عورت اپنا نکاح خود کرے یا غیر ولی کو اپنا نکاح کرانے کے متعلق کہے، اس نے کر دیا تو یہ نکاح جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا اسی روایت پر عمل ہے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا غیر

کنواری اور جب اس نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح جائز ہے۔ خواہ اس کا خاوند اس کے نکاح کا ہوا یا نہ ہو یہ نکاح صحیح ہے البتہ اگر اس کا خاوند نکاح کا نہیں ہے تو اس عورت کے اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا حق ہے اور حسن رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ اگر اس کا خاوند اس کا نکاح ہے تو نکاح جائز ہے اور اگر نکاح نہیں ہے تو یہ نکاح ناجائز نہیں۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے پہلا قول یہ تھا کہ اگر عورت کا دلی ہو تو وہ از خود اپنا نکاح نکاح کفو میں کرے تو جائز در نہ نہیں۔ اس کے بعد امام ابو یوسف نے اس قول سے بھی رجوع کر لیا اور کہا عورت کا از خود نکاح کرنا صحیح ہے خواہ نکاح کفو میں کرے یا غیر نکاح کفو میں۔ امام طحاوی نے امام ابو یوسف کا قول اس طرح ذکر کیا ہے۔ اگر زوج نکاح کفو میں ہے تو قاضی دلی کو حکم دے کہ وہ عقد کی اجازت دے دے۔ اگر دلی نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہے اور اگر دلی نے اجازت نہیں دی تو عقد نہیں ہوگا اور قاضی کی اجازت سے جائز ہو جائے گا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ اگر عورت نے از خود نکاح کیا تو وہ دلی کی اجازت پر موقوف ہے۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز در نہ نہیں خواہ یہ نکاح کفو میں ہو یا غیر نکاح کفو میں ہو۔ البتہ اگر نکاح کفو میں نکاح کیا اور دلی کی اجازت نہ دے تو قاضی دوبارہ عقد کر سکتا ہے۔ (المسعودی ج ۵ ص ۱۰۱ باب النکاح بغیر دلی مبطوع مصر)

مذکورہ حوالہ سے ثابت ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عورت خود نکاح کرے یا غیر دلی کو دیکل بنا کر اس کے ذریعہ کہیں نکاح کرے۔ دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے پھر یہ نکاح کفو میں ہو یا غیر نکاح کفو میں ہوا جائز پھر بھی ہے لیکن اگر غیر نکاح کفو میں عورت نے نکاح کیا تو اس کے اولیاء باپ 'دادا' بھائی 'پچا' وغیرہ کو اعتراض کا حق ہے لہذا وہ قاضی سے درخواست کرے کہ یہ نکاح صحیح کر دیا جاسکے۔

امام ابو یوسف کا آخری قول (فیصلہ) یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں نکاح درست ہے لیکن اگر غیر نکاح کفو میں کیا تو قاضی اس کے دلی کو حکم دے گا کہ نکاح کے جائز ہونے کا اعلان کر دے۔ اگر اس نے ایسا کر دیا تو نکاح جائز ہو جائے گا اور اگر دلی ایسا نہیں کرتا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بلکہ قاضی کی اجازت سے جائز رہے گا۔ گویا امام ابو یوسف کے نزدیک عورت کا نکاح اس وقت ناجائز ہوگا جب غیر نکاح کفو میں کیا ہو اور ایسا کرنا اس کے دلی کے لئے ننگ و عار کا باعث ہو اور دلی راضی نہ ہو۔ گویا امام ابو یوسف اور امام اعظم ابو حنیفہ تقریباً اس بارے میں متفق ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مذہب بالآخر یہی قرار پاتا ہے البتہ امام حسن بن زیاد ذرا مختلف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت دلی کی اجازت کے بغیر غیر نکاح کفو میں نکاح کرتی ہے تو ناجائز اور نکاح کفو میں کرتی ہے تو جائز ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ اگر دلی کی اجازت کے ساتھ بھی عورت غیر نکاح کفو میں نکاح کرے تب بھی امام حسن بن زیاد کے نزدیک نکاح نہیں ہوگا۔ ان کا یہ قول احتیاط پر مبنی ہے کیونکہ ہر آدمی قاضی کی عدالت میں جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور قاضی بھی بعض عادل نہیں ہوتے۔

### امام شافعی کا مذہب اور ان کے دلائل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول ہے کہ عورت کا از خود نکاح کرنا باطل ہے اور عورت کا اپنے آپ کا سوا نکاح اصلاً منع نہیں ہوتا خواہ اپنا کرے، اپنی بیٹی کا کرے، اپنی لونڈی کا کرے یا کسی شخص کو اپنے نکاح کا دیکل مقرر کرے۔ جن فقہاء کرام (امام شافعی وغیرہ) نے نکاح صحیح ہونے کے لئے دلی کی شرط لگائی ہے۔ ان کا قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال ہے "فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجھن اور عورتوں کو اپنے خاوندوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع نہ کرو"۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بغیر دلی نکاح جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دلی کو منع کرنے سے منع فرمایا ہے اور دلی کو نکاح سے منع کرنا اس وقت متحقق ہوگا جب نکاح کا معاملہ دلی کے اختیار میں ہو اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: "ایسا امرۃ نکحت بغیر اذن ولہا فکھا باطل باطل باطل یعنی جو

عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے۔ تو اس کو مہر دینا ہوگا نہ کم نہ زیادہ اور یہ جسم کو حلال استعمال کرنے کا معاوضہ ہے اور اگر وہ بھڑکا کر جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس کا سلطان ولی ہے اور حدیث مشہور میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”لا نکاح الا بولی“ یعنی ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔“ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نکاح میں چار امور نہ ہوں، وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی اور دو گواہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ عورت کسی عورت کا اور نہ ہی اپنا نکاح کرے۔ صرف زنا کرنے والی عورت ہی اپنا عقد خود کرتی ہے (یعنی متحد) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نکاح کی تقریب میں شریک ہوتیں اور نکاح کا پیغام دیتیں۔ فرماتی تھیں عقد کرو کیونکہ عورتیں عقد نہیں کرتیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں اپنے قصور فطری کی بنا پر عقد نہیں کر سکتیں کیونکہ نکاح ایک عقد عظیم ہے۔ اس کے مقاصد بہت بلند ہیں اور اس کی قدر و منزلت بہت زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقود کے برخلاف شریعت نے نکاح میں دو گواہوں کی شرط عائد کی ہے اور اس کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے نکاح کے معاملہ کا اختیار مردوں کو دیا جن کی عقل اور رائے عورتوں کی نسبت کامل اور پختہ ہوتی ہے کیونکہ از روئے حدیث عورتوں کا دین، ان کی عقل ناقص ہوتی ہے اور عورتیں اپنی عقل میں کمی کی وجہ سے صغیرہ کے قائم مقام ہیں۔ اس لئے امام محمد نے فرمایا کہ عورت کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہے جس طرح صغیرہ کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور امام شافعی کے مذہب میں عورت کا کیا ہوا نکاح اصلاً منقذ نہیں ہوتا جس طرح ان کے نزدیک نابالغ کا تصرف اصلاً معتبر نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے۔ اس پر عورت کے اولیاء کو اعتراض کا حق ہے۔ اگر عورت اس عقد کے تصرف میں خود مختار ہوتی تو اس کے عقد پر اعتراض کا حق نہ تھا۔ جس طرح مرد کے کئے ہوئے عقد پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہوتا نیز عورت کو حق ہے کہ وہ ولی سے اپنے نکاح کا مطالبہ کرے اگر وہ خود مختار ہوتی تو ایسا نہ ہوتا اور عورت کے ناقص العقل ہونے کی بنا پر عقد نکاح کے ارتقاء یعنی طلاق کا اختیار عورت کو نہیں دیا گیا بلکہ یہ معاملہ کلیتہاً مرد کے اختیار میں ہے۔ (الموطا ج ۵ ص ۱۰۱۱ باب النکاح بغیر ولی مطبوعہ بیروت)

عبارت مذکورہ میں علامہ سرحدی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اپنے مسلک کی تائید میں جو دلائل پیش کئے وہ تقریباً ۹ عدد ہیں جن سے وہ ثابت فرماتے ہیں کہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر نہیں ہوتا۔ ان دلائل کو مختصر طور پر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں:

- (۱) آیت کریمہ ولا تعضلوهن ان ینکحن ازواجہن۔
- (۲) ایضا امر القلیخ۔ جو عورت ولی کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے۔ (الحدیث)
- (۳) لا نکاح الا بولی۔ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ (الحدیث)
- (۴) جس عورت میں چار چیزیں نہ پائی جائیں وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی کی اجازت، دو گواہ۔ (الحدیث)
- (۵) عورت نہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ کسی کا کر سکتی ہے۔ ورنہ وہ متعہ شمار ہوگا۔
- (۶) عورت ناقص العقل والدین ہے لہذا وہ نابالغ کے حکم میں ہے اس لئے دونوں کا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا۔
- (۷) غیر کفو میں عورت کے نکاح کرنے پر ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہونا بتلاتا ہے کہ عورت خود مختار نہیں ہے۔
- (۸) عورت اپنا نکاح کرانے کے لئے ولی سے مطالبہ کر سکتی ہے۔ جو اس کے خود مختار ہونے کی نفی کرتا ہے۔
- (۹) ناقص العقل ہونے کی وجہ سے اسے طلاق دینے کا اختیار نہیں سونپا گیا۔

یہ ہیں وہ دلائل کہ جن کی وجہ سے امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ دو دیگر حضرات یہ کہتے ہیں کہ عورت خواہ باکرہ ہو خواہ شیعہ، اذن ولی کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر کرتی ہے تو نکاح باطل ہوگا۔

## مذکورہ دلائل کے جوابات اور مسلک احناف کے دلائل

جو فقہاء کرام ولی کے بغیر عورت کا نکاح کیا ہوا جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لا جناح علیہن فیما فعلن فی انفسہن یعنی عورتوں پر کوئی گناہ نہیں اس بقصر میں جو انہوں نے اپنے بارے میں کیا۔"۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے: "حتی تنکح زوجاً غیرہ یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے۔" ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے نفس (عقد) کی نسبت عورتوں کی طرف فرمائی اور انہیں اس کا قائل بنایا۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ اپنا نکاح کرنے میں خود مختار ہے۔ "لا تعصوا لہن ان ینکحن ازواجہن" کا جواب یہ ہے کہ ان عورتوں کو کسی طور پر منع نہ کر دو۔ بایں طور کہ ان کو گھروں میں بند کر دیا جائے اور نکاح کرنے سے روک دیا جائے۔ اس آیت میں عورت کے اولیاء کو خطاب نہیں بلکہ ان کے سابق شوہر یا صاحب ہیں کیونکہ آیت کا ابتدائی حصہ "واذا طلقتم النساء جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو"۔ بتاتا ہے کہ خطاب شوہروں کو ہو رہا ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس نے اپنی عدت مکمل کر لی تو اب اس کے سابق شوہر کو یہ جائز نہیں کہ وہ اس عورت کو کسی اور مرد سے شادی کرنے سے منع کرے۔ احادیث سے استدلال کا ہذا مطلقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ایم" اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ اختیار رکھنے والی ہے اور "ایم" وہ عورت ہے جس کا خاوند نہ ہو۔ وہ خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس لفظ کا اہل لغت نے یہی معنی کیا ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ انہوں نے کہا کہ "ایم" عورتوں میں سے ایسی عورت ہے۔ جیسا مردوں میں سے "اعذب" ہے۔ (اعذب کا معنی تنہا بیوی کے بغیر) البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ "ایم" سے مراد بیوہ بیٹے ہیں اور ہم نے "شرح المجامع" میں اس کا بیان کر دیا ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: "لیس لسلولی مالم یلب مراد بیوہ بیٹے ہیں اور ہم نے "شرح المجامع" میں اس کا بیان کر دیا ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: "لیس لسلولی مالم یلب" امیر نکاح کے مقابلہ میں بیوی پر ولی کا حکم لاہو نہیں ہوگا" اور خضاع نامی عورت نے عورتوں کو نکالنے کے لیے رسول کریم ﷺ کے سامنے کہا: "لیس الی الاہاء من امور بنا تنہن شیء" بیٹھوں کے بارے میں ان کے باپ دادوں کو اختیار نہیں ہے" اور جب رسول کریم ﷺ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو پیغام نکاح بھیجا تو انہوں نے یہ عذر پیش کیا کہ اس وقت ان کے اولیاء موجود نہیں ہیں۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے اولیاء میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں جو میرے ساتھ حیرے نکاح کرنے میں ناخوش ہو۔ عمرو کثر سے ہوا اور حضور ﷺ کے ساتھ اپنی ماں کا نکاح کر دیا۔ آپ نے یہ حکم عمر و ابن ابی سلمہ کو دیا تھا اور ان کی عمر اس وقت سات سال تھی۔ حضرت عمر و حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ بغیر ولی نکاح جائز ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بیٹی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بنت عبد الرحمن کا نکاح منذر بن زبیر سے کرایا حالانکہ اس وقت عبد الرحمن گھر موجود نہ تھے۔ جب وہ واپس گھر آئے تو انہوں نے شکایت کیا کہ مجھے قصص کی غیر موجودگی میں اور پوچھے بغیر اس کا نکاح کیا جاسکتا ہے؟ حضرت عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا منذر کو ناپسند کرتے ہو؟ قسم بخدا! تم خود بھی اس کے ساتھ اپنی بیٹی کا معاملہ کر دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ سے جو اس کے برخلاف احادیث مروی ہیں وہ غیر صحیح ہیں کیونکہ جب کسی راوی کا قصویٰ اس کی روایت کے خلاف ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ روایت ضعیف ہے اور تحقیق کی حد ثبوت کا دار و مدار نہری کی پر ہے اور نہری ولی کی شرائط کا انکار کرتے ہیں اور ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ بالفرض اگر یہ روایت "لا نسکح الا بولی" کی تفسیر نکاح نہیں" صحیح ہو تو یہ لوڈی پر محمول ہوگی کیونکہ لوڈی کا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح درست نہیں یا مستبرہ یا مجنونہ پر محمول ہے کیونکہ ولی کی اجازت کے بغیر ان کا نکاح بھی صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں جس قدر احادیث بیان کی گئی ہیں۔ ان سب کا یہی مغل ہے یا پھر یہ حدیث استحباب پر محمول ہے۔ یعنی مستحب یہ ہے کہ کوئی عورت از خود ولی کے بغیر نکاح نہ کرے۔ کیونکہ یہ خالص عورت کا حق ہے اور نکاح کے سوا کسی اور معاملہ میں عورت کو اس کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس عقد میں اس کا تصرف اس طرح نافذ

ہوگا جیسا کہ مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور اگر عورت کے ناقص العقل ہونے کا اس کے عقد میں دخل ہوتا تو اس وجہ سے اس کا کیا ہوا نکاح درست نہ ہوتا اور اس کا خاوند کو اختیار کرنا اور نکاح کا اقرار بھی صحیح نہ ہوتا اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو اس کا اقرار نکاح صحیح نہ ہوتا اور ولی کے تصرف میں عورت کی رضا مندی شرعاً معتبر ہوتی اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی اس کی رضا مندی کا اعتبار نہ ہوتا۔ اگر عورت اپنے ولی سے نکاح کا مطالبہ کرے تو ولی پر اس کا نکاح کرنا واجب ہے اور اگر وہ بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو یہ مطالبہ پورا کرنا واجب نہ ہوگا۔ ولی سے نکاح کا مطالبہ بھی اس لئے ہے کہ عورت اگر بغیر ولی کے از خود نکاح کرے تو یہ اس کی روایتی شرم و حیا اور تہذیب کے خلاف ہے اور اس کو معاشرہ میں معیوب سمجھا جاتا ہے۔ تاہم وہ اگر اپنا عقد خود کر لے تو یہ شرعاً درست اور نافذ العمل ہوگا۔ البتہ اگر عورت بغیر کفو کے نکاح کرے تو اس سے اس کے اولیاء کو ضرر اور عار لاحق ہوگی۔ چنانچہ دفع ضرر کے لئے ان کو اس عقد پر اعتراض کا حق دیا گیا جیسا کہ شفیق کو دفع ضرر کی وجہ سے شفعہ کا حق دیا گیا اور کیونکہ طلب کفو حق اولیاء کے لئے ہے تو نہ فرض کیا جائے گا ان کے حق کو ماسقط کرنے پر اور یہ منع نہیں کرتا عقد کے اصل وجود کو اس کے نفس کے حق میں مثل شریکین میں سے ایک شریک کے کہ جب اس نے مکاتب بنایا غلام کو تو دوسرے کے لئے حق حاصل ہے کہ اس کو اپنے نفس پر سے ضرر دور کرنے کے لئے فسخ کر دے۔ (مبسوط نسخی، ج ۵ ص ۱۲۱ باب النکاح بغیر ولی)

قارئین کرام! صاحب مبسوط علامہ نسخی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام دلائل کا بھرپور طریقہ سے جواب دیا جو امام شافعی اور ان کے ہم نوا اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ان جوابات کے ساتھ ساتھ علامہ موصوف نے مسلک احناف پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بھی آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ ان کا پھر سے ذکر کرنا باعث طولالت ہوگا۔ صرف ان تمام دلائل کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

شافعی المسلک حضرات عورت کو اپنا نکاح از خود کرنے کا اختیار نہیں دیتے۔ اگر کسی عورت نے ولی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو ان کے نزدیک وہ باطل ہے۔ احناف کے نزدیک ہر قسم کی عورت (باکرہ، شیبہ، بالغہ) اگر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح درست ہے۔ اس کی پھر چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ اس نے اپنا نکاح اپنے کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق نہیں ہے اور اگر اعتراض کرے گا تو قاضی اس نکاح کو نافذ کر دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے اپنا نکاح غیر کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے کیونکہ اس کے لئے عار و ننگ کا سبب ہے لہذا وہ قاضی کے ذریعہ اس نکاح کو فسخ کر دے گا۔ اس بناء پر احناف کہتے ہیں کہ عورت کو اگرچہ نکاح کرنے کا اختیار ہے لیکن صورت ثانیہ میں لزوم نکاح ولی کی رضامندی پر موقوف ہے۔ مختصر یہ کہ شوافع حضرات عورت کے نکاح کا معاملہ ولی کے اختیار میں دیتے ہیں۔ مگر احناف باکرہ، بالغہ اور شیبہ کے نکاح کا معاملہ ولی کے ہاتھ میں نہیں دیتے۔ ہاں عدم کفوی صورت میں ولی کو حق دیتے ہیں کہ وہ قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ کر دے گا۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ کفو کا مسئلہ برحق ہے اور کچھ لوگ ایسے بھی منظر عام پر آئے ہیں جو شوافع اور احناف کے مسلک کے خلاف ایک تیسرا مذہب پیش کرتے ہیں۔ ان کے دماغ میں کچھ فتور ہے یا وہ اپنی ڈیڑھ ایٹھ کی الگ مسجد بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کفو (خاندان) کی کوئی اہمیت ہی نہیں بلکہ یہاں تک کہہ گئے کہ سید زاروں کا نکاح غیر سید سے مطلقاً جائز ہے لہذا ولی کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس پر اعتراض کرے جیسا کہ اس دور کے سنے مجتہد "مولانا غلام رسول سعیدی" کا مسلک ہے۔ انہوں نے اسلاف کی عبارتوں کو توڑ موڑ کر اپنی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی اور حنفی کہلانے کے باوجود احناف کی مخالفت کی۔ "صحیح مسلم" کی شرح میں کتاب الرضاع کے تحت ایک عنوان یہ بائندھا۔

**مسئلہ کفایت پر مصنف (مولانا غلام رسول سعیدی) کا موقف**

کفایت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن مجید، احادیث، آثار اور مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال

سے استدلال کیا ہے۔ قرآن مجید، احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔ حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، عمر بن عبد العزیز، سفیان ثوری، ابن سیرین، امام مالک اور فقہاء احناف میں سے امام ابو الحسن کوفی، امام ابو بکر جصاص اور مشائخ عراق کا یہی مسلک ہے اور یہی حق اور صواب ہے۔ امام شافعی اور جمہور فقہاء احناف اور امام احمد کا مختار قول یہی ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے اور بعض ضعیف الاسناد احادیث اور آثار سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ (شرح صحیح مسلم از مولانا غلام رسول سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

قارئین گرام! ہذا ذکرہ اقتباس اور اس کے عنوان کو بار بار پڑھیں تو اس کے پڑھنے سے آپ کو دو نقاط نظر آئیں گے۔ اس لئے سب سے پہلی بات ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس شارح کو ”حنفی“ ہونے پر ناز ہے۔ اب ہم مولانا سعیدی صاحب کے اقتباس کے دو نقاط کی طرف آتے ہیں۔

نقطہ اول: نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔ یہی حق و صواب ہے۔ قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار اسی کی تائید کرتے ہیں۔  
نقطہ دوم: امام شافعی اور جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مختار قول یہ ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔ اس نظریہ کی جو احادیث تائید کرتی ہیں وہ ضعیف الاسناد ہیں۔

ان دونوں باتوں یا دعویٰ کا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی، جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مسلک حق و صواب نہیں کیونکہ اس کی تائید ضعیف الاسناد احادیث سے ہوتی ہے اور اس کے خلاف کی تائید قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار سے ہوتی ہے۔ مولانا غلام رسول سعیدی صاحب حنفی کہلانے کے باوجود اپنا موقف جمہور احناف کے خلاف اپناٹے ہوئے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ کفو کا اعتبار ہے۔ سعیدی حنفی کہتے ہیں میں بھی حنفی ہوں لیکن کفو کا اعتبار نہیں کرتے کیونکہ قرآن اور احادیث صحیحہ کفو کے معتبر ہونے کو نہیں مانتے۔ گویا کفو کا اعتبار کرنے والوں کو نہ قرآن سمجھ آیا اور نہ ہی احادیث صحیحہ نظر آئیں۔ لے دے کہ چند ضعیف الاسناد احادیث پر ان کا تکیہ ہے۔ دیکھو! میں نے قرآن سمجھا احادیث صحیحہ پڑھیں پڑھا نہیں۔ ان سے مجھے حق اور صواب جوا وہ یہی ہے کہ کفو کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

آئیے ہم پہلے یہ ذکر کر دیں کہ احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المبسوط“ میں ایک مستقل باب یا تدحاً ”باب الکفاءة“۔ اس باب کی ابتدا علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے کی۔ قال اعلم ان الکفاءة فی النکاح معتبرة۔ نکاح میں کفاءة کا اعتبار کیا گیا ہے۔ (ج ۵ ص ۲۱۲) ہر مسعودی صاحب کا یہ دعویٰ کہ کفاءة کے معتبر ہونے پر بعض ضعیف الاسناد احادیث دلالت کرتی ہیں یعنی کوئی صحیح حدیث اس موقف پر پیش نہیں کی جاسکتی تو یہ دعویٰ بھی سراسر غلط اور عدم تحقیق کا آئینہ دار ہے اور احناف کے نظریہ کو حق و صواب کے خلاف ثابت کرنے کی ایک بیگانہ کوشش ہے۔ چونکہ ایک حدیث بھی صحیح موجود ہو تو دعویٰ کی تکذیب کے لئے کافی ہوگی۔ اس لئے ہم بطور اختصار چند احادیث ہی ذکر کریں گے جن کی محنت کی تصریح کتاب احادیث میں موجود ہے۔

ان محمد بن عمرو بن علی بن ابی طالب  
حدیث عن ابیہ عن جدہ علی بن ابی طالب ان رسول  
اللہ ﷺ قال ثلاث با علی لا توخر وھن الصلوة  
اذا اتت والحجزة اذا حضرت والایم اذا وجدت  
کفوا۔ هذا حدیث غریب صحیح ولم یخر جاہ  
حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم  
ﷺ نے ارشاد فرمایا: تین باتوں میں اسے علی! تاخیر مت کرو  
نماز جب کہ اس کا وقت ہو جائے۔ جنازہ جب کہ حاضر ہو جائے  
اور بیوہ کے نکاح میں تاخیر نہ کرو جب کہ اس کو کنوئل جائے۔ یہ  
حدیث غریب صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔



امام ذہبی نے بھی اس حدیث کے بعد لکھا ”صحیح ہے“۔ گویا صاحب مستدرک حاکم اور ذہبی دونوں اس حدیث کو صحیح کہہ رہے ہیں۔ حاکم نے جو اس کے لئے ”غریب“ کا لفظ استعمال فرمایا۔ اس بارے میں اہل فن بخوبی جانتے ہیں کہ صحیح حدیث کے لئے غریب ہونا کوئی نقص پیدا نہیں کرتا یعنی یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث خبر مشہور یا متواتر بلکہ خبر واحد ہے لیکن اس کے صحیح ہونے میں کوئی شک اور کوئی اعتراض نہیں ہے۔

عن عائشة ام المؤمنين ان رسول الله ﷺ قال تخير والنظفكم فانكحوا لا كفء وانكحوا اليهم، هذا حديث صحيح ولم يخترجاه. (مستدرک ج ۲ ص ۱۶۳ کتاب النکاح تزوجوا للزود والود، مطبوعہ حیدرآباد)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے نظف کے لئے اچھے مقام کو اختیار کرو لہذا کفو میں نکاح کرو اور کفو والوں کو ہی نکاح کر کے دو۔ یہ حدیث صحیح ہے اور امام بخاری اور مسلم نے اس کی تخریج نہیں فرمائی۔

نوٹ: ان دونوں احادیث کو امام بیہقی نے ”سنن کبریٰ“ ج ۷ ص ۱۳۳ پر ذکر فرمایا اور ان پر کسی قسم کی کوئی جرح ذکر نہیں فرمائی جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں احادیث صحیح الاسناد ہیں۔

قال عمر لا ينبغي لذوات الاحساب تزوجهن الا من الاكفاء قال الشيخ وقد جعل الشافعي المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلا تضيع المودة نفسها فقال لا معنى لها اولى به من ان لا تزوج الا كفوا. (تبيين شريف ج ۷ ص ۱۳۳ باب اعتبار الكفاءة)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ اہل حسب عورتوں کو صرف کفو میں نکاح کرنا چاہیے۔ شیخ نے کہا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کو نکاح میں ولایت کی شرط کے معنی میں لیا ہے تاکہ عورت اپنی ذات کو ضائع نہ کر دے اور شیخ نے فرمایا کہ اس روایت کا بہترین معنی یہی ہو سکتا ہے کہ کوئی عورت کفو کے بغیر نکاح نہ کرے۔

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضها الكفاء لبعض والموالي بعضها اكفاء لبعض رواه البزار وفيه سليمان بن ابي الجون ولم اجد ذكره وبقية رجاله رجال صحيح. (معجم الزوائد ج ۴ ص ۷۵۵ باب الكفاءة)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: عرب آپس میں بعض بعض کے کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا اور اس کی سند میں سلیمان بن ابی الجون ہے۔ میں نے اس کا ذکر نہیں پایا اور اس کے باقی راوی صحیح راوی ہیں۔

(جب سلیمان سے آگے روایت کریں گے اور اس کے شیوخ سبھی ثقہ ہیں تو پھر اس کی روایت میں کوئی قباحت نہیں رہتی۔)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں حسب و نسب والی عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے سے ضرور روکوں گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی عورت غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر اس کا ولی اس بات کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو امام ان دونوں کے درمیان تفریق ڈال دے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ میں کفو کے

اخبرنا ابو حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب انه قال لا تمنع فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء قال محمد وبهذا اذا تزوجت المرأة غير كفو فرفعها وليها الى الامام فرق بينهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله.

(کتاب الاثار ج ۹۵ باب تزوج الاكفاء، مطبوعہ دائرة القرآن کراچی)

قال عمر رضي الله عنه ابن الخطاب لا تمنع

فروج ذوات الاحساب الامن الاكفاء۔  
 بغیر حسب و نسب والی عورتوں کو شادی کرنے سے ضرور روکوں گا۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۱۵۲ باب الکفاءة کتاب اسلامیہ بیروت)

عن الثوری قال لوان رجلا اتی قوما فقال انی  
 عربی فزوج الیهم فوجدوه مولی کان لہم ان  
 یردوا نکاحہ وان قال انا مولی فوجدوه نبطیا رد  
 النکاح۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۱۵۳)

لحمہ فکر

قارئین کرام! انور فرمائیں کہ نام نہاد مجتہد مولانا سعیدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ”کفو“ کا نکاح میں معتبر ہونا جن احادیث سے  
 ثابت ہے وہ ضعیف الاسناد ہیں۔ یہ وہ احادیث ہیں جن کو محدثین کرام نے صحیح کہا۔ ”کتاب الآثار“ کی روایت نے تو صراحۃً حضرت  
 عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان ذکر کیا کہ ذی حسب عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے میں ہم لازماً اور ہر صورت میں روکیں  
 گے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان نہ ہوتا۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی ہمارا مسلک  
 ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو ولی کو فسخ کرانے کا اختیار ہے لہذا احادیث  
 صحیحہ سے ثابت ہوا کہ کفو کا اعتبار ہے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو ”مصنف عبد الرزاق“ کی روایت میں نہ آتا کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو  
 عربی بتا کر کسی عربی عورت سے نکاح کیا پھر وہ غیر عربی نکلا تو کفو نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت کے اولیاء کو نکاح فسخ کرانے کا حق  
 ہے۔ مسئلہ کفو معتبر ہونے پر احناف کی بکثرت کتابیں شاہد ہیں جیسا کہ شامی، فتح القدیر اور بحر الرائق وغیرہ۔

امام بیہقی کی روایت اور اس سے بھونڈا استدلال

مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے ”شرح مسلم“ میں ج ۳ ص ۷۰ پر ایک واقعہ بحوالہ بیہقی نقل کیا۔ وہاں سیدہ زینب بنت جحش  
 کے نکاح کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ آپ نے زینب بنت جحش کا نکاح ایک غلام سے کرایا اور حسب و نسب کے سارے سہارے بدل  
 ڈالے لیکن کمال چالاکی سے امام بیہقی کا اس روایت کے بارے میں اپنا فیصلہ گول کر دیا گیا۔ امام بیہقی لکھتے ہیں ”وان کسان اسنادہ  
 لا تقوم بمثلہ حجة اگرچہ اس حدیث کی اسناد اس درجہ کی نہیں کہ ان سے حجت پکڑی جاسکے“۔ سعیدی صاحب کے اسی استدلال کو  
 صاحب فتح القدیر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بطور اعتراض نقل کر کے پھر اس کا رد فرمایا۔ ملاحظہ ہو:  
 اگر تم اعتراض کرو کہ حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کا نکاح باوجود قرہیہ ہونے کے اسامہ بن زید سے کر دیا حالانکہ  
 اسامہ قریشی نہیں تھے۔ اس کا جواب یہ ہے:

ان وقوع هذه ليس يستلزم تلک النساء  
 الصغیرة بل العلم محیط بان هن کثیرا خصوصا  
 بنت قیس کانت ثیبا کبیرة حین تزوجها اسامہ  
 وانما جاز لاسقاطهن حق الکفاءة هن واولیائهن  
 هذا۔ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۸ فی الکفاءة ص ۴۰)

اس واقعہ کا ہو جانا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ عورتیں صغیرہ  
 یعنی کم عمر تھیں بلکہ یقینی بات ہے کہ وہ سب بڑی تھیں۔ خاص کر  
 فاطمہ بنت قیس ثیبہ کبیرہ تھیں۔ جب ان سے حضرت اسامہ نے  
 شادی کی۔ اس نکاح کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان عورتوں نے خود  
 بھی اور ان کے اولیاء نے بھی کفو کے کفو نہ ہونے کا حق ساقط کر دیا تھا۔

معلوم ہوا کہ فقہائے احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے اور سعیدی صاحب نے خود ساختہ حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لئے فقہائے احناف کی عبارات کو توڑ موڑ کر پیش کیا جس سے وہ باور کرنا چاہتے ہیں کہ مسلک حنفی وہی ہے جو میرا ہے حالانکہ اس کا اور احناف کا مسلک بالکل جدا ہیں۔ اب ہم چند نمونے سعیدی صاحب کی عبارات سے پیش کرتے ہیں کہ جن کو انہوں نے اپنی تائید میں نقل کیا ہے۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ فضیلت صرف تقویٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ حدیث قرآن مجید کی اس آیت کے موافق ہے ”ان اکرمکم عند اللہ اتقکم“ تم میں سے جو شخص سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہے وہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز ہے۔ رسول کریم نے فرمایا: تم سب آدم علیہ السلام کی اولاد ہو۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں یہ دلائل مساوات پر دلالت کرتے ہیں اور فضیلت کا مدار عمل پر ہے۔ جو شخص عمل میں تاخیر کرتا ہے اس کا نسب اسے جلدی مرتبہ نہیں دلا سکتا۔ حضرت ابوطیبہ (تھام) نے بنو یامہ کی ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ اس کے گھر والوں نے اسے رشتہ دینے سے انکار کر دیا۔ نبی کریم نے فرمایا: ”وَجِوَا ابَا طَیْبَةَ لَا تَفْعَلُوهُ تَکُنْ فِی الْاَرْضِ فِیْ سَاسٍ کَبِیْرٍ فَقَالُوْا نَعَمْ وَکَرِهَتْهُ اَبُو طَیْبَةَ سَ شَادِیْ کَرُوْا بِیَا نَیْسٍ کَرُوْگَے تُوْزِیْنِ مِیْنِ بَیْتٍ بَڑا قَیْدَہ اور فساد پر یا ہوگا تو انہوں نے کہا ہم بخوشی ایسا کریں گے۔“ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے عرب کی ایک قوم میں نکاح کا پیغام بھیجا تو حضور ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان لوگوں سے کہو کہ رسول کریم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ مطلوبہ عورت کے ساتھ میری شادی کر دو۔ حضرت سلمان فارسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ انہوں نے قبول کر لیا اور نکاح کرنے کا پروگرام بنایا بعد میں کسی اور رکاوٹ کی وجہ سے نکاح نہ ہو سکا۔ علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا ہے یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے۔

(شرح صحیح مسلم اسعدی صاحب ج ۳ ص ۹۶۵)

قارئین کرام! اگر آپ کے پاس علامہ سرخسی کی تصنیف ”المبسوط“ ہو تو اس کو سامنے رکھیں اور تحریر بالا کو بھی سامنے رکھ کر دونوں کا موازنہ کریں۔ اس سے آپ کو دو دھ کا دودھ اور پانی کا پانی واضح ہو جائے گا۔ ایک نہیں کئی خیانتوں سے تحریر بالا مزین کی گئی اور پھر آخر میں بڑی بھولی بھالی صورت بنا کر لکھ دیا کہ ”علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے۔“ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی نے جو دلائل اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے ”مبسوط“ سے نقل کئے۔ علامہ سرخسی نے جہاں اپنا مسلک ذکر کیا ہے، وہ ان دلائل کا رد ہے۔ صاحب مبسوط نے عنوان یہ باندھا ہے۔ باب الاکفاء۔ اس کے بعد ابتدا یوں فرمائی۔ ان الکفاء۔ فی النکاح معتبرۃ من حیث النسب الا علی قول سفیان ثوری۔ اور اس کے بعد انہوں نے سفیان کے دلائل ذکر فرمائے۔ و حجتہ فی ذالک قوله علیہ السلام الناس سواسیۃ کاسنان المشط لا فضل لعربی علی عجمی۔ یعنی کفو کا نکاح میں اعتبار کیا گیا ہے۔ ہاں جناب سفیان ثوری کا قول ہے کہ کفو معتبر نہیں ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ اسی طرح سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے جناب سفیان ثوری کے وہ دلائل ذکر فرمائے جن کو وہ مسلک کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کا مسلک آپ بڑھ چکے ہیں۔ گویا کفو کے غیر معتبر ہونے کے تمام دلائل جناب سفیان ثوری کی طرف سے صاحب مبسوط نے ذکر فرمائے۔ ان دلائل کو سعیدی نے ذکر کرنے کے بعد لکھ دیا کہ علامہ سرخسی نے جو کچھ لکھا ہے یہ اسلامی تعلیمات کی روح ہے گویا سفیان ثوری کے وہ دلائل جو علامہ سرخسی کے مسلک کے خلاف ہیں۔ سعیدی صاحب نے انہیں اس رنگ میں پیش کیا کہ یہ خود علامہ سرخسی کا مسلک ہے۔ اس سے آپ حضرات بخوبی سمجھ چکے ہوں گے کہ یہ کیسا انداز استدلال ہے اور لوگوں کو دھوکہ میں رکھنے کی کیسی گستاخی اور تصنیفی سازش ہے؟ جناب سفیان ثوری کے دلائل ذکر

فرمانے کے بعد علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے جوابات یوں تحریر فرمائے:

وَحَجَّتْنَا فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَرِيشُ  
بَعْضُهُمْ أَكْفَاءُ لِبَعْضٍ بَطْنُ بَطْنٍ وَالْعَرَبُ بَعْضُهُمْ  
أَكْفَاءُ لِبَعْضٍ قَبِيلَةٌ بِقَبِيلَةٍ وَالْمَوَالِيُّ بَعْضُهُمْ أَكْفَاءُ  
لِبَعْضٍ رَجُلٌ بِرَجُلٍ وَفِي حَدِيثٍ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ  
أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَزُوجُ النِّسَاءَ إِلَّا  
الْأَوْلِيَاءُ وَلَا يَزُوجُنِ الْأَمَنَ الْأَكْفَاءُ وَمَا زَالَتِ الْكُفَاءُ  
مَطْلُوبَةً فِيمَا بَيْنَ الْعَرَبِ حَتَّى فِي الْقِتَالِ بَيَانُهُ فِي  
قِصَّةِ الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَسِرُوا يَوْمَ بَدْرٍ لِلْبُرَازِ عَنَةِ  
وَشَيْبَةَ وَالْوَلِيدِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ ثَلَاثَةٌ مِنْ قِيَانِ الْأَنْصَارِ  
فَقَالُوا لَهُمْ انْتَسِبُوا فَانْتَسَبُوا فَقَالُوا أَبْنَاءُ قَوْمٍ كَرَامٍ  
وَلَكِنَّا نُرِيدُ أَكْفَاءَ نَا مِنْ قَرِيشٍ فَارْجِعُوا إِلَى رَسُولِ  
اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ بِذَلِكَ فَقَالَ ﷺ  
صَلُّوا فَاْمَرُ حِمَزَةَ وَعَلِيًّا وَعَبِيدَةَ بْنِ الْحَارِثِ  
رَضَوَانَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ يَانِ يَخْرُجُوا إِلَيْهِمْ فَلَمَّا  
لَمْ يَنْتَكِرْ عَلَيْهِمْ طَلَبَ الْكُفَاءَ فِي الْقِتَالِ فَقَالُوا  
أُولَى وَهَذَا لَانَ السَّكَاحَ يَعْقِدُ لِلْعَمْرِ وَيَشْتَمِلُ عَلَى  
أَعْرَاضٍ وَمُقَاصِدٍ مِنَ الصَّحْبَةِ وَالْأَلْفَةِ وَالْعَشْرَةِ  
وَتَنَاسِيَسِ الْقَرَابَاتِ وَذَلِكَ لِأَيِّمِ الْإِيْنِ الْأَكْفَاءِ  
وَفِي أَصْلِ الْمَالِكِ عَلَى الْمَرْأَةِ نَوْعٌ ذَلَّةٌ وَفِيهِ إِشَارَةٌ  
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ السَّكَاحُ رَقٌّ فَلْيَنْظُرْ  
أَحَدُكُمْ إِنْ يَضَعُ كَرِيمَتَهُ وَإِذَا لَالَ النَّفْسَ حَرَامٌ قَالَ  
ﷺ لَيْسَ لِلْمَرْءِ أَنْ يَذُلَّ نَفْسَهُ وَانَّمَا جُوزَ  
مَاجُوزٌ مِنْهُ لِأَجْلِ الضَّرُورَةِ وَفِي اسْتِغْرَاشٍ مِنْ لَا  
يَكْفِيهَا زِيَادَةُ الذَّلِّ وَلَا ضَرُورَةٌ فِي هَذِهِ الزِّيَادَةِ  
فَلِهَذَا اعْتَبَرَتِ الْكُفَاءُ وَالْمُرَادُ مِنَ الْإِثَارِ النَّبِيُّ  
رَوَاهَا فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَبِهِ نَقُولُ أَنَّ الْبِقَاصِلَ فِي  
الْآخِرَةِ بِالْقُرْآنِ.

(ابن عمر بن الخطاب ج ۳ ص ۲۳ باب الاكفاء بطيبر بنان بيروت)

کفو کے معنی ہونے میں ہم احناف کی حجت و دلیل حضور  
ﷺ کا قول مبارک ہے: قریش بعض ان کے بعض کے کفو  
ہیں۔ قبیلہ بمقابلہ قبیلہ کے طور پر اور عرب ایک دوسرے کا کفو ہیں  
باتیار قبیلہ کے اور موالی کا اعتبار مرد کے ایک دوسرے کا کفو ہے اور  
حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ نبی کریم  
ﷺ نے فرمایا: خیر دار! عورتوں کی شادی ہرگز نہ کریں۔ کفایت  
الایمانی کریں اور کفو کے بغیر ان کی شادی ہرگز نہ کریں۔ کفایت  
عرب معاشرت میں ہر دور کے اندر مطلوب رہی حتیٰ کہ لڑائی میں  
بھی اس کا خیال رکھا جاتا تھا۔ اس کا بیان ابن عیینہ کے واقعہ  
سے ہوتا ہے جو غزوہ بدر میں کفار کی طرف سے میدان میں لڑنے  
کے لئے نکلے۔ یعنی عتبہ، شیبہ اور ولید۔ ان کے مقابلہ کے لئے تین  
انصاری نوجوان نکلے تو ان کفار نے کہا: ذرا اپنا نسب بیان کرو تو  
انصاری حضرات نے اپنا نسب بیان کیا تو کہنے لگے تم واقعی معزز قوم  
کے افراد ہو لیکن ہم اپنے کفو قریش میں سے چاہتے ہیں کہ ہمارے  
مقابلہ پر اتریں۔ یہ تینوں انصاری حضور ﷺ کے پاس  
واپس آ گئے اور اس بات کو عرض کیا۔ پس حضور ﷺ نے  
فرمایا ان کفار نے ٹھیک کہا ہے پھر آپ نے حضرت حمزہ، علی المرتضیٰ  
اور عبیدہ بن حارث کو ان کا مقابلہ کرنے کے لئے نکلے کا حکم دیا تو  
جب حضور ﷺ نے ان کفار کے مقابلہ کفو کا انکار نہ کیا جو  
لڑائی کے لئے انہوں نے طلب کیا تھا تو کفو کا اعتبار نکاح میں تو اس  
سے کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ نکاح عرب بھر کے لئے منعقد ہوتا ہے  
اور اس میں بہت سی اغراض اور بہت سے مقاصد ہوتے ہیں۔ مثلاً  
محبت، الفت، عشرت اور رشتہ داری کی بنیاد وغیرہ۔ اور یہ باتیں کفو  
کے درمیان ہی مکمل ہو سکتی ہیں اور عورت کا مالک ہونا اس میں  
در اصل ایک قسم کی عورت کے لئے ذلت ہے۔ اسی بات کی طرف  
حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا اور فرمایا کہ نکاح غلامی ہے لہذا  
تم میں سے ہر ایک کو خوب غور کرنا چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کو کہاں بیابنا  
چاہتا ہے اور اپنے آپ کو ذلیل کرنا حرام ہے۔ حضور ﷺ  
نے ارشاد فرمایا: مومن کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنے آپ کو ذلیل

کرے اور شریعت نے جو طریقہ اس بارے میں جائز قرار دیا وہ ضرورت کی خاطر ہے اور عورت کا کسی ایسے مرد کے ماتحت ہونا جو اس کا کفو نہ ہو زیادہ ذلت کا باعث ہوتا ہے۔ اس ذلت کی زیادتی کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ اس لئے کفویت کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ آثار جن کو جناب سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے ذکر فرمایا ان کا تعلق آخرت کے احکام کے ساتھ ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ آخرت میں فضیلت اور بڑائی کا مدار تقویٰ پر ہی ہے۔

### سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح کا جواز از روئے احادیث و آثار

”علامہ البیہقی روایت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھ پر وحی فرمائی تھی کہ میں اپنی دونوں صاحبزادیوں کا نکاح (یکے بعد دیگرے) حضرت عثمان سے کروں۔ (دوسری روایت علامہ البیہقی کی نقل کی ہے) جس میں مذکور ہے کہ ام کلثوم بنت علی المرتضیٰ کے عقد کا عمر فاروق کے ساتھ ہوا۔ ان دو حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد سعیدی صاحب نے یوں نتیجہ نکالا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور ورثاء کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے۔ صرف ولی اقرب کی رضا ضروری ہے اور یہ کہ لڑکی اور اس کا ولی اقرب راضی ہو تو سید زادی کا نکاح غیر کفو میں ہو سکتا ہے۔“ (شرح فتح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۷۵-۹۷۷)

اس قسم کی روایات و آثار لکھنے کے بعد سعیدی صاحب اپنا موقف بیان کرتے ہیں:

### مسئلہ کفویت میں مصنف کا موقف

”کفویت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن و احادیث اور آثار اور مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال سے استدلال کیا ہے۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔“

(شرح فتح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

”سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح“ اس عنوان کے تحت دو حدیثی واقعات جناب سعیدی صاحب نے نقل کئے۔ ایک کا تعلق حضور ﷺ کی دو صاحبزادیوں اور حضرت عثمان کے ساتھ ہے اور دوسرے کا تعلق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہے۔ ان دونوں رشتوں کے بعد سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ ”غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور ورثاء کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے اُلُفَّ“۔ گویا ان دونوں رشتوں میں سعیدی صاحب کے نزدیک کفو نہیں ہے۔ ان میں کفو کی نفی کرنا حدیث صحیحہ و صریح کی مخالفت ہے کیونکہ حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمایا کہ قریش بعض بعض کے کفو ہیں۔ اب ہم ان دونوں رشتوں کے طرفین کو دیکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا رشتہ ہے جس میں ایک طرف حضور ﷺ کی صاحبزادی ہے ان کا قریشی ہونا مسلم ہے اور دوسری طرف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کا بھی قریشی ہونا امر یقینی ہے تو اس رشتہ کو غیر کفو میں قرار دینا کوئی علمی خدمت ہے؟ دوسرا رشتہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جو قریشی ہیں اور اہل حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی قریشی ہیں۔ جب قریش ایک دوسرے کے کفو ہیں تو پھر اس رشتہ کو غیر کفو میں ہونا کس طرح درست قرار دیا جائے؟ لہذا عنوان جو باندھا تھا اس کے تحت جن احادیث و واقعات سے اس عنوان کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی وہ غلط اور فریب دہی پر مبنی ہے۔ ہاں ان احادیث کے نتیجے میں ایک بات سعیدی صاحب سے بے خیالی میں درست بھی

نفل گئی۔ وہ یہ کہ "دلی اقرب کی رضا مندی سے غیر کفو میں نکاح ہو سکتا ہے۔" اس کا صاف مطلب یہ کہ غیر کفو میں دلی اقرب کی رضا مندی کا اعتبار ہے۔ اگر دلی اقرب اس نکاح پر راضی نہ ہو تو وہ اسے فتح کر دیا سکتا ہے لیکن خود تہنہ نکالنے والے مصنف کا اپنا موقف یہ ہے کہ "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔" اس مطلق نفی اور عام انکار کا مطلب یہ ہے کہ کفو نکاح کے جواز کے لئے اور لزوم نکاح کے لئے کسی کے لئے بھی کفو کا ہونا شرط نہیں ہے اور سعیدی صاحب کا یہ مسلک امام ابوہریرہ کے مسلک کے خلاف ہے، اور پھر انہوں نے ہر دو عنوان قائم کر کے آل سادات کی بچیوں کے نام لے کر غیر کفو میں جواز نکاح کا عنوان باندھا اور پھر مذکورہ مثال سے غیر کفو میں نکاح کا عایت کرنا اور آخر میں کہنا کہ مصنف کا موقف یہ ہے کہ "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔" اس میں ایک تو امام ابوہریرہ کے مسلک کی مخالفت ہے۔ دوسرا اس میں بے ادبی کا پہلو بھی نکلتا ہے۔ اس لئے میں نے یہ دوسری مثال پیش کی ہے کہ احادیث سے جن دو نکاحوں کا ذکر کیا گیا ان کو غیر کفو میں ہونا قرار دینا اور ان سے تنبیہ اور آخر میں اپنا موقف بیان کرنا کہ نکاح میں اصلاً کفو کا اعتبار نہیں اس میں جو خیانت کی گئی وہ ہر انصاف کرنے والے مسلمان پر عیاں ہے۔ اور حضرت سعیدی صاحب نے فقہاء ابوہریرہ کے مذاہب بیان کرتے ہوئے "شرح صحیح مسلم" ص ۹۹ ج ۳ پر لکھا ہے "مجموع علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے" بلکہ سب کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان سے یہی واضح ہوتا ہے کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا اعتبار کیا گیا ہے۔

نوٹ: سعیدی صاحب نے "شرح صحیح مسلم" ج ۳ ص ۹۸ پر ایک عنوان باندھا "نوادر کی روایت سے غیر کفو میں نکاح کے بطلان پر استدلال کی تحقیق"۔ علامہ شامی کا قول نقل کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفو کا اعتبار ہے اور حسن کی روایت سے ہے کہ کفو نکاح کی صحت کی شرط ہے اور یہی مفتی ہے۔ بہر چند کہ ظاہر الروایۃ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں لیکن نوادر کی روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے اس میں صحت نکاح کے لئے کفو کی شرط ہے۔

قارئین کرام! غور فرمائیں۔ شامی کی عبارت منقولہ یہ ہے "ظاہر الروایۃ کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفو کا اعتبار ہے"۔ مگویا لزوم نکاح کے لئے کفو کے ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ پھر خود تہنہ نکالا کہ "بہر چند کہ ظاہر الروایۃ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں ہے"۔ حالانکہ یہی سعیدی صاحب ص ۹۹ پر لکھ چکے ہیں "مجموع علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے۔" اس سے واضح ہوا کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا ہونا صرف معتبر ہی نہیں بلکہ شرط ہے۔ بہر صورت کفو خواہ لزوم نکاح کے لئے شرط ہو یا بروایت حسن بن زیاد صحت نکاح کے لئے شرط ہو۔ کفو کے نام معتبر ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کفو کا اصلاً معتبر نہ ہونا صرف اور صرف سعیدی صاحب کا اجتہاد ہے۔ اس لئے اگر ہم ان کی ساری بحث کا خلاصہ یوں بیان کریں تو درست ہو گا وہ یہ کہ سید زادی کا غیر سید سے نکاح بہر طور جائز ہے کیونکہ نکاح میں ان کے نزدیک کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔ مگویا لزوم نکاح اور صحت نکاح دونوں تحقق ہو گئے۔ یہ مسلک امام ابوہریرہ کے مسلک کے بالکل خلاف ہے لہذا بالکل غلط ہے۔

نہ جائے رفعت نہ یائے ماندن

سعیدی صاحب نے حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کی تردید ظاہر الروایۃ سے کی اور ظاہر الروایۃ کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ شامی اور دوسرے مشائخ کے بارے میں یوں تنقید کی کہ ظاہر الروایۃ کے مقابلہ میں نوادر کی روایت پر فتویٰ دینا یعنی حسن ابن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر فتویٰ دینا اصول کے خلاف ہے اور صحیح نہیں ہے۔ "شرح صحیح مسلم" ج ۳ ص ۹۸ پر لکھا ہے کہ امام شامی نے خود "رواۃ الکثیر" ج ۱ ص ۱۱ پر لکھا ہے۔ الفسوی اذا اختلفت کماں الترجیع بظاہر الروایۃ۔ یعنی کسی فتویٰ کا جب ظاہر الروایۃ سے تعارض آجائے تو ترجیح ظاہر الروایۃ کو ہوتی ہے نیز علامہ شامی نے لکھا ہے کہ غیر ظاہر الروایۃ وہ کتابیں ہیں کہ جن کے بارے میں یہ بحث سے ثابت نہیں ہو سکا کہ یہ امام محمد کی تصنیف ہیں یا وہ امام محمد کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ حسن بن زیاد کی تصنیف ہیں۔

سعیدی صاحب کے مذکورہ کلام کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علامہ شامی اور دوسرے مشائخ نے جو ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ یہ اصول کے خلاف ہے۔ پھر اپنا مؤقف جو لکھا ”یعنی نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔“ یہ بھی ظاہر الروایۃ کے بالکل خلاف ہے۔ اب سوچنے کا مقام ہے کہ علامہ شامی وغیرہ اگر بقول سعیدی صاحب ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیں تو وہ اصول کے خلاف ہو اور جب اپنی باری آئے اور ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف پیش کریں تو یہ عین اصول کے مطابق ہو؟ بریں عقل و دانش بیاہد گریست۔ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی صاحب نے شامی کا رد کرنے کے لئے ظاہر الروایۃ کی اہمیت بیان کی۔ اس میں نہ تو وہ شامی کے معتقد اور نہ ہی ظاہر الروایۃ کے پابند ہیں۔ اگر علامہ شامی کے معتقد ہوتے تو انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”رد المحتار“ کے مقدمہ ص ۷۷ میں علامہ سرخسی کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

و اعلم ان من كتب مسائل الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتمد في نقل المذهب شرحه جماعة من مشايخ منهم شمس الانمة السرخسي وهو المشهور بمسوط السرخسي قال العلامة الطرطوسي مسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ولا يركن الا اليه ولا يفتي ولا يعول الا اليه.  
(رد المحتار ج ۱ ص ۷۷ مطلب رسم الفتی)

معلوم ہونا چاہیے کہ اصول کے مسائل جن کتابوں میں درج ہیں ان میں سے کتاب الکافی بھی ہے جو علامہ حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے اور یہ وہ کتاب ہے جو مذہب حنفی کے نقل کرنے میں قابل اعتماد ہے۔ اس کی بہت سے مشائخ نے شرحیں لکھیں۔ ان میں سے ایک شرح شمس الانمۃ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو مبسوط للسرخسی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طرطوسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ علامہ سرخسی کی مبسوط کے خلاف فتویٰ نہیں دیا جاتا اور اس کے خلاف قول پر نہ عمل ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے کوئی مائل ہوتا ہے۔ سب کی نظریں اسی پر پڑتی ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ سرخسی کی کتنی اہمیت بیان فرمائی۔ اگر سعیدی صاحب شامی کے معتقد ہوتے تو ان کے معدودہ کی ہرگز مخالفت نہ کرتے کیونکہ علامہ سرخسی نے ”المسوط“ باب الاکفاج ص ۵۲۲ پر دو ٹوک الفاظ میں لکھا ہے ”اعلم ان الکفافة فی النکاح معتبرة۔ نکاح میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے“ لیکن سعیدی صاحب نکاح میں کفو کے سرے سے منکر ہیں اور نہ ہی یہ شارح ظاہر الروایۃ کے معتقد ہیں کیونکہ اگر ظاہر الروایۃ کو واقعہ اور حقیقہ قابل فتویٰ سمجھتے تو اس کے خلاف ہرگز فتویٰ نہ دیتے۔ اور نہ ہی اپنا مؤقف بالکل اس کے خلاف بیان کرتے۔ تو معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ کا سہارا لے کر علامہ شامی اور دیگر مشائخ کی تردید کر کے اور پھر ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف اپنا کر دراصل انہوں نے اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ آج کل اجتہاد کا یہی طریقہ رہ گیا ہے۔

غلام رسول سعیدی صاحب نے اپنا مؤقف ثابت کرنے کے لئے علامہ کاسانی صاحب ”البدائع والصنائع“ کے کلام سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے۔ مولانا کاسانی کا بھی جمہور فقہاء حنفی کی طرح یہی مسلک ہے کہ غیر کفو میں لزوم نکاح کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے امام ابو الحسن کرخنی کا نظریہ بڑی فراخ دلی سے بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا اور امام کرخنی نے کہا ہے: کفو نکاح کے لئے اصلاً شرط نہیں ہے۔ امام مالک سفیان ثوری، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوطیبہ نے بنی یاسد کو نکاح کا پیام دیا انہوں نے نکاح سے انکار کر دیا۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ابوطیبہ سے نکاح کرو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بہت فتنہ اور فساد ہوگا اور روایت ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے انصاری کے ایک قوم کو نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے حضرت بلال کو رشتہ دینے سے انکار کر دیا رسول اللہ

ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان سے جا کر کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ میرے ساتھ اپنی لڑکی کا نکاح کرو و حالانکہ حضرت بلال غیر کفو تھے۔ اگر نکاح میں کفو شرط ہوتا تو آپ حضرت بلال کو غیر کفو میں نکاح کا حکم نہ دیتے اور حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کسی عربی کو عجمی پر فضیلت حاصل نہیں ہے سوائے ہیز گاری کے اور یہ اس پر نفس صریح ہے کہ نکاح میں کفو شرط نہیں ہے۔ اگر کفایت شرط ہوتی۔ اس کا سب سے زیادہ اعتبار قصاص میں کیا جاتا کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں ہوتی ہے اور کسی باب میں نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ شخص کو ادنیٰ شخص کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ترجمہ بدائع الصنائع) اس کے بعد خود اپنی طرف سے سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ دراصل اسلام میں مسلمانوں کے درمیان ادنیٰ و اعلیٰ کا کوئی تصور نہیں ہے۔ "آپ نے فرمایا: بس مسلمان برابر ہیں۔" (شرح منہج مسلم از سعیدی ج ۳ ص ۹۹)

علامہ کامائی نے امام کرنی کا نقطہ نظر نقل کر کے اس کا رد کیا کیونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف تھا اور سعیدی صاحب اسے گول کر گئے۔

قارئین کرام! امام سعیدی صاحب چونکہ اپنے اجتہاد کے اثبات کے درپے ہیں۔ اس کے لئے خواہ انہیں خفی کہا جائے کہ باوجود جمہور احناف کے مسلک کی تردید کرتا پڑے تو اس سے بھی دریغ نہیں کرتے بلکہ امام محمد اور امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک پر بھی انہیں اعتقاد نہیں ہے۔ امام کرنی کے نظریے کے دلائل پر انکشاف کرتا اور ان کے مقابلہ میں جمہور کے دلائل اور امام کرنی کے دلائل کا رد کرتا نہ کوہا دراصل قارئین کو یہ یاد کرانا ہے کہ جمہور کے پاس قوی دلائل نہیں جس کی وہ تصریح بھی کر چکے ہیں کہ نکاح کا اعتبار جس دلائل اور آثار سے ثابت ہوتا ہے وہ کمزور اور ضعیف ہیں۔ امام کرنی کا نظریہ اور ان کے دلائل سعیدی صاحب کی زبانی "بدائع الصنائع" سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ چونکہ سعیدی صاحب کا موقف ان دلائل سے ملتا جلتا ہے اس لئے تصویر کا ایک رخ دکھا کر گزر گئے۔ آئیے اسی "بدائع الصنائع" سے امام کرنی کے دلائل کا جواب ملاحظہ کریں اور اس کے تناظر میں سعیدی صاحب کا موقف بھی پرکھیں:

اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: عموماً کی شادی صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور وہ بھی صرف کفو میں کریں اور دس درہم سے حق مہر ہرگز کم نہیں ہے اور کفو کا نکاح میں ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ نکاح کی مصلحتیں کفو کے نہ ہونے کی وجہ سے خلل میں پڑ جاتی ہیں کیونکہ عورت سے ہم بستری کے بغیر وہ مصلحتیں نہیں مل سکتیں اور عورت غیر کفو کے لئے فرش بننے سے متذہب ہوتی ہے اور اسے اپنے لئے ننگ دے دیا جاتی ہے لہذا کفو نہ ہونے کی وجہ سے مصلحتیں حاصل نہ ہو سکتیں گی اور اس لئے بھی کفو ضروری ہے کہ میاں بیوی کے درمیان نکاح کے ذریعہ بے تکلفی آ جاتی ہے اور عادتاً ان کو برداشت کے بغیر نکاح باقی نہیں رہتا اور غیر کفو سے ان کا برداشت کرنا نہایت مشکل ہوتا ہے اور وہ سلیم الطبع لوگوں پر گراں گزرتا ہے لہذا عدم کفوی صورت میں نکاح میں دوام نہیں رہتا اس لئے کفو کا اعتبار لازم ہے اور مخالفین کے لئے مذکورہ دو احادیث میں کوئی

ولنا ما روی عن رسول اللہ ﷺ انه قال لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجهن الا من الاکفاء ولا مہر اقل من عشرة ہراہم ولان مصالح النکاح تختل عند عدم الکفاء لانہا لا تحصل الا بالاستفراش والمرأة تستکف عن استفراش غیر الکفو وتعیب بذالک فتخشل المصالح ولان الزوجین یجری بینہما مباسطات فی النکاح لا یبقی النکاح بدون تحملہا عادة والتحمل من غیر الکفو امر صعب یثقل علی الطبائع السلیمة فلا یدوم النکاح مع عدم الکفاء فلزم اعتبارہا ولا حجة لہم فی الحدیثین لان الامر بالنزویج یحتمل انہ کان ندب الیہم الی الافضل وهو اختیار الدین وترک الکفاء فیما سواہ والاقتضار علیہ وهذا لا یمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدین



حجت و دلیل نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ان کو شادی کر دینے کا حکم احتمال رکھتا ہے کہ وہ لوگ از روئے استحباب و ندب افضل بات کو مد نظر رکھیں اور وہ ہے کسی کے دل کو پسند کرنا اور اس کی خاطر کفائت پر اصرار نہ کرنا اور اس سے استناع کا جواز ممنوع نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک بھی دین کا لحاظ کرنا اور اسی پر اکتفا کرنا افضل ہے۔ دوسرا احتمال ان احادیث میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں وجوبی حکم دیا ہو کہ ان دونوں سے شادی کر دو اگرچہ باہم کفائت نہیں ہے۔ یہ مخصوص ان لوگوں کے لئے ہے جیسا کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے ابوطیبہ کو اپنا خون شریف پینے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے تہا ہوتے ہوئے گواہی قبول کرنے کو مخصوص فرمایا اور بھی کئی مثالیں ہیں اور جہاں خصوصیت آجائے وہ دوسروں کی شرکت کا مقام نہیں رہتا۔ ہم نے مذکورہ دو احادیث کو ان معانی پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دلائل کے درمیان توفیق ہو جائے۔ رہا تیسری حدیث کا معاملہ تو اس سے مراد احکام آخرت میں برتری ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اور کفو کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قصاص کی مشروعیت ”زندگی“ کے لئے ہے اور کفائت کا اعتبار قصاص میں اگر کیا جائے تو اس مصلحت کے فوت ہونے پر منتج ہوگا۔ اس لئے کہ ہر شخص یہی چاہتا ہے کہ وہ اپنے اس دشمن کو مار ڈالے جو اس کا کفو نہیں ہے اس لئے قصاص میں کفو کے اعتبار کرنے سے مطلوبہ مصلحت فوت ہو جائے گی اور نکاح کے معاملہ میں کفائت کا اعتبار کرنا اس کی مصلحت کو پختہ کرنا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

قارئین کرام! امام کرشی کا مسلک اور ان کے دلائل چونکہ جمہور احناف کے نظریہ کے خلاف تھے اس لئے صاحب البدائع والصفائح نے پہلے ان کا نظریہ پھر ان کے دلائل اور اس کے بعد جمہور کی طرف سے ان دلائل کا جواب ذکر فرمایا لیکن سعیدی صاحب اگر امام کرشی کے دلائل کا ذکر کرنے لگے تھے تو ازراہ انصاف انہیں چاہیے تھا کہ علامہ کاسانی کی وہ عبارت بھی لکھتے جو ان دلائل کے جواب میں تھی۔ سعیدی صاحب نے سوچا کہ اگر ایسا کر دیا گیا تو کئے کرانے پر پانی پھر جائے گا اور اپنے جدید نظریہ کی سب پر قلعی کھل جائے گی۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا وہ موقف نہیں ہے جو سعیدی صاحب نے کھڑا کیا۔ زیادہ سے زیادہ ان ائمہ سے یہ ملتا ہے کہ صحت نکاح کے لئے کفو شرط نہیں ہے لیکن اس کے معتبر ہونے کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا لیکن سعیدی صاحب شرط کی نفی کو اپنے مخصوص نظریہ کے ثابہ کرنے کے لئے عوام کی آنکھوں میں مٹی ڈال کر یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصل اعتبار نہیں ہے حالانکہ ذی علم جانتے ہیں کہ عدم شرط سے عدم اعتبار لازم نہیں آتا۔ ادھر تمام ائمہ حضرات نے لزوم نکاح کے لئے ولی کی رضا کو شرط قرار دیا ہے فاعتبروا یا اولی الابصار

و الافتصار علیہ و یحتمل انه کان امر ایجاب امر ہم بالتزویج منہما مع عدم الکفاءة تخصیصا لہم بذالک کما خص اباطیبة بالتامکین من شرب دمه ﷺ و خص خزیمہ بقبول شہادۃ و حدہ و نحو ذالک ولا شرکت فی موضع الخصوصیۃ حملنا الحدیثین علی ما قلنا توفیقاً بین الدلائل واما الحدیث الثالث فالمراد بہ احکام الاخرۃ۔ وہ نقول والقیاس علی القصاص غیر سدید لان القصاص شرع لمصلحۃ الحیوۃ و اعتبارۃ الکفاءۃ فیہ یودی الی تقویۃ ہذہ المصلحۃ لان کل احد یقصد قتل عدوہ الذی لایکافہ ففوت المصلحۃ المطلوبۃ من القصاص و فی اعتبارۃ الکفاءۃ فی باب النکاح تحقیق المصلحۃ المطلوبۃ من النکاح من الوجہ الذی بینا۔ (البدائع والصفائح ج ۱ ص ۷۳ فصل وضا کفاءۃ الزوج مطبوعہ بیروت لبنان)

سعدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ثابت کرنے کے لئے احادیث کفو پر جرح کرنے کے لئے یہ عنوان باندھا (احادیث کفو کی فنی حیثیت، شرح صحیح مسلم)۔

اس عنوان سے قبل سعدی صاحب نے دو احادیث نقل کیں۔ ایک "مجمع الزوائد" ج ۳ ص ۵۷۲ باب الکفوات سے ہے جس کا ترجمہ ان کے الفاظ میں یہ ہے "حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے اور ان کا نکاح صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور ان کا مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ اس حدیث کو امام ابو یعلیٰ روایت کیا ہے اور اس کی روایت کا ایک راوی بشر بن حیک ہے جو کہ متروک ہے۔"

دوسری حدیث "المسند رک" ج ۲ ص ۱۶۳ نقل کی گئی ہے۔ جس کا ترجمہ یہ ہے:

حضرت ام المومنین عائشہ روایت کرتی ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اپنی اولاد کے لئے رشتہ پسند کرو۔ خود بھی کفو میں نکاح کرو اور کفو میں رشتہ دو۔ مگر ہم بن ابراہیم نے بھی اس حدیث کو روایت کیا۔ ہر چند کہ حاکم حنیفا پوری نے اس کو صحیح قرار دیا لیکن صحیح حدیث میں حاکم کا تساہل مشہور ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں یہ حدیث حادث سے مروی ہے اور وہ متہم ہے اور مکررہ نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محمد شین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ (شرح صحیح مسلم از سعدی ج ۳ ص ۹۸۱)

ان دونوں احادیث پر سعدی صاحب اپنا فیصلہ یوں سناتے ہیں "یہ دونوں ضعیف الاسناد احادیث مرفوعہ ہیں جن پر کفو کے اس عظیم الشان مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔" اس کے بعد انہوں نے متدرجہ بالا عنوان باندھا اور پھر فنی حیثیت کو ان الفاظ سے بیان کیا ہے۔

"صاحب ہدایہ نے اعتبار کفو کے لئے جو حدیث پیش کی ہے وہ پہلی حدیث ہے یعنی حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے۔ حافظ ذہبی اس حدیث کی سند پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی بشر بن حیک ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ بشر بن حیک متروک الحدیث ہے اس کی حدیث کا کوئی متابع نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا کہ بشر بن حیک کی روایات جھوٹی اور موضوع ہوتی ہیں۔ ابن حبان نے کہا کہ یہ ثقاہت سے موضوعات روایت کرتا ہے۔ سوائے اعتبار تعجب کے اس کی حدیث کو کتاب میں لکھنا جائز نہیں۔ عقیلی نے بھی امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ اس کی احادیث موضوعہ ہیں۔ یعنی نے کہا کہ کفو کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں سے اکثر حجت نہیں۔ ان روایات میں حضرت علی کی یہ روایت "فلا تاة لا تدرعوا۔ وفيه الایم اذا وجدت کفو الیہی تمنا چیزوں میں تاخیر نہ کرنا اور اس میں یہ بھی ہے کہ غیر شادی شدہ عورت کا کفول جائے تو اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو۔" اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا "ما اراه اسنادہ متصلاً میرے خیال میں یہ حدیث منقطع ہے۔" حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت نہیں کیا لیکن یہ حدیث صحیح ہے۔ صاحب ہدایہ نے بھی اس حدیث سے کفو کے اعتبار ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ابن جوزی نے کفوات کے اعتبار پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے "فخیروا النطفکم وانکحوا الاکفاء۔ اپنی اولاد کے لئے رشتوں کو پسند کرو اور کفو میں ان کا نکاح کرو۔" یہ حدیث جتنی اسانید سے مروی ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ حافظ ذہبی کی ایک بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتبار کفو کے سلسلہ میں حضرت علی کا یہ اثر سند صحیح سے مروی ہے "تمنا چیزوں میں تاخیر مت کرو جب غیر شادی شدہ لڑکی کا کفول جائے اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو۔" (شرح صحیح مسلم از سعدی ج ۳ ص ۹۸۱، ۹۸۲)

کفو کے معتبر ہونے کے بارے میں پہلی حدیث جو پیش کی جاتی ہے وہ بشر بن حیک راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ دوسری حدیث کا ایک راوی حادث متہم ہے۔ اسے بھی محمد شین نے ضعیف قرار دیا ہے اور تیسری روایت حضرت علی الرضی کا اثر چونکہ متصل

الاسناد نہیں لہذا یہ بھی ضعیف ٹھہرا۔ انہی روایات پر کفو کے اعتبار کا دار و مدار تھا جو قابل استدلال نہیں ہیں لہذا کفو کا معتبر ہونا بھی قابل اعتبار نہیں۔

### فنی حیثیت کو مکرو فریب کے فن سے آراستہ کیا گیا

تخیر و النطفہ کم و انکھوا الکفاء یہ وہ روایت ہے جس کی سعیدی صاحب ”فنی حیثیت“ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ ”اس میں حارث نامی راوی سہم ہے اور مکر مرنے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی تمام اسانید ضعیف ہیں۔“

ہم اس فنی حیثیت کو فن رجال کے ماہرین کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ قارئین کرام کو معلوم ہو جائے کہ اس حدیث کی فنی حیثیت وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کی، یہ ان کا اپنا فن تھا اور محققین احناف کچھ اور کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قلت اخرجه الحاكم في المستدرک فی النکاح کذا الک وقال صحیح الاسناد ولم یخرجاه انتھی والمصنف استدلال بهذا الحدیث علی اعتبار الکفاء ولم یعرض لاشتراطها ولا ذکر الخلاف فیہ والحدیث ظاہر فی اشتراطها قال البیهقی فی المعرفة قال الشافعی واصل الکفاء مستبیط من حدیث بریرة لانه علیه السلام انما خیرها لان زوجها لم یکن کفوا انتھی. واستدل ابن جوزی فی التحقیق علی اشتراطها بحديث عائشة عنه علیه السلام قال تخیروا النطفکم وانکحوا الکفاء وهذا روی من حدیث عائشة و من حدیث انس و من حدیث عمر بن الخطاب من طرق عديدة کلهما ضعيفة استوفیناها والکلام علیها فی کتاب الاسعاف.

(علامہ زیلعی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ امام حاکم نے اسے مستدرک میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا اور مصنف نے اس حدیث سے نکاح میں کفو کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے اور کفو کے شرط ہونے کی بات نہیں کی اور نہ ہی اس میں اختلاف کا ذکر کیا اور حدیث پاک کفو کے نکاح میں شرط ہونے پر ظاہراً دلالت کرتی ہے۔ بیہقی نے ”معرفۃ“ میں کہا امام شافعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کفو کا ہونا اس کی اصل حدیث بریرہ سے مستبیط ہے کیونکہ حضور ﷺ نے اسے اس لئے اختیار دیا تھا کہ اس کا خاوند اس کا ہم کفو نہ تھا۔ اتنی۔ ابن جوزی نے ”التحقیق“ میں کفو کے شرط ہونے پر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مروی حدیث سے استدلال کیا ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اپنے نطفہ کے لئے اچھا رحم تلاش کرو اور کفو میں نکاح کرو اور یہ حدیث عائشہ، حدیث انس اور حدیث عمر بن خطاب رضی اللہ عنہم سے مختلف اسناد سے مروی ہے اور تمام روایات ضعیف ہیں۔ ہم نے کتاب ”اسعاف“ میں ان پر بھر پور گفتگو کی ہے۔

(نصب الراية ج ۳ ص ۱۹۷ کتاب النکاح فصل فی الکفاء)

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث پاک کے بارے میں حوالہ بالا میں لکھا کہ یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے جو بھی ضعیف ہیں تو اس بارے میں اصول حدیث کا ایک اصل یہ ہے کہ ایک ضعیف حدیث جب مختلف طریقوں سے منقول ہو تو اس کا ضعف جاتا رہتا ہے لہذا یہ حدیث ”حدیث صحیح“ کے درجہ میں آجائے گی۔ دوسری بات یہ کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بالاتفاق ضعیف نہیں کیونکہ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اور ابن جوزی ایسے ناقد نے جو تعدیل و جرح میں انتہائی سخت ہیں، اس حدیث سے نکاح میں کفو کا ہونا ”شرط“ قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ابن جوزی کے نزدیک یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہو تو اس سے کفو کا نکاح میں شرط ہونا استنباط نہ فرماتے۔

قارئین کرام! آپ نے دیکھا کہ سعیدی صاحب نے اسی حدیث کا کثر صدیقہ رضی اللہ عنہا کو اپنے مفروضہ مقصد کے ثابت کرنے کے لئے کس طرح ناقابل عمل قرار دیا اور اس کی فنی حیثیت جو بیان کی اس میں کہاں تک صداقت ہے اور وہ کتنی حقائق پر مبنی ہے؟ بہر حال جس طرح انہوں نے اسے متروک اور ناقابل عمل قرار بنایا ان کے لئے تو ایسا کرنا مفید ہو سکتا ہے لیکن حقائق اس کے برعکس ہیں اور فقہائے احناف نے اسے قابل استدلال و حجت سمجھتے ہوئے اسی سے یہ مسئلہ اخذ فرمایا ہے کہ کفو کا ہونا نکاح میں شرط ہے۔

سیدنا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں سعیدی صاحب نے لکھا کہ اس کی اسناد چونکہ متصل نہیں ہیں لہذا عدم اتصال کی بنا پر یہ قابل حجت نہیں ہے۔ یہ بھی ان کی اپنی تحقیق ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ اولاً اس اثر کا عدم اتصال متفق علیہ نہیں ہے اور ثانیاً کوئی کوئی تابعی، کسی صحابی سے روایت کرے اور اس روایت کا اتصال ثابت نہ ملے ہو، پھر بھی وہ روایت ”غیر مستبر“ نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اصول حدیث میں موجود ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں ”فتح الربانی“ کی عبارت ملاحظہ ہو:

نکاح میں کفو کا مطلب یہ ہے کہ مرد و اسلام، حریت، اصلاح اور حسن و کسب میں عورت جیسا ہو۔ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ، صحیح ابن حبان، حاکم نے مستدرک میں اور ترمذی نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث غریب کہا اور کہا کہ اس کی اسناد کو میں نے متصل نہیں پایا اور امام ترمذی نے اس کے عدم اتصال پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ علی المرتضیٰ کے صاحبزادے عمر جو اس حدیث کے راوی ہیں، ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا حضرت علی المرتضیٰ سے سماع ثابت نہیں۔ ابوحاتم نے کہا کہ ان کا سماع ثابت ہے لہذا یہ متصل الاسناد ہوئی اور دوسری دلیل امام ترمذی نے یہ دی کہ اس کا ایک راوی سعید بن عبد اللہ جعفی مجہول ہے لیکن ابن حبان نے اسے نقد راویوں میں شمار کیا ہے۔

(والمكفو) فی النکاح ان یکون الرجل مثل المرأة فی الاسلام والحرية والصلاح والنسب والحسن والكسب (تخریجہ) (جہ، حب، ک، وھذا) وقال هذا حدیث غریب وما زلی اسنادہ بمنصل واعلال الترمذی له بعدم الاتصال لانه من طریق عمر بن علی ایہ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ قیل ولم یسمع منه وقد قال ابو حاتم انه سمع منه فاتصل الاسناد وقد اعلمہ الترمذی ایضا بسجھالة سعید بن عبد اللہ الجعفی ولكن عده ابن حبان فی الثقات، (فتح الربانی) جویہ سنہ امام احمد ضیل شیانی ج ۱ ص ۹۹ ابواب الی تخریر البیت وتضادینہ)

قارئین کرام! ”فتح الربانی“ کی درج بالا عبارت سے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حدیث علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بالا اتفاق ”غیر متصل“ نہیں بلکہ عدم اتصال کی وجہ امام ترمذی نے بیان کی وہ خود کفر و کفر ہے۔ آپ نے دیکھا کہ ان کی پہلی دلیل یہ تھی کہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے عمر نامی بیٹے کا سماع ان سے ثابت نہیں لیکن ابوحاتم ایسے ناقد نے ان کا سماع تسلیم کیا اور متبادر الی انھم بھی یہی ہے کہ بنا جب باپ سے کوئی بات نقل کرتا ہو تو اس نے یہ بات سنی ہوگی۔ بہر حال اتقان اور عدم اتصال میں سعیدی صاحب نے جو عدم اتصال کو ترجیح دی وہ بالائق اعتبار نہیں۔ اسی طرح امام ترمذی کی دوسری دلیل ایک راوی سعید بن عبد اللہ کے مجہول ہونے کی بنا پر تھی لیکن یہ بھی بالا اتفاق مجہول نہیں کیونکہ جب ابن حبان نے ان کو نقد شمار کیا ہے۔ (تو جہالت بالا اتفاق کے ہوتے ہوئے ”ثابت“ کا قول کیسے کیا جا سکتا ہے؟) مختصر یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے فقہاء احناف نے نکاح میں کفو کا ہونا شرط قرار دیا ہے۔ اس پر بہت سی اور احادیث اور آثار و حجت ہیں لیکن سعیدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ہونے پر جو دو عدم احادیث اور ایک اثر پیش کیا وہ خود مختلف فیہ ہیں جس کی بنا پر قابل حجت نہیں۔

قارئین کرام! سعیدی صاحب کا کتب کے اعتبار پر صرف تین روایات کو ذکر کر کے یہ کہنا کہ اس مسئلہ پر صرف یہی تین روایات ہیں اور وہ بھی ضعیف الاسناد ہیں بلکہ یہاں تک کہ تمام روایات کو ضعیف الاسناد کہہ دیا یعنی ان کو ملی تو تین تھیں، وہ تو ان کے فن کے مطابق ضعیف ہو گئیں اور ان کے علاوہ جو نہ ملیں یا ذکر نہ کیں، ان کو اسی حکم میں داخل کر کے قارئین پر دھاک بٹھانے کی کوشش کی۔ یہ ان کی انتہائی زیادتی ہے۔ ہم اور سعیدی صاحب جب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مقلد کہلاتے ہیں اور امام اعظم رضی اللہ عنہ نے کفو کے معنی ہوئے پر آخر احادیث سے استدلال کیا ہے اور مذکورہ احادیث کے راوی بشر بن عتیک اور حارث وغیرہ کے بارے میں ہم ان سے دریافت کر سکتے ہیں کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کو یہ حدیثیں جب پہنچیں تو ان کے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات بھی تھے۔ ان راویوں کا زمانہ تو امام صاحب کے دور کے بہت بعد کا ہے۔ روایات مذکورہ کو ان کی وجہ سے ضعیف الاسناد قرار دیا گیا جب یہ لوگ موجود نہ تھے یا بعد کی نہیں ہوئے تھے تو بھی ان روایات کے مفہوم پر عمل ہوا اور وہ یہی عمل کہ نکاح میں کفائت کا اعتبار ہے لہذا کفائت کا اعتبار کرنا ان روایات کے پیش نظر اس وقت بھی تھا، جب یہ ضعیف راوی ابھی پیدا بھی نہ ہوئے تھے اس لئے ان ضعیف راویوں کی پیدائش سے قبل ان احادیث میں ضعف کیسے آگیا؟ سعیدی صاحب کو یہ ثابت کرنا چاہیے تھا کہ روایت سرے سے ہی ضعیف الاسناد ہے اور یہ پوری محنت سے بھی ثابت نہ کر پائیں گے۔

گزشتہ سطور میں آپ سعیدی صاحب کا موقف پڑھ چکے ہیں اور ان کے بزعم ان کا موقف ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے جسے انہوں نے علامہ شامی وغیرہ پر اعتراض کرتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ اب احادیث کی فنی حیثیت بیان کرنے چلے تو ظاہر الروایۃ کو بھی پس پشت ڈال گئے۔ ظاہر الروایۃ امام محمد کی وہ تصانیف ہیں، جو ان کی ثابت ہیں اگر ان میں کفو کے معنی ہونے پر روایات مل جائیں تو پھر ازراہ انصاف ان سے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ دورخی چھوڑ کر ایک مضبوط موقف پر آجائیں گے۔ مسئلہ کفو کے معنی ہونے پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایات ذکر فرمائیں جن میں ضعف کا احتمال نہیں ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ سے چند روایات پیش خدمت ہیں:

محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ رضی اللہ  
قال قریش بعضهم اکفاء لبعض والعرب بعضهم  
اکفاء لبعض ومن كان له ابوان في الاسلام فضاعدا  
من الموالی فهم اکفاء ولا يكون كفوا فی شيء ان  
لم یجد مہرا ولا نفقة. (جامع الصغیر امام محمد ص ۱۴۰ باب فی  
الاکفاء مطبوعہ دار القرآن کراچی پاکستان)

امام محمد کہتے ہیں کہ مجھے یعقوب نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ  
سے بیان کیا فرمایا: کہ قریش بعض ان کے بعض کے لئے کفو ہیں اور  
عرب بعض، بعض کے لئے کفو ہیں اور جس شخص کے والدین یا اس  
سے زائد لوگ موالیٰ میں سے مسلمان ہوں وہ بھی کفو ہیں اور اگر مرد  
حق مہر اور نان و نفقہ نہیں پاتا تو اس کا اور عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔

قارئین کرام! کفو کے معنی ہونے پر سعیدی صاحب نے جن احادیث کو منتخب کیا چونکہ ان میں کچھ قبل و قال تھی اس لئے اپنا  
موقف وہ انہی سے ثابت کر سکتے تھے۔ کفو کے بارے میں جامع الصغیر کی مذکورہ روایت اس کتاب سے نقل کی گئی ہے جو امام محمد رحمۃ  
اللہ علیہ کی یقینی تصنیف ہے اور اسے تمام نے ظاہر الروایۃ میں شامل مانا ہے۔ اگر مسئلہ کی صحیح تحقیق اور اس بارے میں روایات کی صحیح فنی  
حیثیت معلوم کرنا ہوتی تو یہ روایت بھی سامنے رکھی جاتی۔ روایت مذکورہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی اسناد ذکر نہیں فرمائیں  
لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آپ نے یہ حدیث کسی صحابی سے یا تابعی سے لازماً سنی ہوگی اور ان کی ثقاہت یقینی اور متفق علیہ ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن رجل عن  
عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ انه قال لا منعن  
امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے  
ایک شخص سے اور اس شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء قال محمد  
وبهذا نأخذ اذا تزوجت المرأة غير كفوف رفعها  
وليها المهر الا ما عرفت فرفق بينهما وهو قول ابی حنیفة  
رحمة الله عليه.  
(کتاب النکاح تصنیف امام محمد ص ۹۵ باب تزوج الاکفاء مطبوعہ کراچی)

سے بیان کیا فرمایا کہ ہم ضرور بالغ و رخصت و نسب والی عورتوں کو  
بغیر کفو کے نکاح کرنے سے روکیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا  
یہی مسلک ہے۔ جب کوئی عورت بغیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر  
اس کا ولی اس کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو قاضی ان دونوں  
میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ  
اللہ علیہ کا ہے۔

یہ روایت بھی سعیدی صاحب چھوڑ گئے۔ ظاہر الروایۃ کی کتاب سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ایک واسطہ سے اسے حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ سے بیان فرما رہے ہیں جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مجہول کوئی تابعی ہے اور قرون فاضلہ کا کوئی راوی  
ہے۔ اگر مجہول بھی ہو تو اس کی بنا پر روایت کو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ یہ حدیث حجت نہیں ہے۔ احناف کا قاعدہ ہے "والسجھول  
فی القرون الفاضلة حجة عندنا قرون فاضلہ میں مجہول ہمارے احناف کے نزدیک حجت ہے۔"

اس کتاب الآثار کی روایت کو امام محمد اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما نے اپنا مسلک قرار دیا۔ اب سعیدی صاحب امام صاحب کے  
مسلک کو نہیں مان رہے تو معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک مسلم ہے۔ ان کے مسلک کو چھوڑ کر کفو کو  
اصلاً نامعتبر کہنا ایک مجتہدانہ نظریہ ہے جس سے سعیدی صاحب اپنے اجتہاد کو ان کے مقابلہ میں قوی قرار دے کر کفو کا مطلق انکار کر  
رہے ہیں۔

ولو اسلم هذا التغليبي المعقوف تزوج عربيا من  
بنی تغلب لم یجبر علیہا رق فلم یکن کفوا لہا  
وللأولیاء ان یفرقوا بینہما.

(زیادات الزیادات ص ۱۱۸ مکتبۃ المدینۃ لاہور)

ان من جبری علیہ الرق من بنی تغلب لیس  
بنظیر لمن لم یجبر علیہ الرق. (زیادات الزیادات ص ۱۱۸)

اگر کوئی آزاد شدہ تغلبی اسلام لے آیا پھر اس نے ایک تغلبیہ  
عورت سے شادی کر لی جو کبھی لوٹنی نہ رہی تو وہ اس عورت کا کفو  
نہیں اور عورت کے اولیاء کو حق ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق  
کر دوائیں۔

بنی تغلب میں سے جو کبھی غلام رہا ہو وہ اس تغلبی کا کفو نہیں ہو  
سکتا جو کبھی بھی غلام نہ رہا ہو۔

نوٹ: "زیادات الزیادات" کی مذکورہ عبارت کے تحت علامہ مرضی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا: "لأنه لما جبر علیہ حکم وق  
صار حکمہ حکم المولی والمولی لا یكون کفوا للعربی کیونکہ جب اس تغلبی پر غلامی کا حکم لگا تو اس کا معاملہ غلام کا سا ہو  
گیا اور غلام خالص عربی کا کفو نہیں ہو سکتا۔"

کفو کے معتبر ہونے پر ایک حدیث صحیح اور ایک اثر صحیح

قال عمر رضی اللہ عنہ لا یبغی اللوات  
الاحساب تزوجہن الا من الاکفاء (قال الشیخ) رحمۃ  
اللہ علیہ وقد جعل الشافعی رحمۃ اللہ علیہ المعنی فی  
اشترط الولاء فی النکاح کیلا تنضیع المرأة نفسها (۴)  
فقالت لا معنی له اولی بہ من ان لا تزوج الا کفوا.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: صاحب نسب عورتوں کو  
اپنے کفو میں ہی شادی کرنی چاہیے۔ شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ  
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نکاح میں ولایت کی شرط اس لئے لگائی  
تاکہ عورت اپنے آپ کو ضائع نہ کر بیٹھے۔ فرمایا اثر کا معنی صرف یہی  
ہے کہ صرف کفو میں ہی شادی کریں۔

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضها اكفاء لبعض والموالي بعضهم اكفاء لبعض رواه البزار وفيه سليمان بن ابي الجون ولم اجد من ذكره وبقية رجاله رجال الصحيح. وعن سلمان الفارسي قال نهانا رسول الله ﷺ ان نكح نساء العرب رواه الطبراني في الاوسط وله في الكبير نفضلكم بفضل رسول الله ﷺ يعني العرب لانكح نساء كم ورجال الكبير ثقات. ومن الثابت الباني ان ابا الدرداء ذهب مع سلمان الفارسي يخطب امرأة من بني ليث فدخل فذكر فضل سلمان سابقته واسلامه وذكر انه يخطب اليهم فتاتهم فلانة فقالوا اما سلمان فلا نزوجه ولكننا نزوجك فتزوجها ثم خرج فقال انه قد كان شيء وانى استحي ان اذكر لك ماذا فاشير به ابو الدرداء بالخبر فقال سلمان انا احق انا استحي منك ان اخطبها وكان قد قضاها لك رواه الطبراني ورجالها ثقات الا ان ثابت لم يسمع من سلمان ولا من ابي الدرداء.

(مجمع الزوائد ج ٣ ص ٥٥ باب الكفاءة مطبوع بيروت)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: 'عرب بعض، بعض کے کفو ہیں اور غلام آپس میں کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا۔ اس کی سند میں سلیمان بن ابی الجون راوی کا مجھے کہیں اتنے پتہ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ سلمان فارسی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ہمیں عربی عورتوں سے شادی کرنے کی ممانعت کر دی تھی۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے اور طبرانی نے کبیر میں ان الفاظ میں اسے روایت کیا کہ ہم عربیوں کو اپنے اوپر اس لئے تفضیلت دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ افضل ہیں۔ یعنی عربی عورتوں سے ہم نکاح نہیں کریں گے۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ ثابت بنانی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو درداء، جناب سلمان فارسی کے ساتھ بنو لیث کی ایک عورت سے شادی کے لئے گئے، اندر گئے اور گھر والوں سے حضرت سلمان فارسی کی سبقت فی الاسلام وغیرہ خوبیاں بیان کیں اور فرمایا کہ وہ تم سے فلاں نو جوان عورت کا رشتہ مانگتے ہیں۔ ان لوگوں نے کہا سلمان کو تو ہم رشتہ نہیں دیں گے ہاں تم کر سکتے ہو تو حضرت درداء نے شادی کر لی پھر باہر تشریف لائے اور فرمانے لگے کچھ بات چیت ہوئی لیکن آپ کو بتانے سے مجھ کو شرم آتی ہے۔ سلمان فارسی نے کہا بتا دو کوئی حرج نہیں تو حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے بات بتائی۔ سلمان فارسی بولے کہ حق میرا بنتا ہے کہ میں تم سے شرم کروں کہ میں نے اس عورت سے رشتہ کرنا چاہا حالانکہ وہ تیری قسمت میں تھی۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ مگر ثابت بنانی نے نہ تو سلمان فارسی اور نہ ہی ابو درداء سے سنا کیا۔

قارئین کرام! "مجمع الزوائد" کی تین احادیث آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ ان کے تمام راوی ثقہ ہیں اور جو ان پر جرح کی گئی ہے وہ ایسی نہیں کہ ان احادیث کی صحت پر اثر انداز ہو اور احادیث مذکورہ قابل استدلال نہ رہیں۔ طبرانی کی کبیر والی روایت جرح سے خالی ہے اور اس کے بعد والی تیسری حدیث بھی صحیح ہے۔ صرف یہ بات ہے کہ تابعی حضرت ثابت بنانی کا صحابی (سلمان فارسی، ابو درداء) سے سنا کہ ثابت نہیں لیکن یہ صحت حدیث کے لئے مضرت نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات جو کہ ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں اور بکثرت احادیث صحیحہ اور آثار اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نکاح میں کفایت کا اعتبار ضروری ہے۔ ان تصریحات و تفصیلات کے ہوتے ہوئے اگر علامہ غلام رسول سمیعی صاحب مصر ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں تو یہ ان کا اپنا اجتہادی اختراع ہے۔ جس کا ائمہ مجتہدین اور فقہائے احناف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بانی مسلک حنفی اور آپ کے شاگردان رشید کا مسلک جو ظاہر اور ولایت سے معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ نکاح میں کفو معتبر ہے اور اگر عورت کفو کا اعتبار کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے تو اس کے اولیا کو حق ہے کہ وہ قاضی سے درخواست کریں اور اس نکاح کو فسخ کر وادیں۔ اسی مسئلہ سے سعیدی صاحب نے اپنے قارئین کو یہ بتانے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک نکاح میں کفو اصلاً معتبر نہیں ہے پھر اپنی اس نئی تحقیق کے آخر میں لکھا "اس مسئلہ کی تحقیق میں ان صفحات پر جو سیاسی خرچ ہوئی ہے، وہ یقیناً میرے گناہوں کی سیاسی سے کم ہے۔ مگر اللہ کے غلو و کرم کا یہ اسلوب اور طریقہ ہے کہ وہ نیکو کے ایک قطرہ سے گناہوں کی اتنی سیاسی وجود آتا ہے کہ جس کے دھونے کے لئے مسندوں کا تمام پانی بھی ناکافی ہوتا ہے۔" اس عبارت سے ابھی سادگی کو موثر کرنے کی لطافت اس قاتل کی طرح ہے جو حق کر کے جبرہ میں گر کر رو بہا ہو اور اپنے گناہوں کی سیاسی دھونے کے لئے نہیں بلکہ لوگوں کو دکھلاوے کے لئے ایسا کر رہا ہو۔ سعیدی صاحب نے اپنے امام اور اپنے مسلک نہیں نہیں ائمہ اربعہ بلکہ احادیث و آثار صحیحہ کی مخالفت میں جو تحقیق کی ہے سے وہ اپنی ایسی ننگی بتا رہے ہیں جو تمام گناہوں کو دھوڑالے گی جن کے دھونے کے لئے تمام مسندوں کا پانی بھی ناکافی نہیں تھا۔ انیسویں صدی بار انیسویں احادیث کی مخالفت، آثار کی تردید اور اپنے مسلک پر بیشتر زنی کو کس سادگی کے ساتھ عظیم ننگی کہا جا رہا ہے اور لوگوں کی آنکھوں میں دھول چھونکنے کے برابر ہے۔ اللہ تعالیٰ حق کو حق کہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعصبر و یا یا اولی الابصار

### سعیدی صاحب کی اعلیٰ حضرت سے عقیدت اور مخالفت کی جھلک

سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی قدس سرہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام "فاضل بریلوی کا فقہی مقام" ہے۔ اس رسالہ سے چند عبارات ہم نقل کرتے ہیں جس سے سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت کا فقہی مقام معلوم ہو جائے گا۔

### فقہ اصولیین کے آئینہ میں

اصولیین کی تعریف کے اعتبار سے فقہ کی تعریف صرف مجتہدین پر لازم آتی ہے۔ ہم اعلیٰ حضرت کے بارے میں اجتہاد مطلق کا دعویٰ تو نہیں کرتے لیکن یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک نظر آتی ہے۔ آپ نے بے شمار ایسے قواعد مقرر فرمائے اگر وہ سیدنا ابو حنیفہ کے سامنے پیش کئے جاتے تو وہ یقیناً ان کی تحسین فرماتے۔ آپ نے متعدد ضوابط ارقام فرمائے جو تکب فقہ میں کہیں نہیں ملے لیکن ان کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ فقہ کی بے شمار جزئیات اپنے انطباق کے لئے ان قواعد کی مرہون منت ہے۔ ہم انشاء اللہ اس مضمون میں ان قواعد و ضوابط کی نشاندہی کریں گے کیونکہ اعلیٰ حضرت الشاہ احمد رضا خاں صاحب نے ان تمام قواعد کا کتاب و سنت سے اقتباس کیا ہے اس لئے یہ بات بلا خوف کہی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کی شخصیت اجتہادی شان کی حامل تھی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۳۲-۶۳۳)

عبارات مذکورہ اس بات کی صاف صاف خبر دیتی ہے کہ سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت یقیناً اجتہادی صلاحیت و بصیرت کے حامل تھے کیونکہ آپ نے قرآن و حدیث سے بہت سے ایسے قواعد و ضوابط کا استنباط فرمایا جو ناگزیر تھے۔ اگرچہ بقول سعیدی صاحب آپ کو مجتہد مطلق تو نہیں کہا جاسکتا لیکن مجتہد فی الشرع کی تعریف ان پر منطبق ہوتی ہے۔ مجتہد فی الشرع کی تعریف خود سعیدی صاحب اپنے مقالات میں ص ۶۵۲ پر یہ کرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو قواعد و اصول مقرر فرماتے ہیں اور احکام فرمے کو اصول اربعہ سے مستند کرتے ہیں۔ یہی خونی اور وصف سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت کا بیان کیا اللہ اعلم ما ہوا الامست مولانا الشاہ احمد رضا خاں صاحب قدس سرہ اول درجہ کے فقہا و کرام میں سے ہیں اور مجتہد فی الشرع کے درجہ پر فائز ہیں۔



## دین پر بصیرت

دین عقائد اور اعمال کا نام ہے اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں پر مجددانہ بصیرت رکھتے تھے۔ چنانچہ آپ کے زمانہ میں جن عقائد و اعمال پر انہیں اور مبتدعین کے زلیغ اور بدعت کی دھند چھا گئی تھی، آپ نے علم ربانی اور نورِ یزدانی کی فیض آفرینیوں اور ضیاءِ پاشیوں سے اس دھند کو زائل کر کے حق کو صقل کر دیا۔ (مقالات سعیدی ص ۶۴۸)

سبحان السیوح، توحید ایمان، حسام الحرمین، الکلوکیتہ الشہابیہ، خالص الاعتقاد، انباء المصطفیٰ، تجلی البقین اور اعمال صالحہ کے اعمال کے لئے فتاویٰ رضویہ کی بارہ جلدیں آپ کی مجددانہ بصیرت پر شاہدِ عادل ہیں۔ اعلیٰ حضرت مجددِ دین و ملت کی شان کا اندازہ ایک مثال سے کیا جا سکتا ہے۔ استحالہ کذب پر تمام متقدمین علماء نے پانچ دلیلیں ارقام فرمائیں اور اسیلے اعلیٰ حضرت نے اصل مسئلہ پر پچیس دلیلیں بیان فرمائیں۔ چنانچہ ”سبحان السیوح“ کے ص ۱۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فقیر غفر اللہ تعالیٰ بتوفیق مولانا سبحانہ تعالیٰ ان مختصر سطور میں لحاظِ ایجاد کذب باری اسمہ کے محال صریح پر اور تو ہم امکان کے باطل قبیح ہونے پر صرف تین دلیلیں ذکر کرتا ہے۔ جن میں سے پانچ اولیٰ کلمات طبیحات ائمہ کرام عظام علیہم رحمۃ الملک المنعم میں ارشاد و انعام ہوئیں اور باقی پچیس باری اعز و اجل کے فیوض ازل سے ادنیٰ قلب پر القا کی گئیں۔ (مقالات سعیدی ص ۶۴۸)

فقہی مباحث میں جو طبعی اور ریاضی کے مسائل آگئے ان پر ایسے اچھوتے انداز میں بحث کی ہے کہ فارابی اور شیخ بھی دبے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انصاف اور دیانت کی نظر سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اعلیٰ حضرت نے فقہ میں وہ مقام حاصل کیا، جس کی نظیر صدیوں پیچھے نہیں ملتی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۶۸)

مذکورہ چار عدد عبارات کا خلاصہ یہ کہ:

(۱) ”مجہد فی الشرع“ کی تعریف آپ پر منطبق ہوتی ہے لہذا مجہد فی المذہب اور مجہد فی المسائل آپ یقیناً ہیں۔

(۲) عقائد اور اعمال دونوں میں مجددانہ بصیرت رکھتے ہیں اور ان میں تجدیدی کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔

(۳) جزئیات میں آپ کی فضیلت ایسی کہ متقدمین میں صدیوں پیچھے تک کوئی آپ سا نظر نہیں آتا۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے مسائل و اصول کے ضمن میں آپ کو حل کرنے کے لئے نور بصیرت اور علم ربانی سے نوازا۔

اس مختصر تعریفی تعارف کے بعد قارئین کرام سمجھ چکے ہوں گے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت کی یہ تعریف سعیدی صاحب سے ہم نے نہیں کروائی بلکہ یہ ان کے اپنے مطالبہ اور اعلیٰ حضرت کی کتب بینی کا حاصل ہے۔ مسئلہ زیر بحث چونکہ عقائد سے متعلق نہیں بلکہ ایک فقہی جزئی ہے اور فقہی عملی جزئیات کے بارے میں اعلیٰ حضرت کے فتاویٰ کی سعیدی صاحب سے آپ تعریف سن چکے ہیں لہذا اس نابزد و نگار، مجہد فی الشرع کے اوصاف کا حامل اور عقائد و اعمال کا مجتہد سینے اس مسئلہ کفو کے بارے میں کیا فرماتا ہے۔

وبالله التوفیق

مسئلہ: ایک شخص کا فرمان ہے: سید آل نبی کی دختر ہر ایک کو پہنچ سکتی ہے یعنی مسلمان سے عقد جائز ہے۔ دوسرے نے جواب دیا اگر جادو بکس مسلمان ہو جائے تو بھی جائز ہے؟ اس نے جواب دیا۔ کچھ مضائقہ نہیں۔

جواب: شخص مذکور جو کاذب اور بے ادب گستاخ ہے۔ سادات کرام کی صاحبزادیوں کسی مغل پٹھان یا غیر قریشی شیخ مثلاً انصاری کو بھی نہیں پہنچ سکتیں، جب تک کہ وہ عالم دین نہ ہوں۔ اگرچہ یہ تو میں شریف گئی جاتی ہیں مگر سادات کا شرفِ اعظم و اعلیٰ ہے اور غیر قریشی، قریش کا کفو نہیں ہو سکتا تو ردیل قوم والے معاذ اللہ کیونکر سادات کے کفو ہو سکتے ہیں؟ یہاں تک کہ اگر بالفہ سید زادی خود اپنا نکاح اپنی مرضی سے کسی مغل پٹھان یا انصاری شیخ غیر عالم دین سے کرے گی تو نکاح سرے سے ہوگا ہی نہیں۔ جب تک اس کا دلی پیش

از نکاح مرد کے نسب پر مطلع ہو کر صراحۃً اپنی رضا مندی ظاہر نہ کرے اور اگر نا بالغ ہے تو اس کا نکاح باپ دادا کے سوا کوئی ولی اگرچہ حقیقی بھائی، ماں، ایسے شخص سے کر دے وہ بھی محض باطل اور مردود ہوگا اور باپ دادا بھی ایک ہی بار ایسا نکاح کر سکتے ہیں۔ دوبارہ اگر کسی دختر کا نکاح ایسے شخص سے کریں گے تو ان کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا۔ "کحل ذالک معروف فی کتب الفقہ کدر المختار وغیرہ من الاستفسار وقد فصلنا القول فیہ فی فتاویٰ فنی فی تمام مذکورہ صورتیں کتب فقہ میں مشہور ہیں جیسا کہ در مختار وغیرہ عظیم کتابوں میں ہے اور ہم نے اس کی مکمل تفصیل اپنے فتاویٰ میں کر دی ہے۔"

(فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۷۸ مکتبہ نبویہ لاہور)

ابھی حضرت قدس سرہ العزیز کی مذکورہ عبارت فتویٰ سے چند باتیں زیر بحث مسئلہ کے متعلق معلوم ہو گئیں۔

(۱) سید زادی کا نکاح جاروب کش مسلمان سے جائز کہنے والا، کذاب، بے ادب اور گستاخ ہے۔

(۲) اگر سید زادی اپنی رضا و رغبت سے غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے اور اس کا خاوند عالم دین نہیں تو نکاح سرے سے باطل ہوگا۔

(۳) غیر قریش، قریش کا کفو نہیں۔

(۴) نا بالغ سید زادی کا نکاح صرف باپ دادا ایک مرتبہ غیر کفو میں کر سکتے ہیں۔ دوبارہ یہ بھی کریں گے تو نکاح باطل ہوگا۔

ان چار باتوں کو بار بار پڑھیں اور پھر ان باتوں کے قائل اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت کا مقدم جو سعیدی صاحب نے تسلیم کیا۔ اسے سامنے رکھ کر فیصلہ کریں کہ سعیدی صاحب کا موقف "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔" کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے؟ اعلیٰ حضرت ایسے قائل کو کذاب بے ادب اور گستاخ فرما رہے ہیں یا تو اعلیٰ حضرت کے فتویٰ اور تجدیدی مقام کو صحیح قرار دے کر سعیدی صاحب خود اعلیٰ حضرت کے بقول مذکورہ تین اوصاف کے موصوف ہوں گے یا پھر خود اپنے آپ کو اعلیٰ حضرت سے جند و بلا مقام پر فائز سمجھتے ہیں اور اعلیٰ حضرت کی تحقیق کو غلط اور قص قرار دے کر احناف کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ جو کچھ میں نے پھر نکالا وہ درست ہے لیکن پھر مصیبت یہ آئے گی کہ جب کئی صدیوں سے اعلیٰ حضرت ایسی شخصیت نظر نہ آتی تو یہ شخصیت جو ان کی غلطیاں نکال رہی ہے، کہاں سے آئیگی؟ اس لئے نتیجہ یہی نکلے گا کہ سعیدی صاحب نے نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہ کر کے اپنے آپ کو ائمہ اربعہ اور اعلیٰ حضرت کا مدّعی بن لیا۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں عنائے دین اس مسئلہ میں کہ بندہ نے اپنی دختر نا بالغہ کا نکاح خالد کے ساتھ جو غیر کفو تھا لائے علمی میں کر دیا۔ بعد جو بوجہ اوہم غیر کفو ہونے زوج کے زوجین میں نا اتفاق اور بندہ بھی بعد علم کے نہایت ناراض ہے اور دختر کی مفارقت چاہتی ہے۔ مگر خالد محض ایذا رسانی کی وجہ سے اس کو طلاق نہیں دیتا۔ اس صورت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں اور زوجہ مذکورہ کو نکاح طاقی کرنے کا اختیار ہے کہ نہیں؟ بیواؤ! تو جھوڑو!

جواب: مسائل کے بعد اختصاراً اظہار کیا کہ عورت پٹھان ہے اور خالد تو مکرہ کا دھن ہے اور اس نے اپنے آپ کو پٹھان ظاہر کر کے براہ فریب نکاح کر لیا۔ منکوحہ مذکورہ کے بوقت نکاح باپ دادا کوئی نہ تھا۔ ہاں جوان بھائی موجود تھا مگر کسی وجہ سے جلد نکاح میں شریک نہ ہوا۔ نہ ان سے اجازت لی نہ صورت مستقرہ میں شرعاً یہ نکاح ہوا ہی نہیں۔ فسخ کیسے کیا جائے؟ دختر بندہ کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے نکاح کرے۔ در مختار میں ہے: ان كان المزوج غیر الاب وابیہ ولو الام لا یصح النکاح من غیر کفو اصلاً وما فی صدر الشریعة صح ولهما فسخہ وهم رد الحرام من یرقول شارح تعبیر الکفاءة لغزوم النکاح فرمایا: ای علی ظاہر الروایۃ ولصحتہ علی روایۃ الحسن المختارۃ للفتویٰ۔ در مختار میں ہے: لو زوج الا بعد حال قیام الاقرب توقف علی اجازتہ۔ بدلتی پیش بخراعت سے ہے۔ انہو قالوا کل عقد لا محجلہ حال صدورہ فہو

باطل لا یتوقف۔ فتح القدیر ہے۔ مالا مجیز لہ ای ما لیس لہ من یقدر علی الا جازۃ یبطل۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۷۸-۱۷۹)

اعلیٰ حضرت کے اس فتویٰ کا حاصل یہ ہے کہ:

پٹھان عورت کا دھنہ قوم کے مرد سے (جو بظاہر پٹھان بنا ہوا تھا) باپ، دادا اور بھائی کی غیر موجودگی میں نکاح کر لینا اور ماں نے بھی اس لڑکی سے اجازت نہ لی۔ یہ نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں کیونکہ بحوالہ ”در مختار“ باپ دادا کی عدم موجودگی میں غیر کفو میں اصلاً نکاح نہیں ہوتا۔ ”بحر الرائق“ میں ہے کہ نکاح کے ہوتے وقت وہ شخص وہاں موجود نہ ہو جو اس کی اجازت دینے کی از روئے شرع قدرت رکھتا ہے تو نکاح باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار بہت ضروری ہے اور غیر کفو میں نکاح کرنے کے لئے باپ دادا کی رضا مندی ضروری ہے یہ تو احناف کا مسلک ہے جسے اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا اور ایک موقف سعیدی صاحب کا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔

مسئلہ: زید حرامی ہے مگر مسلمان دیندار ہے۔ شرعاً اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح والے اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح کر سکتے ہیں کہ نہیں؟

جواب: نکاح میں کفائت معتبر ہے اور کفائت کا مدار عرف پر ہے اگر ان سے رشتہ باعث تنگ و عار ہو تو احراز کیا جائے۔ خصوصاً دختر میں۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

اعلیٰ حضرت نے کفو میں مزید وسعت کا ذکر فرمایا یعنی اگر قوم کا اختلاف نہ بھی ہو لیکن کوئی اور عیب موجود ہو جس کی وجہ سے عام لوگ ایسے شخص سے شادی کرنا یا اس کی کسی عورت سے شادی کرنا باعث تنگ و عار سمجھتے ہوں تو اس کی رعایت بھی کر لینی چاہیے یعنی ہم قوم ہونے کا تو اعتبار ہے ہی اس کے اچھے اوصاف بھی کفو میں لئے جاسکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ہم قوم ہونے کے باوجود کسی عیب کی وجہ سے وہ کفو نہ رہا لہذا کفو کا نکاح میں اعتبار ضروری ہے۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے ایک یتیم سید زادی لے کر پالی اور اسی نابالغی میں اس کا نکاح ایک پٹھان سے کر دیا۔ اس کا بالغ بھائی تھا اسے اطلاع بھی نہ دی۔ بوجہ نابالغی رخصتی نہ ہوئی۔ اب وہ شخص مفقود اخیر ہے اور لڑکی بالغ ہو گئی ہے۔ اس صورت میں وہ اپنا نکاح دوسری جگہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ بینوا و تنو جروا

جواب: اگر یہ بیانات واقعی ہیں۔ وہ نکاح اصلاً نہ ہوا لڑکی کو اختیار ہے جس اچھی جگہ چاہے اپنا نکاح کر لے۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہندہ کو یقین دلا کر کہا کہ تمہارا نکاح شوہر محمود جو نجیب الطرفین اور تمہارا کفو ہے، کر دیا گیا لیکن بعد نکاح ثابت ہوا کہ شوہر یعنی محمود غیر کفو ہے۔ اب ہندہ اور اس کے عزیز و اقارب اپنے کفو میں غیر کفو کا داخل ہونا عار سمجھتے ہیں اور ہندہ ایسے غیر کفو کو خود بھی شوہر بنانا تنگ و عار خاندان سمجھتی ہے۔ نیز اس کا اصل باپ یعنی زید بھی اس تعلق غیر کفو سے ناراض ہے۔ پس ایسی حالت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں۔ یا غیر کفو ہونے کی حالت میں نکاح فسخ ہی مانا جائے۔ ہندہ بالغہ ہے۔ بینوا و تنو جروا

جواب: جبکہ ہندہ بالغہ ہے اور نکاح غیر کفو سے ہوا اور زید پدر ہندہ نے قبل نکاح اسے غیر کفو جان کر اس سے نکاح کی اجازت نہ دی تو نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں۔ فسخ کی کیا حاجت؟ در مختار میں ہے: ویفسی فی غیر الکفو بعد مجاوزہ اصلاً بلارضاء ولی بعد معرفتہ ایہ یعنی غیر کفو میں فتویٰ اصلاً ناجائز ہونے کا دیا گیا ہے جبکہ ولی اسے جانتا ہو کہ غیر کفو میں نکاح ہو رہا ہے اور وہ راضی نہ تھا۔ مگر غیر کفو کے معنی شرعی یہ ہیں کہ مذہب یا نسب یا پیش یا چال چلن میں ایسا کم ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے

واقعی باعث تنگ و عار ہونہ کہ بعض جاہلانہ خیالات پر۔ بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنے ہم قوم کو اپنا کٹو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے اگر چہ ان سے کسی بات میں کم نہ ہوں غیر کٹو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ جیسے شیخ صدیقی ہو وہ شیخ فاروقی کو اپنا کٹو نہ جانے یا سید ہواوردہ شیخ صدیقی یا فاروقی یا قریشی کو اپنا کٹو نہ کہجے۔ حالانکہ حدیث میں ہے قریش بعضہم اکفأ بعض۔ رد المحتار میں ہے: ”ولو تزوجت ہاشمیہ قریباً غیر ہاشمی لم یرد عقدھا یعنی اگر ہاشمیہ نے ایک قریشی غیر ہاشمی سے نکاح کیا تو یہ نکاح روئیں کیا جائے گا“۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۹۰)

غیر کٹو ہونے کی وجہ سے اگر عورت کے والد یا عزیز واقارب کو اس شادی سے تنگ و عار ہوتی ہے اور والد کی اجازت کے بغیر عورت نے یہ نکاح کر لیا تو اپنی حضرت فرماتے ہیں کہ اس نکاح کو توڑنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ سرے سے ہوا ہی نہیں ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کٹو کا اعتبار ہے اور پھر آپ نے کٹو کے بارے میں ایک عام غلطی کی نشاندہی فرمائی جس میں بہت سے نادان لوگ گرفتار ہیں۔ کٹو کے معتبر ہونے پر حدیث پاک پیش فرمائی کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کٹو ہیں۔

مسئلہ: زید نے اپنے آپ کو پٹھان ظاہر کیا اور بکر سے کہا کہ تو اپنی دختر کا نکاح میرے ساتھ کر دے۔ بکر نے اپنی دختر کا نکاح زید سے کر دیا۔ بعد نکاح ہو جانے کے بکر کو معلوم ہوا کہ زید تو بکر کا پٹھان نہیں ہے، دھوکہ دیکر نکاح کیا اور وہ قوم کا فقیر بکھیر دادر قریبستان ہے کہ جس سے میرے خاندان میں حقارت ہوگی اور سخت سب عزتی ہوگی۔ بکر نے اپنی دختر کو رخصت کرنے سے انکار کر دیا اور بعد نکاح کے رخصت نہیں کی اور بکر قوم کا سید ہے؟

جواب: دختر بالفحی یا بالفانہ کیا عمر تھی عارضہ ماہواری آتا تھا یا نہیں، بوقت نکاح دختر سے اذن لیا یا نہیں؟ سب حال مفصل لکھا جائے کہ سوال لائق جواب ہو۔

عالی جاہ! وقت نکاح دختر کی عمر تیرہ سال دو ماہ تھی عارضہ ماہواری آتا تھا، اذن لڑکی سے لیا گیا تھا لیکن اس نے جواب دیا میں کچھ نہیں جانتی۔ اس پر مجبور اس کی چچی نے اجازت دی۔ اجازت لڑکی کے باپ کی تھی بلکہ لڑکی کا باپ اور بھائی دونوں گواہ نکاح تھے فقط۔

جواب: صورت مستفہہ میں ظاہر ہے کہ زید کسی طرح سادات تو سادات کسی مغل پٹھان کا بھی کٹو نہیں ہو سکتا اور لڑکی بالفحی اور اس نے اذن لینے پر لفظ یہ کہہ کے میں کچھ نہیں جانتی۔ ظاہر ہے کہ یہ صاف اذن نہیں بلکہ اس معاملہ میں اپنا دخل نہ دینا بحسب منطق مستفاد ہوتا ہے اور کبھی بحسب قرینہ دوسروں کے اختیار پر چھوڑنا بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی مجھے بحث نہیں تم جیسا جانو کرو۔ برائے یوم یہ نکاح دختر کی اجازت سے قرار پائے گا اور بالفحی جو ردی ہے اپنا نکاح اگر غیر کٹو سے کرے جس سے پیش اذن نکاح غیر کٹو جان کر ردی نے صراحتہ اجازت نکاح نہ دی ہو، وہ نکاح محض باطل ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۹۲-۱۹۳)

ہم نے اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کے چھ عدد فتاویٰ من و عن نقل کئے۔ جو اردو میں تحریر ہیں اس لئے ہم ان پر مزید حاشیہ آرائی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ ان تمام فتاویٰ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کٹو کا اعتبار احناف کا مسلک ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے اپنا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک قرار دیا ہے۔ اس لئے سعیدی صاحب کی حقیقت قدرے کمزور ہے اور مزید یہ کہ ایسا کرنے سے گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی اور مخالفت میں جو سطور سیاہ کیں ان کی سیاہی گناہوں کو دھو ڈالے گی۔ بھلا سیاہی میں جب سیاہی ملے تو وہ اور سیاہ ہو جاتی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ مسئلہ کٹو پر گفتگو کی۔ مقصد یہ تھا کہ سعیدی صاحب کے نئے اجتہاد اور اپنے ائمہ کی مخالفت پر لوگوں کو مطلع کیا جائے۔ ہماری ان چند گزارشات سے قارئین کرام صحیح موقف اور سعیدی موقف میں ضرور فرق جان چکے ہوں گے اور امید ہے کہ قارئین کرام آئندہ بھی سعیدی صاحب ایسے محققین کی انوکھی اور اچھوتی تحقیق کے

خود خال جان لیا کریں گے۔ ہم اس بحث کے آخر میں ابن حجر کی ایک فتویٰ ذکر کرتے ہیں جس سے آل سادات کی عزت و عظمت واضح ہوتی ہے۔

حضور ﷺ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلہ میں سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی شرافت کی کیا وجہ تخصیص ہے؟ اس کے جواب میں فرمایا: اللہ بھتر جانتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کو کچھ ایسی خوبیاں عطا فرمائی گئیں جو ان کی ہمیشہ گان میں نہ تھیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی شادی اللہ تعالیٰ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ساتھ زمین سے پہلے آسمان پر کر دی تھی۔ دوسری یہ ہے کہ آپ جنتی عورتوں کی سردار تھیں۔ تیسری یہ کہ ان کا نام نہ ہرا رکھا گیا۔ یہ نام یا تو اس لئے تھا کہ انہیں بیماری کی وجہ سے نہیں بلکہ قدرتی طور پر حیض نہ آتا تھا تو اس معاملہ میں آپ جنتی عورتوں کے مشابہ ہو گئیں یا پھر یہ نام اس لئے کہ آپ کا رنگ روپ جنتی عورتوں کا سا تھا۔ وغیرہ ذالک اور ہم نے جو یہ فضائل بیان کئے ہیں اور اس جیسے دیگر مخصوص فضائل ان باتوں میں سے ایک ہو سکتے ہیں کہ جن کی وجہ سے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل پاک کو کائنات میں باقی رکھا گیا ہو اور ہر قسم کے قتلوں اور تکالیف سے انہیں محفوظ رکھا گیا ہو جیسا کہ حضور ﷺ صادق و مصدوق نے اس کے بارے میں خبر دی جو قرآن کریم کی مانند ہے فرمایا: میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ اللہ کی کتاب اور اپنی عزت۔ جب تک تم نے ان کو مضبوطی سے پکڑے رکھا تو کبھی بھی راہ راست سے نہیں ہٹو گے۔ رہا یہ شرف جو آپ کے جسم اقدس کا ٹکڑا ہونا سیدہ فاطمہ زہرا میں موجود ہے۔ تو یہ معاملہ صرف حضرت فاطمہ کی اولاد کے لئے مخصوص نہیں۔ متعین نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر سیدہ زینب کی ابوالعاص سے نسل اور سیدہ ام کلثوم اور رقیہ کی نسل حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے باقی رہتی تو ان کا شرف اور ان کی سیادت بھی وہی ہوتی جو سیدہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی نسل کیلئے ہے۔ پھر جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی اور معلوم ہو جائے کہ کسی کی نسبت آل بیت نبی ﷺ کے ساتھ ہے اور اس عظیم خاندان سے تعلق ہے، تو وہ آدمی اگر بہت بڑی جنائت یا بہت بڑے گناہ اور بد بابتی کا مرتکب بھی ہو جائے تو اس سے وہ

ما الحکمة فی خصوص اولاد فاطمة بالشرف دون غیرہم من بنائہ ﷺ فاجاب بقولہ الحکمة فی ذالک واللہ اعلم۔ ماخصت بہ فاطمة رضی اللہ عنہا من المزايا الکثیرة علی اخواتہا منها ماورد ان اللہ زوجها لعلی کرم اللہ وجہہ فی السماء قبل ان یتزوجہا فی الارض ومنها تمیزہا علیہن بانہا سیدة نساء اہل الجنة ومنها تمیزہا علیہن بتسمیتہا الزہراء اما لعدم کونہا لا تحبض من غیر علۃ فکانت کنساء الجنة واما کونہا علی الوان نساء الجنة اولغیر ذالک وھذہ المذکورات ونحوھا مما امتازت بہ من الفضائل لا یبعدان تھون ہی الحکمة فی بقاء نسلھا فی العالم امنا لہ من عموم الفتن والمہن کما اخبر الصادق المصدوق ﷺ بذالک بانہم فی ذالک کالقران بقولہ انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ وعترتی لن تضلوا ما استمسکتم بہما ابدا واما الشرف النشائی عما فیہم من البضعة الکريمة فلا یخص باولاد الفاطمة فقد صرح المحققون بانہ لو عاش نسل زینب عن ابی العاص ورقیہ او ام کلثوم من عثمان رضی اللہ عنہم لکان لہما من الشرف والسیادة بالنسل فاطمة رضی اللہ عنہا اثم اذا تقرر ذالک ومن علمت نسبتہ الی ال البيت النبوی والسر العلوی لا یخرجه عن ذالک عظیم جنایتہ ولا عظم دیانتہ وصیانتہ ومن لم قال بعض المحققین مسائل الشریف الزانی او الشارب او السارق مثلا اذا اقمنا علیہ الحد الا کامیر او سلطان تلطخت رجلاہ بقدر ففسلہ عنہما بعض خلعتہ ولتدر فی ہذا المثال وحقق۔

(فتاویٰ حدیث ص ۱۳۴ مطبوعہ مصر مطلب، الحکمۃ فی خصوصہ اولاد)  
 طائرہ مطبوعہ مصر)  
 آپ کی آل سے ہرگز ہرگز خارج نہیں ہوگا اسی لئے بعض محققین نے فرمایا کہ ایک شریف (سید) کو جب زنا یا چوری یا شراب خوری کی حد لگائی جاتی ہے تو وہ اس بادشاہ اور امیر کی مانند ہے جس کے پاؤں کچھڑے لت پت ہو گئے ہوں، یا گندگی سے آلودہ ہو گئے ہوں تو اس کے غلاموں میں سے کوئی غلام اگر انہیں دھو دلاتا ہے تو یہ اس کی خدمت ہوگی۔ جن محققین نے یہ کہا۔ انہوں نے نہایت سچی اور تحقیقی بات ارشاد فرمائی۔

لحمہ فکر یہ

آپ نے مذکورہ حوالہ اس شخصیت کا پڑھا جو محدثین و محققین کا سرخیل ہے۔ ابن حجر کی رحمۃ اللہ علیہ نے آل رسول کی جو شان بیان فرمائی، اس کو پڑھ کر یہی کہنا پڑے گا کہ سادات حضرات میں سے کوئی سید کہتا ہوا گناہ کیوں نہ کر لے اس کے باوجود وہ قابل احترام ہے کیونکہ گناہ کے ارتکاب سے اس کی وہ نسبت منقطع نہیں ہوتی جو سرکارِ دو عالم ﷺ کے ساتھ ہے۔ ہاں اگر سرے سے کوئی سید (معاذ اللہ) ایمان سے دستبردار ہو کر مرتد ہو جاتا ہے یا ایمان قبول ہی نہ کیا اور اسی حالت میں وہ مر گیا تو اب وہ جہنمی ہے۔ مؤمن سید لاکھ گنہگار بھی لیکن محترم رہے گا۔ سید پر کسی گناہ کی حد لگانے کو جس پیارے انداز سے اور جس ادب کو ملحوظ رکھ کر امام ابن حجر مکی نے بعض محققین کا قول پیش کیا ہے وہ واقعی ادب و احترام کی عظیم صورت ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ صاف کرنے کی مثال کے بعد ایک اور مثال سے اس کو واضح فرمایا۔ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا بیٹا نہایت بدکار، شرابی، زانی اور عیب میں ملوث ہو، لیکن ہو مؤمن، تو اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ اس کے گنہگار ہونے سے نسبت منقطع نہ ہوگی تو جس طرح یہاں گناہ نسبت کو ختم نہیں کرتے لوگ اسے مرنے والے کا بیٹا ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح سید کی نسبت بھی گناہوں کی وجہ سے منقطع نہ ہوگی۔ وہ حضور ﷺ کی آل ہی کہلائے گا۔ ایک اور مثال اس فقیر سے بھی سن لیجئے۔ وہ خوش بخت و خوش نصیب حضرات جنہیں سرکارِ دو عالم ﷺ کے صحابی ہونے کا شرف ملا ان حضرات میں سے اگر کسی سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کی وجہ سے وہ مقامِ صحابیت سے محروم نہیں ہوتا۔ سیدنا حضرت امیرِ مومنین رضی اللہ عنہ سے صدور زنا ہوا ان پر اس کی حد لگی اس کے باوجود یہ محترم و مکرم ہیں اور صحابی ہونے میں ذرا بھری نہ آئی۔ شیخ محمد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کتبوبات میں اسی عظمت و نسبت کو بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت وحشی رضی اللہ عنہ جو زمانہ تکفر میں حضرت حمزہ سید الشہداء کے قتل کرنے والے ہیں۔ جب مشرف بہ اسلام ہو گئے اور حضور ﷺ کے صحابی بن گئے۔ ایک طرف ان کو لایا جائے اور دوسری طرف تابعین کرام میں سے حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ کو لیں۔ یہ وہ شخصیت ہیں کہ جن کے تعلق خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی شفاعت سے میری امت کے وہ لوگ جنت میں جائیں گے جن پر جہنم واجب ہو چکی ہوگی اور بنی کلب کی بکریوں کے برابر ان کی شفاعت سے بہرہ ور ہو گئے۔ اس عظمت کے باوجود وہ وحشی رضی اللہ عنہ کے مقام و مرتبہ کو نہیں پاسکتے۔

قارئین کرام! ہم اہلسنت کا مسلک تمام تر نسبت پر قائم ہے۔ اگر کسی اسی حضور ﷺ کے ساتھ ایمانی نسبت ہے تو وہ خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو بالآخر جنت میں جائے گا۔ اسی طرح سید زادہ خواہ کتنا ہی بدکار گنہگار ہو وہ سید ہی رہے گا۔ اس کی نسبت ہرگز منقطع نہ ہوگی اور اس کا ادب و احترام باقی رہے گا یہی وجہ ہے کہ امام اہلسنت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جھوٹا، کذاب اور بے ادب و گستاخ کہا جو یہ نظریہ رکھتا ہے کہ سید زادی کا نکاح ہر ایک سے جائز ہے۔ اس سے سعیدی صاحب کو اس مسئلہ

کفو پر نظر ثانی کرنی چاہیے بلکہ رجوع کر لینا چاہیے۔

خلاصہ کلام یہ کہ نکاح میں کفو کا اعتبار ہے اور اس کا بہر حال لحاظ رکھنا چاہیے۔ کفو کا نکاح میں اصلاً معتبر قرار نہ دینا ایک نیا اور بعض پہلوؤں سے گستاخانہ نظریہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں حضور ﷺ آپ کے صحابہ اور آپ کی آل اطہار و امجاد کا ادب و احترام کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور سلف صالحین کا خادم رکھے۔ آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ۔ فاعقبوا یا اولی الابصار

۲۲۷- بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ أَكْثَرُ مِنْ

أَرْبَعِ نِسْوَةٍ فَيُرِيدُ أَنْ يَنْزَوِجَ

۵۱۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ بَلَّغْنَا  
أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي ثَعْلَبَةَ وَكَانَ  
عِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ حَتَّى أَسْلَمَ الثَّقَفِيُّ فَقَالَ لَهُ أَمْسِكْ  
مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقِ سَائِرَهُنَّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ بِاخْتَارِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا  
أَيْتَهُنَّ شَاءَ وَيُفَارِقُ مَا بَقِيَ وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ يَنْكَاحُ  
الْأَرْبَعِ الْأَوَّلِ جَلَائِزًا وَيَنْكَاحُ مَنْ بَقِيَ مِنْهُنَّ بَاطِلًا وَهُوَ  
قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ التَّحْقِيقِ.

مذکورہ واقعہ میں ثقفی کے ہاں زمانہ جاہلیت میں دس بیویاں تھیں۔ آپ نے اسے چار کی اجازت دی اور بقیہ کو جدا کرنے کا حکم دیا۔ یہاں تک سب ائمہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کونسی چار رکھے اور کن کو فارغ کر دے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا اختیار خداوند کو ہے وہ کوئی بھی چار رکھے کہ دوسری عورتوں کو فارغ کر دے لیکن امام ابوحنیفہ اور امام بخاری نے پہلے شادی کی ہوئی تھی پھر ان کے بعد چھ اور نکاح میں لے آیا تو پہلی چار عورتیں وہ رکھے گا اور دوسری چھ کو فارغ کرے گا۔ جناب ابراہیم نخعی بھی یہی فرماتے ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یہ اس بنا پر فرماتے ہیں کہ اسلام نے جب دور جاہلیت میں کئے گئے چار نکاح بدستور قائم رکھنے کی اجازت دی اور بقیہ کو باطل کر دیا اس لئے پہلے چار نکاح ہی ترتیب سے باقی رہیں گے۔ بقیہ کا ابطال ظہور اسلام کے بعد ہوگا۔ اس لئے یوں سمجھا جائے کہ چھ عورتوں سے نکاح اس نے اسلام لانے کے بعد کئے وہ باطل شمار ہوں گے۔

نوٹ: قرآن کریم میں مذکورہ آیت ”فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَ ثَلَاثٍ وَارْبَعٍ“ تم اچھی اور من پسند عورتوں سے نکاح کرو دو دو اور تین تین اور چار چار سے۔ اس آیت کریمہ سے شیعہ لوگ نو عورتوں سے نکاح کا جواز نکالتے ہیں یعنی دو اور تین اور چار کل ۲+۳+۴=۹ نو ہوئی ہیں۔ تفسیر مظہری میں ان کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے ”اجاز الروافض بهذه الآية تسعاً من المنكوحات۔ رافضیوں نے اس آیت سے نو (۹) شادیاں کرنا جائز قرار دیا۔“ اگر آیت کریمہ کے الفاظ کا جو طہرانی معنی بنتا ہے وہ مراد لینا تھا تو از روئے لغت ثنی کا معنی دو دو مثلث کا معنی تین تین اور ربیع کا معنی چار چار ہیں۔ اس لئے ۲+۲+۳+۳+۳+۳=۱۸

یو یاں رکنا جائز ثابت ہوا بلکہ ایک بیوی تو ویسے ہی بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے پہلی ظاہری تفسیر کے اعتبار سے دس اور دوسری کے اعتبار سے انیس عورتیں بیک وقت نکاح میں رکنا جائز ہوئیں لیکن مذکورہ آیت کریمہ کا مفہوم نہیں جو ردائے اہل لغو ہونے بیان کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عدل و انصاف کر سکتا ہے تو وہ دو یا تین یا چار تک بیویاں رکھ سکتا ہے۔ چار سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز نہیں جیسا کہ اگلی حدیث میں آ رہا ہے۔

۵۲۰۔ أَحْبَبُ مَا سَأَلَكَ حَدَّثَنَا رِبْعَةُ بْنُ أَبِي خَبِيلٍ الرَّحْمَنِيُّ أَنَّ الْوَلِيدَ سَأَلَ الْقَاسِمَ وَمَعْرُوفَةَ وَكَانَتْ عِنْدَهُ أَرْبَعُ نِسْوَةٍ فَأَرَادَ أَنْ يَبْتَ وَاحِدَةً وَيَتَزَوَّجَ أُخْرَى فَقَالَ تَعَمَّ قَارِقُ أَمْرُكَ لَنَلَا وَتَزَوَّجَ فَقَالَ الْقَاسِمُ رَفِيَّ مَجَالِسٍ مُحْتَفِلَةٍ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ربیعہ بن ابی عبد الرحمن نے بتایا کہ ولید نے قاسم اور عروہ سے دریافت کیا، جب کہ اس کے پاس چار عورتیں تھیں اس نے ارادہ کیا کہ ایک کو فارغ کر کے کسی اور سے شادی کرے۔ دونوں نے کہا ہاں ٹھیک ہے کر سکتے ہو۔ اپنی کسی ایک بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کر دو اور شادی کر لو۔ قاسم نے کہا تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں ہونی چاہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم یہ پسند کرتے کہ کوئی شخص پہلے سے موجود چار بیویوں میں سے ایک کو اگرچہ طلاق دے چکا ہو تو وہ اب اس کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرے اور نہ ہی ہمیں یہ پسند ہے کہ اس آدمی کا نصف آزاد عورتوں کے رحم میں قرار پکڑے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَسَّدٌ لَا يُعْجِنَا أَنْ يَتَزَوَّجَ خَاصَّةً وَإِنْ بَتَّ طَلَقًا أَحْذَرُهُ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا لَا يُعْجِنَا أَنْ يَتَكُونَنَّ مَاءُ رَفِيٍّ رَحِمٍ خَبِثَ نِسْوَةً حَرَّالِزِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا جَهْمُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا۔

مذکورہ روایت کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ جب ولید نامی شخص نے جناب قاسم اور عروہ سے پوچھا کہ میں چار بیویوں کا خاوند ہوں اور اب ایک اور شادی کرنا چاہتا ہوں اور میرا پرہیز گرام یہ ہے کہ ایک کو فارغ کر دوں پھر دوسری شادی کر لوں۔ آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ دونوں حضرات کا جواب ذرا مختلف تھا۔ پہلے نے یہ کہا کہ ایک بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر اس کی عدت میں ہی اگر چاہو تو نیا نکاح کر سکتے ہو۔ جناب قاسم نے کہا کہ تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں دو پھر نکاح کر لو۔ ان کا خیال یہ تھا کہ جب تین طلاقیں تین مختلف مجالس میں ہوں گی تو عورت مغلط ہو جائے گی۔ اب وہ بغیر طلاق اس کے پاس نہیں آ سکتی۔ اس لئے اب پانچویں کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔ خواہ چوتھی کی ابھی عدت پوری نہ ہوئی ہو۔ اس معاملہ کے ذکر کرنے کے بعد امام محمد فرماتے ہیں کہ پانچویں عورت سے نکاح اس وقت تک جائز نہیں جب تک چوتھی عورت کی عدت مکمل نہ ہو جائے۔ خواہ وہ باندہ ہو یا مغلط ہو۔ اگر کوئی شخص چوتھی کی عدت میں پانچویں سے شادی کر لیتا ہے تو یہ بیک وقت پانچ آزاد عورتوں کے شکم میں اپنا نصف بٹھیرانا ہے۔ اس مسلک احناف کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے۔

عن سليمان بن يسار لا اعلمه الا عن زيد بن ثابت قال اذا طلق الرابعة من نساءه لا يتزوج حتى تنقضي عدة التي طلق۔

سليمان بن يسار کہتے ہیں کہ میں یہ بات حضرت زید بن ثابت سے ہی جانتا ہوں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی عورتوں میں سے چوتھی کو طلاق دے دے تو وہ نیا نکاح اس وقت تک نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہ ہو جائے۔

عن ابن المسيب قال في الرابع اذا طلق منهن

ابن مسیب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی چار بیویوں میں



واحدة فلا يتزوج متى تنقضى عدة الرابعة.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۱۸)

عن مجاهد قال اذا كان عند الرجل اربع فطلق واحدة فلا ينكح حتى تنقضى عدة التي طلق.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۱۹)

عن ابن سيرين عن عبيدة في رجل طلق امراته وله اربع نسوة قال له لا يحل له ان يتزوج الخامسة حتى تنقضى العدة التي طلق

عن علي قال قال لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التي طلق.

عن عطاء انه سئل عن رجل كان له اربع نسوة فطلق احدهن ثلاثا استزوج خامسة قال لا حتى تنقضى عدة التي طلق.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ حصہ دوم ص ۲۳۳ کتاب النکاح)

محکم دلائل پر

سے ایک کو طلاق دے دیتا ہے تو اس کی عدت گزرنے سے قبل پانچویں سے شادی نہ کرے۔

جناب مجاہد فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی کی زوجیت میں چار عورتیں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو یہ نیا نکاح اس کی عدت ختم ہونے تک نہ کرے۔

ابن سیرین جناب ابو عبیدہ سے بیان کرتے ہیں کہ جس مرد کی چار بیویاں تھیں اور ان میں سے ایک کو طلاق دے بیٹھا۔ فرمایا کہ اب اس کے لئے پانچویں سے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہ جائے۔

حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں کہ پانچویں سے اس وقت تک شادی نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہیں جاتی۔

عطاء سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی چار بیویاں ہیں ان میں سے اس نے ایک کو تین طلاقیں دے دیں۔ کیا وہ اب پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: جب تک مطلقہ کی عدت نہیں گزر جاتی، پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔

چار بیویوں کی موجودگی میں پانچویں سے شادی کرنے کو کوئی بھی جائز نہیں قرار دیتا اگر چار میں سے ایک بیوی کو خاوند نے طلاق دے دی اور وہ عدت گزار چکی ہے۔ اب نئی شادی کرنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ یہ نئی بیوی اس کی چوتھی بیوی ہوگی اور چار بیویاں بیک وقت آزاد مرد کے لئے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ چوتھی کو طلاق دے دی اور اس کی ابھی عدت نہیں گزری تو کیا اب نئی شادی ہو سکتی ہے؟ جناب قاسم اور عروہ کا مسلک یہ نظر آتا ہے کہ اگر مرد نے چوتھی بیوی کو رجعی طلاق دی تو پانچویں سے نکاح درست نہیں اور اگر طلاق مغلطہ دی تو اب دوران عدت پانچویں سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن دیگر ائمہ حضرات (ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم) کے نزدیک چوتھی عورت کی عدت میں خواہ وہ کسی طلاق ہی کیوں نہ ہو پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا لیکن امام موصوف نے جناب قاسم اور عروہ کے خلاف اپنا مسلک بیان تو کیا لیکن اس پر کوئی حدیث پیش نہ فرمائی۔ جس سے کسی کو موقع مل سکتا ہے کہ احناف کا مسلک خود ساختہ ہے اور یہ اپنی رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ٹھیک ہے کہ امام موصوف نے کوئی روایت پیش نہ فرمائی لیکن ان کا مسلک خود ساختہ یا رائے پر مبنی نہیں بلکہ ہم نے اس مسئلہ پر ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبد الرزاق“ سے تین تین کل چھ روایات ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ چوتھی عورت کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خاص کر حضرت عطاء والی روایت کہ آپ سے پوچھا گیا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو کیا پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا عدت کے دوران نہیں بلکہ اس کے ختم ہونے کے بعد کر سکتا ہے۔ یہ روایت صاف صاف بتا رہی ہے کہ چوتھی کو خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ یا مغلطہ، سب کا حکم ایک ہی ہے۔ مذکورہ چھ آثار کے علاوہ ان دونوں کتابوں میں اس مسئلہ پر اور بھی بہت سے آثار موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ”بیہقی“ اور ”دارقطنی“ میں بھی ایسے بہت سے آثار

موجود ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور احناف کا مسلک آثار و روایات کی روشنی میں اختیار کیا گیا۔

یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ جناب قاسم اور عروہ نے ولید کو جو ترکیب بتائی کہ چوتھی بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر پانچویں سے شادی کر لینا۔ اس کا ایک پہلو تو ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا شرعاً ممنوع ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما بیک وقت تین طلاقیں دینے کو بدعت اور گناہ کہتے ہیں۔ امام شافعی بھی اسے اچھا نہیں سمجھتے اور امام احمد بن حنبل کے رد قول ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی موافقت میں ہے۔ تین طلاقیں بیک وقت دینے کو جو بدعت اور حرام کہا گیا، اصحاب معنی ابن قدامہ نے اس پر اپنی تصنیف میں حدیث پاک اور اقوال صحابہ سے یوں استدلال پیش کیا ہے۔

### معنی شرح کبیر

امام احمد بن حنبل سے دوسری روایت ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا بدعت اور حرام ہے اور یہی ابو بکر و ابوحنیفہ کا بھی رہی ہے اور حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے اسی طرح کی روایت کی گئی ہے اور امام مالک، امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہ ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب ایسے شخص کو لایا جاتا، جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی ہوئیں تو آپ اسے خوب مارتے۔ مالک بن حویرث بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آکر بیان کرنے لگا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: تیرے چچا نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی اور شیطان کی بات مانی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اس کے نکلنے کے لئے کوئی صورت (بجز حلال) نہیں رکھی۔ نسائی نے اپنی اسناد کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر فرمائی کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں آپ یہ سن کر سخت غضب ناک ہوئے پھر فرمایا: کیا وہ اللہ کی کتاب سے نکھلتا ہے حالانکہ میں ابھی بنفس نفیس تم میں موجود ہوں؟ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ حضور میں اسے قتل نہ کرو؟ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دوں تو اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا: ایسا کرو گے تو اپنے رب کے نافرمان ہو گے اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو جائے گی۔ دارقطنی نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اپنی اسناد کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے۔ فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرد کے متعلق سنا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے تو آپ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا کیا تم اللہ کے دین کو مذاق یا اللہ کی آیات کو مذاق بناتے ہو یا ان سے کھیلنے ہو؟ جس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی ہم نے ان کو اس پر تین ہی لازم کر دیں۔ اب وہ عورت اس کے لئے حلال کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی۔

(معنی و الشرح الکبیر لابن قدامہ ج ۸ ص ۲۳۱، ۲۳۲ و ملخصہ عاملاً فی طہارہ ص ۱۸، مطبوعہ بیروت)

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا ایسا عمل ہے جس پر رسول رحمت ﷺ بھی غضب ناک ہوئے اور اسے کتاب اللہ، دین اور آیات کا مذاق اڑانا بیان فرمایا۔ طلاق ہے ہی ایسا فعل جو بوجہ مجبوری جائز ہے۔ اسے "انفصا" المباحات کہا گیا ہے۔ تین طلاقیں تو بطریقہ اولیٰ ناپسندیدہ فعل ہوگا۔ مسئلہ زیر بحث کے متعلق مختصر طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جناب قاسم اور عروہ کا موقف قابل عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی جلیل القدر صحابہ کرام اور تابعین نے مخالفت کی ہے۔ لہذا صحیح اور قائل عمل دی مسلک ہے جسے امام محمد نے بیان فرمایا کہ چوتھی بیوی حلقہ کی عدت کے دوران پانچویں سے شادی کرنا ناجائز ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

## ۲۲۸- بَابُ مَا يُؤْجِبُ الصَّدَاقَ

۵۲۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بَيْمَرَأَتِهِ وَأَرْجَبَتْ السُّتُورَ فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ قَفَّهَانَا. وَقَالَ مَالِكٌ بْنُ أَنَسٍ إِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهَا إِلَّا نِصْفُ الْمَهْرِ إِلَّا أَنْ يَطْلُوقَ مَكْنَهَا وَيَتَذَكَّرَ مِنْهَا فَيَجِبُ الصَّدَاقُ.

مہرجن باتوں سے واجب ہو جاتا ہے ان کا بیان ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے زید بن ثابت سے بتایا - انہوں نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس آتا ہے اور پردہ ڈال دیا جائے (یعنی خلوت صحیح ہو جائے) تو حق مہر واجب ہو جائے گا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے اور امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر اس (خلوت صحیح) کے بعد مرد نے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو صرف نصف حق مہر ملے گا۔ ہاں اگر وہ دیر تک اس مرد کے پاس ٹھہری رہی اور وہ اس سے لذت پاتا رہا تو حق مہر (مکمل) واجب ہوگا۔

حق مہر واجب کب اور کن حالات میں ہوتا ہے؟ اس بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اثر ذکر فرمایا وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ جب نکاح کے بعد میاں بیوی کسی ایسی جگہ اکٹھے ہو جائیں جہاں کوئی عذر شرعی یا جسمانی ایسا نہ ہو جو ہم بستری سے رکاوٹ بنے تو اس طرح سے اکٹھا ہونا خلوت صحیح کہلاتا ہے۔ اب خلوت صحیح کے معنی سر آنے کے بعد وہ طہی کریں یا نہ کریں، حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے لیکن امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ محض خلوت صحیح سے حق مہر مکمل ادا کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے کا گڑھی بھی پائی جائے تب بھی نہیں۔ اس صورت میں اگر طلاق ہو جائے تو خاوند کو نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا۔ ہاں اگر کافی عرصہ وہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے رہے تو پھر حق مہر واجب ہوگا۔ مسلک احناف کی پشت پر جس طرح حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا مذکور اثر ہے۔ اسی طرح اور بھی بہت سے آثار کتب احادیث میں اس پر شاہد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں۔

عن الحسن عن الاحنف ان عمرو وعلياً قالوا اذا اغلق بابا او ارخى سترا فلها الصداق وعليها العدة. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۲ ۲۳۳ مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۹۰ باب وجوب الصداق)

عن مكحول قال اجتمع نفر من اصحاب النبی ﷺ فقال عمر ومعاذ انه اذا اغلق الباب وارخى الستر فقد وجب الصداق.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۲ ۲۳۳ مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۹۰ باب وجوب الصداق)

عن زوارة ابن اوفى قال سمعته يقول قضى الخلفاء المهديون الراشدون انه من اغلق بابا

جناب حسن بیان کرتے ہیں کہ احنف نے بیان کیا کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب مرد دروازہ بند کر لے یا پردے ڈال دے تو پھر عورت کے لئے پورا حق مہر ہے اور طلاق ہونے کی صورت میں اس پر عدت بھی ہے۔

جناب مکحول کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کے اصحاب کا اجتماع تھا۔ اس میں حضرت عمر اور معاذ رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جب مرد دروازہ بند کر لے یا پردہ ڈال دے تو اس پر حق مہر واجب ہو گیا اور عدت بھی لازم ہو گئی۔

زارہ ابن اوفیٰ بیان کرتے ہیں کہ میں نے سنا کوئی کہہ رہا تھا کہ خلفاء ابوہریرہ رضی اللہ عنہم نے یہی فیصلہ (اپنے اپنے دور میں)

اور اسی سزا فقد وجب المهر و وجب العدة۔  
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۲، ۲۳۵، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۷، ۲۸۹ باب وجوب الصداق)  
 عن جابر قال اذا نظر الى فرجها ثم طلقها  
 فلها الصداق وعليها العدة۔  
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۲، ۲۳۵، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۷، ۲۸۹ باب وجوب الصداق)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں جب مرد نے اپنی بیوی کی شرمگاہ کو دیکھ لیا پھر طلاق دے دی تو عورت پورے حق مہر کی حقدار ہوگئی اور اس پر عدت بھی ہے۔  
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۲، ۲۳۵، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۷، ۲۸۹ باب وجوب الصداق)

عن ابن جریج قال اخبرني هشام بن عروة  
 عن ابيه سأل عن الرجل ينكح المرأة فمكث عنده  
 السنة والاشهر يصيب منها ما دون الجماعه ثم  
 يطلقها قبل ان يمسيها قال لها الصداق كاملا وعليها  
 العدة كاملة۔  
 (مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۹، مطبوعه بيروت)  
 ابن جریج کہتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے بتایا ان سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا کہ وہ ایک عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے ہاں سال اور مہینے گزارتی ہے اور جماع کے بغیر ہر طرح سے وہ مرد اس عورت سے لطف اندوز ہوتا ہے پھر ہم بستر کی سے قبل اسے طلاق دے دیتا ہے (کیا اس کو حق مہر ملے گا اور عدت پڑے گی؟) فرمایا: اس عورت کو کامل حق مہر ملے گا اور کامل عدت گزارنا پڑے گی۔

قارئین کرام! مذکورہ متعدد آثار یہی بتا رہے ہیں کہ خلوت صحیحہ کے بعد حق مہر کامل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور طلاق کی صورت میں عدت بھی مکمل گزارنا ہوگی۔ اچلے صحابہ کرام کا یہی مسلک ہے اور اس کے مطابق وہ فیصلہ فرماتے رہے۔ اس لئے امام مالک رحمہ اللہ عنہ کا مکمل حق مہر کے وجوب کے لئے تا دیر لطف اندوز ہونے کی قید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اجماع صحابہ اس کے خلاف ہے اور احناف کا مسلک بالکل حضرات صحابہ کرام کے فیصلوں کے مطابق ہے۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ علیہ کا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو اپنانا غلط اور اسی کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور دیگر فقہاء احناف کا مسلک قرار دینا بالکل آثار کے مطابق و موافق ہے۔ اس لئے خلوت صحیحہ کے بعد حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت کو عدت کا ملہ گزارنا پڑے گی۔ فاعلموا یا اولی الابصار

## ۲۲۹- بَابُ نِكَاحِ الشَّعَارِ

۵۲۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَنَّهُ أَخْبَرَنَا ثَلَاثَةٌ عَنْ أَبِي عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ نِكَاحِ الشَّعَارِ وَالشَّعَارُ أَنْ يُنْكِحَ الرَّجُلُ امْرَأَةً لَمْ يَنْكِحْهُ إِلَّا خَيْرٌ إِنَّهُ لَيْسَ تَيْنَهُمَا صَدَاقٌ۔  
 ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب تابع نے حضرت ابن عمر سے بتایا کہ رسول کریم ﷺ نے نکاح شعار سے منع فرمایا ہے۔ نکاح شعار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی اس شرط پر بیچتا ہے کہ وہ سراسر ابھی اسے اپنی بیٹی دے دے اور ان دونوں کے درمیان حق مہر نہ ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَرِيبًا نَأْخُذُ لَا يَكُونُ الصَّدَاقُ نِكَاحَ امْرَأَةٍ قَدْ تَزَوَّجَهَا عَلَى أَنْ يَكُونَ صَدَاقُهَا أَنْ يُزَوَّجَ امْرَأَةً لَمْ يَنْكِحْهَا صَدَاقٌ بِطَلْقِهَا عَنْ بَيْعٍ نَسَائِكُهَا لَا وَتَكْسَرُ وَلَا تَسْلُطُ وَهِيَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ  
 امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل اور مسلک یہ ہے کہ عورت کا نکاح حق مہر نہیں ہو سکتا لہذا جب کسی نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کا حق مہر یہ ہے کہ وہ اسے اپنی بیٹی نکاح میں دے دے گا تو یہ نیک نکاح جائز ہے اور اس عورت کو اس کی مثل

وَالْعَامَّةُ مِنْ قُلُوبِنَا۔ عورتوں کے برابر حق مہر ملے گا۔ نہ کم نہ زیادہ اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

”نکاح شغار“ کی تعریف روایت مذکورہ میں آپ نے پڑھ لی ہے۔ اسے عرف میں وٹے سے کا نکاح کہتے ہیں لیکن اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ اول بدل کے نکاح میں حق مہر کسی کا بھی مقرر نہ کیا جائے بلکہ ایک کا حق مہر دوسری اور دوسری کا حق مہر پہلی ہوگی۔ اس صورت میں یعنی وٹے سے کے نکاح میں اگر ہر دو عورتوں کو اپنا اپنا حق مہر مقرر کر دیا گیا تو یہ نکاح شغار نہ ہوگا کہ جس کی ممانعت حضور ﷺ نے فرمائی۔ نکاح شغار کی صورت میں نفیس نکاح ہو جائے گا اور حق مہر ملے دینا پڑے گا۔ نکاح شغار کے ممنوع ہونے پر اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ مثلاً

عن ابن اسحاق قال حدثني عبد الرحمن بن هرمز الاعرج ان عباس بن عبد الله بن عباس انكح عبد الرحمن بن حكيم ابنته وانكحه عبد الرحمن ابنته وقد كان جعلاه صداقا فكتب معاوية بن ابي سفيان وهو خليفة الى مروان يامرہ بالتفريق بينهما وقال في كتابه هذه الشغار قد نهى رسول الله ﷺ۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۸۰ باب الشغار طبع بیروت)

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن الشغار۔

عن نافع عن ابن عمر قال نہی رسول اللہ ﷺ عن الشغار۔

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۳۸۰ حصہ دوم مطبوعہ کراچی)

### نکاح شغار میں مذاہب

واجمع العلماء علی انہ منہی عنہ لکن اختلفوا اهل ہنو نہی یتقضى ابطال النکاح ام لا۔ وعند الشافعی یقتضى ابطاله وحکاه الخطابی عن احمد واسحاق وابی عیید وقال مالک لیفسخ قبل الدخول وبعده وفي رواية عنه قبله لا بعده وقال جماعة یصح بمهر المثل وهو مذهب ابی حنیفة وحکی عن عطاء والزهری واللیث وهو رواية عن احمد واسحاق وبه قال ابو ثور ابن جریر۔

(صحیح مسلم مع شرح النووی ج ۵ ص ۳۵۲ باب تحريم نکاح الشغار)

ابن اسحاق سے روایت ہے کہ عبد الرحمن بن هرمز اعرج نے مجھے بتایا کہ عبد اللہ بن عباس کے صاحبزادے عباس نے عبد الرحمن بن حکم کے عقد میں اپنی صاحبزادی دی اور عبد الرحمن نے اپنی صاحبزادی ان کے نکاح میں دی اور دونوں نے اس اول بدل کو حق مہر مقرر کیا۔ حضرت امیر معاویہ بن ابی سفیان نے مروان کی طرف حکمنامہ بھیجا۔ آپ اس وقت خلیفہ تھے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دو اور حکمنامہ میں لکھا کہ یہ نکاح شغار ہے۔ تحقیق اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا۔

جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نافع بیان کرتے ہیں فرمایا کہ حضور ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا۔

تمام علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح شغار سے منع کیا گیا ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا یہ نئی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ نئی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے اور خطابی نے امام احمد اور اسحاق و ابو عبید سے اسی امر کی حکایت کی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ دخول سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں نکاح فسخ ہوگا۔ ایک روایت ان کی یہ ہے کہ دخول سے قبل فسخ ہوگا بعد میں نہیں اور ایک جماعت کا قول ہے کہ یہ نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور عطاء زہری اور لیث سے بھی اسی کو حکایت کیا گیا ہے۔ امام

احمد اور اسحاق کی بھی یہی روایت ہے اور یہی قول ابو ثور اور ابن جریر کا ہے۔

”نکاح شغار“ میں تین مسلک نظر آئے۔

- (۱) بالکل باطل ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے اور امام احمد، اسحاق اور ابو عیینہ بھی امام شافعی کے ساتھ ہیں۔ (بقول امام خطابی)
- (۲) امام مالک کے دو قول ہیں۔
- (۱) قبل دخول اور بعد دخول دونوں حالتوں میں باطل (۲) قبل دخول باطل لیکن بعد دخول باطل نہیں ہے۔
- (۳) نکاح صحیح ہے اور حق مہر مثلی لازم آئے گا۔ امام زہری، لیث اور عطاء بھی اسی کے قائل ہیں۔

”نکاح شغار“ کے باطل نہ ہونے پر احناف وغیرہ کے دلائل

احناف کے نزدیک نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن کا کسی شخص سے اس کی بیٹی یا بہن سے نکاح کے عوض میں اپنا نکاح کرے اور ہر ایک کا عقد دوسرے کے عقد کے عوض میں ہو۔ (اس کے متعلق علامہ بدر الدین عینی لکھتے ہیں) ”فالعقد صحیح ویجب مہر المثل۔ نکاح درست ہے اور حق مہر مثلی واجب ہوگا“ اور جو احادیث نکاح شغار کی ممانعت پر امام شافعی نے پیش کیں ان کا جواب یہ ہے۔ ”محمول علی الکراهۃ وہ کراہت پر محمول ہیں“۔ (عمدة القاری ج ۲ ص ۱۰۹ اباب الشغار مطبوعہ بیروت)

علامہ عینی نے نکاح شغار کو صحیح اور اس میں حق مہر مثلی کے وجوب کا جو قول فرمایا ہے اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے مثلاً

عن سويد بن غفلة قال کانوا یکھون الشغار والنسغار الرجل یزوج الرجل علی ان یزوجہ بغير مہر حدثنا عمر عن ابن جریج عن عطاء فی المسحاعین یقران علی نکاحها ویحفظ لكل واحد منهما صداق۔

سويد بن غفلة کہتے ہیں کہ محدثین اور فقہاء حضرات نکاح شغار کو کمرہہ سمجھتے ہیں اور شغار یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو بیاہ میں اپنی لڑکی دے اور شرط یہ ہے کہ وہ بھی اسے کوئی رشتہ دے اور حق مہر نہ ہو۔ ہمیں عمر بن ابن جریج سے بتایا کہ جناب عطاء نے فرمایا: کہ نکاح شغار کرنے والے دونوں فریق اس کے لئے نکاح پر قائم رکھے جائیں گے اور ان دونوں سے حق مہر لیا جائے گا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۸۰ مطبوعہ کراچی)

قارئین کرام! جن دو باتوں کا علامہ عینی نے ذکر کیا تھا۔ انہی دو باتوں کو مذکور اثر میں بیان کیا گیا۔ اول یہ کہ نکاح شغار باطل نہیں بلکہ کمرہہ ہوتا ہے اور دوسرا حق مہر دینا پڑے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ حق مہر کی مقدار کیا ہوگی؟ کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم تو ویسے ہی دینا لازم ہوتا ہے۔ یہ کم از کم حد صحیحی ہے۔ یہ مقرر نہیں کیا جاسکتا اور زیادہ کی حد مقرر نہیں۔ اس میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ مرد کے کہ میں تھوڑا دلوں گا اور عورت کہے کہ میں زیادہ لوں گی۔ اس لئے فیصلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو حق مہر مثلی ملے گا یعنی اس عورت کے چچا زاد یا قریبی برادری کی عورتوں کا جتنا حق مہر یا نذر دھا جاتا ہے وہی اس کا بھی مقرر ہوگا۔

حدیث پاک میں نکاح شغار کی ممانعت ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حق مہر کے بغیر نکاح کرنے اور قرب کو حق مہر قرار دینے سے منع فرمایا ہے اور ہم بھی اس کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ چیز از روئے شرع باطل ہے؟ پس یہ ایسا نکاح ہے جس میں ایسی چیز کو حق مہر بنایا گیا ہے جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتی جیسے کوئی شخص شراب یا خنزیر کو حق مہر مقرر کرتا ہے تو نکاح اس صورت میں بالاحاق جائز ہے لیکن شراب اور خنزیر کی بجائے مہر مثلی واجب ہوگا۔ نکاح شغار بھی ایسا ہی ہے۔

(فتح القدیر ج ۲ ص ۲۵۸ بحث نکاح شغار مطبوعہ مصر)

قارئین کرام! صاحب فتح القدیر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی گفتگو کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح میں اسباب و قبول دو گاہوں کی

موجودگی میں رکن نکاح ہیں اور حق مہر ارکان نکاح میں سے نہیں ہے۔ نکاح شغار میں ارکان نکاح مکمل طور پر موجود ہیں۔ صرف ایک عورت کی شرمگاہ کو دوسری کا حق مہر مقرر کرنا غلط ہے۔ احادیث میں جو نکاح شغار کی ممانعت آئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں حق مہر ایسی چیز کو بنایا گیا ہے جو حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ شرمگاہ کو حق مہر بنانا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے لہذا ارکان نکاح کی موجودگی کا تقاضا یہ ہے کہ اس نکاح کو درست قرار دیا جائے اور جہاں بطلان موجود ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کوئی شخص خنزیر کو بطور حق مہر مقرر کرتا ہے۔ اس صورت میں نکاح کے ہو جانے پر سب مشتق ہیں لیکن خنزیر چونکہ حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لئے اس کی اصلاح کریں گے۔ وہ یہ کہ ایسی صورت میں حق مہر مثلی خاوند کو دینا پڑے گا تو اسی طرح نکاح شغار ایجاب و قبول کے موجود ہونے کی وجہ سے درست ہوگا۔ ہاں شرمگاہ کو جو حق مہر مقرر کیا گیا تھا اس کی جگہ حق مہر مثلی دینا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ نکاح شغار کی جن احادیث میں ممانعت آئی ہے اس سے مراد شرمگاہ کو حق مہر مقرر کرنا ہے اور اس اعتبار سے یہ نکاح مکروہ ہوگا باطل نہیں اور اس میں اگرچہ حق مہر ایک ایسی چیز کو بنایا گیا جو بن نہیں سکتی۔ اس لئے حق مہر مثلی ادا کرنا واجب ہوگا۔ مختلف آثار و امثال کی روشنی میں احناف کا مسلک بالکل واضح ہو گیا اور احناف پر بے بنیاد اور تعصب میں بڑا کر اعتراض لگانا عقل مندوں کا شیوہ نہیں۔

### پوشیدہ نکاح کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابوالثریر سے بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک مرد کو پیش کیا گیا جس کے نکاح میں صرف ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ خفیہ نکاح ہے اور ہم اس کی اجازت نہیں دے سکتے اور اگر میں نے اس بارے میں پہلے سے کچھ ہدایات دی ہوتیں تو اس شخص کو میں رجم کر دیتا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا مسلک یہی ہے کیونکہ دو گواہوں سے کم کی موجودگی میں نکاح جائز نہیں ہوتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس نکاح کو اس لئے رد فرمایا کہ اس میں ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھے۔ یہ خفیہ نکاح ہے کیونکہ نکاح کی گواہی مکمل نہ تھی اور اگر نکاح کی گواہی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے مکمل ہو جاتی تو نکاح جائز ہو جاتا اگرچہ وہ خفیہ ہی کیا جاتا۔ نکاح خفیہ کی تعریف اور تفسیریوں کی گئی ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح ہو اور اگر نکاح میں گواہی مکمل ہو تو وہ اعلانیہ کہلائے گا۔ خواہ وہ کہیں پوشیدہ ہی کیا گیا ہو۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن حبان نے حماد سے اور انہوں نے ابراہیم نخعی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے نکاح اور جدائی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ

### ۲۳۰۔ بَابُ نِكَاحِ النِّسْرِ

۵۲۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ مَرْجَلٍ فِي نِكَاحٍ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ إِلَّا رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ فَقَالَ عُمَرُ هَذَا نِكَاحُ النِّسْرِ وَلَا نَجِيزُهُ وَلَوْ كُنْتُ فَقَدْتُ فِيهِ لَوَجَعْتُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَجُوزُ فِي أَقَلِّ مِنْ شَاهِدَيْنِ وَإِنَّمَا شَهِدَ عَلَى هَذَا الذِّي رَدَّهُ عُمَرُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ فَلِهَذَا نِكَاحُ النِّسْرِ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَمْ تُكْمَلْ وَلَوْ كَمَلَتِ الشَّهَادَةُ بِرَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ كَانَ نِكَاحًا حَاجِئًا لِأَنَّ كَانِ سَرًّا وَإِنَّمَا يُفْتَسَرُ نِكَاحُ النِّسْرِ أَنَّ يَكُونُ بِغَيْرِ شُهُودٍ فَلَمَّا إِذَا كَمَلَتْ فِيهِ الشَّهَادَةُ فَهُوَ نِكَاحُ الْعَلَانِيَةِ وَإِنْ كَانُوا أَسْرَوْهُ قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ عَنْ حَمَادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَحْزَا شَهَادَةَ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ فِي النِّكَاحِ وَالْفَرْقَةُ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَرَحِمَهُمُ اللَّهُ.

عند کا بھی یہی قول ہے۔ (جدائی سے مراد یہاں فسخ نکاح ہے نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق کے لئے گواہی ضروری نہیں ہوتی)۔

امام مالک رضی اللہ عنہ کے تمام مراسیل معتبر ہیں اور ان کے حدیث سے بحث و تحقیق کے بعد یہی فیصلہ کیا۔ یعنی مراسیل امام مالک مرفوع کے حکم میں ہیں لہذا آپ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا شہادت نکاح کے سلسلہ میں جو قول نقل فرمایا وہ بظاہر اثر لین درحقیقت حدیث مرفوع ہے۔

”خفیہ نکاح یا پوشیدہ نکاح“ ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسا نکاح ہے جو کہیں چھپ کر چار دیواری کے اندر کیا جائے۔ جہاں عام لوگوں کا آنا جانا نہ ہو لیکن اس کی یہ تعریف نہیں۔ امام محمد نے اس کی تعریف فرمائی کہ ہر وہ نکاح جو کامل گواہی کے بغیر ہو وہ خفیہ نکاح ہے۔ خواہ سر عام یا تنہائی میں انجام پائے اور جس نکاح میں گواہی کا نصاب کامل ہے، وہ اعلانیہ ہے خواہ بند کمرے میں ہی کیا جائے۔ نکاح کی کامل گواہی یا تو مردوں سے یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ہوتی ہے۔ اگر ایک مرد اور ایک ہی عورت گواہ ہوں تو یہ نامکمل گواہی ہوگی اور نکاح خفیہ کہلائے گا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب نامکمل گواہی کی موجودگی میں نکاح کرنے والے مرد کو لایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس بارے میں پہلے سے میں لوگوں کو ہدایت دے چکا ہوتا کہ یہ نکاح درست نہیں تو پھر اس شخص کو رجم کی سزا دیتا کیونکہ ایسا نکاح، نکاح نہیں بلکہ زنا کے زمرہ میں آتا ہے۔ نکاح اعلانیہ کی جب آپ تعریف پڑھ چکے تو اس سلسلہ میں امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان بستی کا موقف یہ ہے کہ اعلانیہ نکاح کے لئے ”اعلان“ شرط ہے۔ خواہ وہ مجنون یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے۔ علامہ سرحسی فرماتے ہیں۔

کان مالک وابن ابی لیلیٰ وعثمان بستی یقولون الشہود لیست بشرط فی النکاح انما الشرط الاعلان حتی لا یعلنوا بحضرة الصبیان والمجانین صح النکاح ولو امر الشاہدین لا یصح۔  
(المطبوعہ ج ۵ ص ۳۱ مطبوعہ بستی)

قارئین کرام! امام مالک ابن ابی لیلیٰ اور عثمان بستی نے نکاح میں جو گواہی کے شرط ہونے کی نفی اور اعلان کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ بات ان ہی پر موقوف ہے کیونکہ نکاح میں گواہی کے شرط ہونے پر بکثرت احادیث و آثار موجود ہیں۔ امام مالک کا ایک اثر بھی آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید چند آثار و احادیث درج کئے جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابن عباس ان النبی ﷺ قال البغایا اللاتی ینکحن انفسھن بغیر ینة قال یوسف بن حماد رفع عبد الاعلیٰ هذا الحدیث فی التفسیر وواقفہ فی کتاب الطلاق ولم یرفعه.... والصحیح ماروی عن ابن عباس قوله لا نکاح الا ینة وھکذا روی غیر واحد عن سعید بن ابی عروہ نحو هذا موقوفاً وفي الباب عن عمران بن حصین وعن ابی ہریرة والعسل علی ہذہ عند اهل العلم من اصحاب حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ماسے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: وہ عورتیں زانیہ ہیں جو گواہوں کے بغیر خود بخود نکاح کر لیتی ہیں۔ یوسف بن حماد کہتے ہیں کہ عبد الاعلیٰ نے یہ حدیث ”تفسیر“ میں مرفوع لکھی اور ”کتاب الطلاق“ میں موقوف لکھا اور مرفوع نہ لکھا۔۔۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ماسے روایت صحیحہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اسی طرح کی روایت حضرت سعید بن ابی عروہ سے بہت سے حضرات نے روایت کی۔ اس قسم کی



روایت موقوف ہوتی ہے۔ اس بارے میں حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے بھی روایات ہیں۔ حضور ﷺ کے اصحاب میں سے اہل علم حضرات کا اسی پر عمل ہے اور ان کے بعد تابعین و غیرہ کا بھی یہی عمل ہے۔ ان سب نے فرمایا کہ گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس بارے میں سلف میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ متاخرین کے کچھ علماء اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ علماء کا اختلاف اس مسئلہ میں کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جب نکاح کی گواہی پہلے ایک نے دی پھر دوسرا آیا اس نے گواہی دی۔ اس صورت میں کوئی علماء کی اکثریت کہتی ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں۔ جب تک دو گواہ اکٹھے گواہی نہ دیں اور وہ بھی عقد نکاح کے گواہ ہوں بعض اہل مدینہ سے مروی ہے کہ جب ایک کے بعد دوسرے نے گواہی دی تو اس سے نکاح جائز تب ہوگا جب وہ اس کے ساتھ اعلان بھی کریں۔ یہ امام مالک بن انس کا قول ہے اور اسحاق بن ابراہیم نے بھی ایسا ہی قول کیا ہے جو اہل مدینہ سے حکایت کیا گیا اور کچھ دوسرے اہل مدینہ کہتے ہیں کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور امام احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے۔

النبي ﷺ ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قالوا لا نكاح الا بشهود ولم يختلفوا في ذلك عندنا من مضي منهم الا قوم من المتأخرين من اهل العلم والماختلف اهل العلم في هذا اذا شهد واحد بعد واحد فقال اكثر اهل العلم من اهل الكوفة وغيرهم لا يجوز النكاح حتى يشهد الشاهدين معا عند عقدة النكاح وقد روى بعض اهل المدينة اذا شهد واحد بعد واحد انه جائز اذا اعلنوا ذلك وهو قول مالك بن انس وهكذا قال اسحاق بن ابراهيم فيما حكى عن اهل المدينة شهادة رجل وامرأتين تجوز في النكاح وهو قول احمد واسحاق.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۱۰ ابواب النکاح ایچ، ایم سعید کمپنی)

(کراچی)

ترمذی شریف کی مذکورہ عبارت میں دو مرفوع احادیث ذکر کی گئیں۔ ایک میں بغیر گواہ نکاح کرنے والیوں کو زانیہ کہا گیا اور دوسری میں بغیر گواہ نکاح نہ ہونے کا ذکر ہے۔ اول الذکر حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے ذکر کی گئی۔ کسی نے بھی اسے مضموع یا ضعیف نہیں کہا۔ امام ترمذی نے بھی اس کی نسبت یہی کہا کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع اور موقوف نہیں ہے لیکن دوسری حدیث کو امام ترمذی نے بھی مرفوع کہہ رہے ہیں اور مضموع دونوں کا ایک ہے۔ اس لئے پہلی اگرچہ موقوف تھی، لیکن مرفوع کی تائید نے اسے بھی مرفوع بنادیا پھر امام ترمذی نے لکھا کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین وغیرہ سب کا یہی نظریہ ہے کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے بعض متاخرین کا اختلاف ہے لیکن بعض متاخرین کا اختلاف پہلے دور اور دوسرے دور میں منعقد اجماع کو ضرر نہیں پہنچتا سچا لہذا ثابت ہوا کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ احناف کا مسلک محض قیاس پر مبنی نہیں جیسا کہ بعض بے خبر کہا کرتے ہیں بلکہ وہی مسلک ہے جو حضرات صحابہ کرام اور تابعین کرام کا تھا بلکہ وہی ہے جو احادیث کہہ رہی ہیں۔ اکثر اہل علم یہی کہتے ہیں کہ دو گواہوں کا عقد نکاح میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر ایک نے ایجاب کی گواہی دی اور دوسرے نے قبول کی گواہی دی تو یہ امام مالک وغیرہ چند حضرات کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح کے لئے دو شرائط ہیں۔ ایک یہ کہ ایجاب و قبول ایک مجلس میں ہوں اور دوسری یہ کہ دو گواہ ایجاب و قبول دونوں کی گواہی دیں۔ تب نکاح صحیح ہوگا۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

شرط (حضور) شاہدین (حریں) او حری و حرتین (مکلفین سامعین قولہما معا) (در مختار بمبر) نکاح کے لئے دو آزاد مردوں یا ایک آزاد مرد اور دو آزاد عورتوں کی گواہی شرط قرار دی گئی ہے جو عاقل بالغ ہونے کے

رد المحتار ج ۳ ص ۳۱ کتاب النکاح مطلب بخصاف الکبریٰ فی العلم)  
 قال عمر رضی اللہ عنہ لا اوتی برجل تزوج  
 امراة بشهادة رجل واحد الا رجعتہ ولان الشرط  
 لتمام کمال هو الاظهار يعتبر فيه ما هو طريق الظهور  
 شرعا وذاك لشهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما  
 لا يبقى سراً.  
 (امام ج ۳ ص ۳۱ باب النکاح بغیر حضور)  
 آدمیوں کی گواہی کے ساتھ نکاح خفیہ نہیں رہتا۔

۵۔ قارئین کرام! موطا امام محمد بھی یہی کہتا تھا کہ خفیہ نکاح وہ ہے جو گواہوں کے کمال نصاب کے بغیر ہو لیکن امام مالک رضی اللہ عنہ اعلان کو شرط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اعلان خواہ دیوانوں یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے، یہ ضروری ہے لیکن حضرات صنیہ کرام کا اجماع اس پر ہے کہ نکاح میں شہادت شرط ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ دلیل یہ پیش فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "اعلنوا النکاح ولو بالدف" نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہی کرو، لیکن اس ارشاد نبوی کا مطلب ہر ذی فہم یہ سمجھے گا کہ نکاح ہو جانے کے بعد اس کا اعلان کرو یعنی نکاح ہونے کے بعد اعلان کا کہا جا رہا ہے نہ یہ کہ نکاح میں اعلان شرط ہے۔ آپ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی امر اختیابی ہے، وجوبی نہیں۔ نکاح کے اعلان کا مضمون یا تو یہ جو ہم نے ذکر کیا یا پھر اس سے مراد "اعلان نکاح" ہوگا اور اعلانیہ نکاح کی وہی تعریف ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں۔ وہ یہ کہ دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہونا "اعلانیہ" ہے۔ لیکن وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک گواہ کی موجودگی میں ہونے والے نکاح کے خاوند کو سنگسار کرنے کی وعید فرماتے ہیں۔

### نکاح کے گواہ کیسے ہونے چاہئیں؟

اس مسئلہ میں بعض ائمہ نے نکاح کے گواہوں کے لئے "عادل" ہونے کی شرط بھی لگائی ہے جیسا کہ متفقہ میں شاہدین بعدل کے الفاظ آتے ہیں لیکن یہ شرط بھی اختیابی ہے یعنی بہتر ہے کہ نکاح کے گواہ عادل ہوں۔ احناف کا مسلک یہی ہے کہ نکاح کے گواہوں کا عادل ہونا مشروط نہیں ہے بلکہ فاسق بھی گواہ ہوں تو نکاح ہو جائے گا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ عادل نہ ہوں تو نکاح نہیں ہوگا۔ احناف نے اس سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جسے صاحب مبسوط نے یوں نقل فرمایا ہے۔

ثم الاصل عندنا ان كل من يصلح ان يكون  
 قابلاً للمعتقد لنفسه يتعقد النكاح بشهادته وكل من  
 يصلح ان يكون ولياً في نكاح يصلح ان يكون  
 شاهداً في ذلك النكاح وعلى هذه الاصل قلنا  
 يتعقد النكاح بشهادة الفاسقين ولا يتعقد عند  
 الشافعي رحمة الله تعالى. (مبسوط)  
 ہم احناف کے نزدیک (شہادۃ کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے) وہ آدمی جو اپنا عقد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کی شہادت سے نکاح معتقد ہو جاتا ہے اور جو آدمی ولی نکاح بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اس کے لئے شاہد بھی بن سکتا ہے۔ اسی قاعدہ کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ فاسقین کی شہادت کے ساتھ نکاح معتقد ہو جاتا ہے۔

اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ اپنا نکاح تو ہر کوئی کر سکتا ہے چاہے فاسق ہی ہو اور اسی طرح ہر آدمی اپنی لڑکی کا ولی بھی ہوتا ہے چاہے وہ فاسق ہی ہو تو جب یہ دونوں چیزیں تحقیق علیہ ہیں تو پھر اس کا گواہ بنا بھی جائز ہے لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح کے گواہ کے لئے عادل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اگر کسی وقت کوئی اختلاف ہو جائے تو پھر ان کی اداء شہادت جائز نہ

ہوگی کیونکہ اداء شہادت کے لئے عادل ہونا ضروری ہے جیسے کہ اصول فقہ کی کتب ”اصول النشائی“ ”توضیح التلویح“ میں اس کی وضاحت موجود ہے۔

### فضولی و کالت اور خط و کتابت سے نکاح کی صورتیں

فقہائے احناف نے غائب آدمی کے نکاح کی دو صورتیں بیان فرمائیں جو غائب کے نکاح صحیح ہونے کی ہیں۔ ایک یہ کہ غائب اپنی طرف سے کسی کو دیگاہ کرے، جو اس کی طرف سے قبول کرے اور دو گواہ اس کے قبول اور عورت کے ایجاب کو سنیں۔ اس طرح ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں دو گواہ سنیں گے تو نکاح ہو جائے گا۔ دوسری صورت کہ ایک فضولی نے ایجاب یا قبول دو گواہوں کے سامنے کیا اور عورت نے بھی دو گواہوں کی موجودگی میں اسی مجلس کے اندر ایجاب یا قبول کر لیا تو اب چونکہ فضولی با اختیار نہ تھا اس لئے جس کی طرف سے اس نے اجازت لئے بغیر ایجاب یا قبول کیا، نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا لیکن امام شافعی اس کو غائب کی اجازت پر موقوف نہیں سمجھتے۔ مختصر یہ کہ نکاح کے ایجاب و قبول کے دو گواہ ایک ہی مجلس میں ہونے شرط ہیں۔ خواہ یہ دونوں ارکان اصل سے یا دیگاہ سے ہوں۔ اگر فضولی نے ہاں نہ کہی تو اصل کی اجازت پر موقوف ہے۔

علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اسی جگہ مزید تفصیل سے لکھتے ہیں۔

حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”یٰۤاَیُّہَا الرَّسُولُ بَلِّغِ الْاٰیۃَ“ کے تحت تبلیغ رسالت پر مامور تھے۔ یہ ذمہ داری آپ نے کبھی بذریعہ خط و کتابت اور کبھی زبان اندس سے سرانجام دی۔ آپ نے بہت سے سربراہان مملکت کو خطوط کے ذریعہ دعوت دین حنیف دی لہذا جس طرح بذریعہ خط و کتابت تبلیغ کامل اور تام ہے اسی طرح نکاح میں بھی خط و کتابت کو ذریعہ بنانا درست ہے۔ ہاں وہ صورت کہ جب کسی غائب نے کسی عورت کو خط لکھا جس میں اس نے شادی کی بات کی تھی۔ عورت مذکورہ نے اس خط کے ملنے کے بعد گواہوں کی عدم موجودگی میں کاتب سے نکاح کر لیا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں شہادت نہیں اور شہادت کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا اور اگر مذکورہ عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہہ دیا کہ میں نے فلاں مرد سے نکاح کر لیا جس نے اسے خط لکھا تھا، جب بھی نکاح نہ ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ میں دو گواہوں نے صرف بیوی کی طرف سے قبول کرنا تو سنا لیکن مرد کی طرف سے ایجاب نہ سنا۔ حالانکہ میاں بیوی دونوں کی طرف سے دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول سنا شرط ہے۔ ہاں ایک صورت جواز کی بن سکتی ہے کہ عورت نے خط پڑھ کر گواہوں کو سنا یا جس میں ایجاب یا قبول تھی اور عورت نے اس کے فوراً بعد گواہوں کی موجودگی میں کہا کہ میں نے اس کاتب کو اپنا خاوند تسلیم کر لیا ہے تو اب نکاح صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ عورت نے جب مرد کا نام لے کر اس کی طرف سے ایجاب یا قبول پڑھ کر سنا یا تو گواہوں نے یہ سن لیا اور جب عورت نے اپنی ہاں کہی تو بھی گواہوں نے سنی لہذا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول پائے جانے اور سننے جانے کی وجہ سے نکاح جائز ہو گیا۔

### ٹیلیفون پر نکاح کی صورت

گزشتہ تحقیق و تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول کی اصل یا فکیل سے سنا نکاح کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے تو اب ٹیلیفون پر نکاح کرنے کی بات سمجھ میں آجائے گی مثلاً امریکہ میں لڑکا رہتا ہے اور لڑکی لاہور میں ہے۔ دونوں شادی کرنا چاہتے ہیں۔ اب لڑکی کے پاس گواہ بیٹھے ہیں۔ وہ اس کی طرف سے ایجاب یا قبول سن رہے ہیں لیکن ٹیلیفون پر کہنے والے لڑکے سے کہا کہ تم نے فلاں عورت کو اپنی زوجہ تسلیم کیا تو وہ جواب دیتا ہے کہ ہاں تسلیم کیا تو نکاح نہ ہوا کیونکہ ایجاب و قبول کا ایک مجلس میں ہونا اور گواہوں کا اسی مجلس میں سنا نکاح کے لئے شرط ہے کیونکہ اس صورت میں شرط پوری ہو گئی۔

الاصل عندنا ان كل من تصلح ان يكون قابلا للعقد بنفسه يعقد النكاح بشهادته و كل من يصلح ان يكون وليا في النكاح يصلح ان يكون شاهدا في ذالك النكاح و على هذا الاصل قلنا يعقد النكاح بشهادة الفاسقين ولا يعقد عند الشافعي رحمة الله تعالى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل و لكننا نقول ذكر العدالة في هذا الحديث و الشهادة مطلق فيما روينا فتحن نعمل بالمطلق و المقيّد جميعا مع انه نكر ذكر العدالة في موضع الاثبات فيقتضي عدالة ما و ذالك من حيث الاعتقاد و في الحقيقة تمتعي على ان الفاسق من اهل الشهادة عندنا و انما لا تقبل شهادته لتسكن تهمة الكذب و في حضور السماع لا نمكن هذه التهمة.

(الموسم ج 5 ص 31 باب النكاح)

اہم اختلاف کے نزدیک قانون و قاعدہ کلیدیہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنا نکاح خود کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ نکاح کا گواہ بھی بن سکتا ہے اور اس کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر وہ شخص جو نکاح میں ولی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اس نکاح میں گواہ بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اسی قانون کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک معتقد نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل حضور ﷺ کا یہ قول ہے ولی کے بغیر نکاح نہیں اور ہی دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں شہادت اور عدالت کا ذکر مطلق کیا گیا ہے۔ جسے ہم نے ذکر کیا لہذا ہم مطلق اور متقید دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ عدالت کا ذکر اثبات کے مقام میں مگرہ کی صورت میں کیا گیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کی عدالت ہونی چاہیے اور یہ عدالت اعتقاد کی حیثیت والی موجود ہے اور درحقیقت اس مسئلہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ہم احناف کے نزدیک فاسق گواہ بننے کا اہل ہے۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ جھوٹ کی جہمت کا پایا جاتا ہے اور جب فاسق گواہ حاضر ہو اور ایجاب و قبول کن رہا ہو تو جھوٹ کا پایا جانا مشکل ہے۔

احناف نے جو قاعدہ پیش کیا ہے۔ اس پر شافعی المسلک حضرات کا بھی اتفاق ہے۔ فاسق کا جب اپنا نکاح ہو سکتا ہے تو وہ نکاح کا گواہ کیوں نہیں ہو سکتا اور اسی طرح جب ولی فاسق ہو تو اس کی دلالت مسلم ہے لیکن اس کا گواہ نہ تسلیم نہیں؟ فاسق کے گواہ بننے کی صلاحیت کے ضمن میں ایک سوال اٹھتا تھا کہ اگر یہ درست ہے تو پھر اس کی گواہی کیوں قبول نہیں کی جاتی؟ اس کا جواب علامہ سرحدی وغیرہ نے دیا ہے کہ گواہ بننا اور گواہی کا قبول نہ کیا جانا دو مختلف باتیں ہیں۔ ہم اس کے گواہ بننے کی بات کر رہے ہیں۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں ہوتی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق جب کسی واقعہ یا خبر کی شہادت دیتا ہے تو اس میں جھوٹ کی آمیزش کی تہمت موجود ہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ اس نے خبر میں کذب بیانی سے کام لیا ہو لیکن نکاح کے وقت وہ کوئی خبر نہیں دے رہا بلکہ وہ دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس کے دیکھنے سننے میں اور عادل کے دیکھنے سننے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کی موجودگی میں مذکورہ تہمت کا امکان نہیں اس لئے یہ گواہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال فرمایا۔ اس میں لفظ عدل مگرہ ہے جو عموم عدالت کو چاہتا ہے اور گواہ میں کسی قسم کی عدالت کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے تو ہم احناف بھی فاسق میں عقیدہ وہ نظریہ کی عدالت کے پائے جانے کے قائل ہیں اسی لئے کہ اگر گواہ کی گواہی درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ہم نے جو حدیث پیش کی تھی۔ "لا نکاح الا بشہود" یہ مطلق ہے اور امام شافعی کی پیش کردہ حدیث متقید ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ حدیث میں شہود کے ساتھ عادل ہونے کی قید نہیں اور ان کی پیش کردہ حدیث میں اس کی قید ہے۔ ہم مطلق پر بھی اور متقید پر بھی عمل کرتے ہیں۔ وہ اس

طرح کہ نکاح میں مطلق گواہ ہونے ضروری ہیں۔ فاسق بھی مطلق گواہ کا ایک فرد ہے اور ”عدالت“ پر بھی عمل ہے کہ ہم اس کے لئے مؤمن ہونا شرط قرار دیتے ہیں۔ جو اعتقادی عدالت ہے۔

خلاصہ یہ کہ فاسق کے گواہ بننے کے لئے ہم نے حدیث کے اطلاق سے استدلال کیا ہے اور اس کو دو قواعد کلیہ سے مضبوط کیا ہے اور پھر امام شافعی والی روایت مقیدہ کا ہم نے انکار بھی نہیں کیا۔ اس پر عمل کیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک نقل و عقل سے ثابت ہے۔ نقل پر اس طرح کہ حدیث مطلق اور متید دونوں پر عمل ہے اور عقل سے اس طرح کہ قواعد وضوابط اس کی تائید کرتے ہیں لہذا مسلک احناف کی اصل احادیث ہیں۔ محض اجتہاد یا رائے پر اس کا مدان نہیں ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۱۔ بَابُ الرَّجُلِ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَابْنَيْهَا وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأُخْتِهَا فِي مَلِكِ الْيَمِينِ

کسی مرد کا ماں بیٹی اور دو بہنوں کو غلامی میں لانے اور وطی کرنے

کا بیان

ہمیں امام مالک نے جناب زہری سے خبر دی وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کیا ماں بیٹی کو لونڈی بنا کر ان میں سے ہر ایک کے ساتھ یکے بعد دیگرے وطی کرنا جائز ہے؟ فرمایا: میں ان دونوں کو ساتھ جائز قرار دینے کو پسند نہیں کرتا اور آپ نے اس سے منع فرمادیا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے قبصہ بن ذؤب سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ کیا دو بہنوں کو لونڈی بنا کر وطی کرنا درست ہے؟ آپ نے فرمایا: ایک آیت تو اس کو حلال قرار دیتی ہے (الا ما ملکت ایمانکم) اور دوسری آیت اسے حرام قرار دیتی ہے (ان یجمعوا بین الاختین) میں ایسا کرنا پسند نہیں کرتا پھر وہ شخص وہاں سے چلا گیا اور حضور ﷺ کے کسی صحابی سے ملا۔ ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: کاش کہ میں کچھ اختیار رکھتا (یعنی خلافت وغیرہ میرے پاس ہوتی) اور پھر میرے پاس کسی ایسے شخص کو لایا جاتا جس نے ایسا کیا ہوتا تو میں اسے لوگوں کے لئے عبرت بنا دیتا۔ ابن شہاب کہتے ہیں یہ صحابی میری رائے کے مطابق علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

۵۲۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ ذَوْبٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُثْمَانَ عَنِ الْأَخْتَيْنِ مِمَّا مَلَكَتِ الْيَمِينُ هَلْ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ أَحَلَّهُمَا أَنَّهُ وَحَرَّمَ مَعَهُمَا أَنَّهُ مَا كُنْتُ لَا صَنَعَ ذَلِكَ ثُمَّ خَرَجَ فَلَقِيَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَوْ كَانِ لِي مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ لَمَّا أَتَيْتُ بِأَخِي فَقُلْتُ ذَلِكَ جَعَلْتَهُ نِكَاحًا قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَرَاهُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كُنْتُ نَاخِذًا لَا يَتَّبِعُنِي أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَابْنَيْهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأُخْتِهَا فِي

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ کسی کو زیب نہیں دیتا کہ وہ ماں بیٹی اور دو بہنوں کو لونڈی بنا کر دونوں سے وطی

کرے۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو آزاد عورتوں میں سے حرام فرمائی ہیں، دو لونڈیوں میں سے بھی حرام ہیں مگر یہ کہ انہیں جمع کر سکتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لونڈیاں چار سے زیادہ ملک میں لائی جائز ہیں اور آزاد عورتیں صرف چار تک عقد میں لائی جائز ہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو رشتوں (ماں بیٹی اور دو بہنوں) کو ملک یمن میں لا کر ان سے وطی کرنے کے موضوع پر ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قول پیش فرمایا۔ دونوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا اور آخر میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ذکر فرمایا کہ وہ ایسا کرنے والے کو سزا دینے کے قائل تھے۔ اس کے بعد اپنا مسلک اور اس کے ساتھ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا ایک ضابطہ درج فرمایا اور احناف کے مسلک کو انہی روایات پر قائم ہونے کی نشاندہی فرمائی۔ اس مسئلہ میں احناف کا مسلک واضح ہے کہ وہ ان دو رشتوں کو ملک یمن میں وطی کے اعتبار سے جمع کرنے کو حرام کہتے ہیں لیکن اس میں اور بھی مسلک ہیں جن کو صاحب مغنی نے ذکر فرمایا۔ ملاحظہ ہو:

لونڈیوں میں سے دو بہنوں کو وطی کے اعتبار سے جمع کرنا ناجائز ہے۔ جماعت کی روایت میں امام احمد نے اس پر نص فرمائی اور حضرت عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، عمار، ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے اسے مکروہ فرمایا اور اسے حرام کہنے والوں میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، جابر بن عبد اللہ، طاؤس، مالک، داؤد، ابو حنیفہ، شافعی رضی اللہ عنہم ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں اس کو کرنے والا نہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایسی روایت ملتی ہے۔ حرمت والی آیت سے مراد "ان تجتمعوا بین الاختین" اور حلت والی آیت سے مراد "الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم" ہے۔

انہ لا یجوز جمع بین الاختین من امائہ فی الوسطی نص علیہ احمد فی روایۃ الجماعة وکثرہ عمر وعثمان وعلی وعمار وابن مسعود ومن قال بتحریمہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ وجابر بن زید وطائوس ومالک والاوزاعی وابو حنیفہ والشافعی وروی عن ابن عباس انہ قال احلتهما اية وحرمتهما اية ولم اکن لافعله ویروی ذالک عن علی ایضا یرید بالمحرمۃ قوله وان تجمعوا بین الاختین وبالمحللۃ قوله تعالی الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم۔

(مغنی مع شرح الکبیر ج ۷ ص ۳۹۳ فصل الثانی ص ۵۳۷)

مطبوعہ بیروت

مذکورہ عبارت میں امام احمد کے متعلق نقل کیا گیا کہ وہ اس صورت کو جائز نہیں سمجھتے یعنی حرام سمجھتے ہیں اور جن حضرات نے مکروہ کہا ان میں سے حضرت علی المرتضیٰ اور عمار بن یاسر کا نام بھی مذکور ہے لیکن صرف ایک روایت کی بنیاد پر ہے۔ ورنہ یہ دونوں حضرات حرمت کے قائل ہیں جیسا کہ موطا کی عبارت میں آپ ان کا فیصلہ پڑھ چکے ہیں۔ حرمت کے قائلین کی فہرست اوپر حوالہ میں آپ نے ملاحظہ فرمائی لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک وہی ہے جو مستندین اور متاخرین کا ہے۔ موطا امام محمد کی تائید دیگر کتب حدیث سے ملاحظہ ہو:

شعبی اور ابن سیرین سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس

عن الشعبی وابن سیرین قالا یحرم من جمع

طرح دودھ (آزاد) بہنیں ایک نکاح میں حرام ہیں اسی طرح دو لونڈیوں کا ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔

ابو عاصم کہتے ہیں میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا: ایک شخص اپنی دو لونڈیوں سے وطی کرتا ہے جو باہم ماں بیٹی ہیں۔ (کیا یہ جائز ہے؟) فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں ایسا نہیں کر سکتا۔

الاماء ما یحرم من جمع الحرائر الا العدد۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۱۷۰)

ابی عاصم قال قلت لابن عباس الرجل یقع علی الجارية وابتنتھا تکونان عنده مملوکتین قال حرمتھما اية احلھما اية اخرى ولم اکن لافعله۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۱۶۷ الرجل یکون تحت

الامة المملوكة وابتنتھا مطبوعہ دائرة القرآن)

### احناف کی تائید میں احادیث

حضرت معاذ بن عبد اللہ بن معمر نے سیدہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہا کہ میرے ہاں ایک لونڈی ہے جس سے میں وطی کر چکا ہوں اور اس کی ایک بیٹی ہے، اسے بھی میں نے وطی کے قابل پایا اور اس سے وطی کر لی۔ (اس بارے میں آپ کیا فرماتی ہیں؟) تو مائی صاحبہ نے اس سے منع فرما دیا۔ سائل کہنے لگا یونہی آپ صاف صاف فرمائیں کہ یہ حرام ہے۔ (جب میں کرونگا) اس پر انہوں نے فرمایا: نہ میرے خاندان میں سے کوئی ایسا کرتا ہے اور نہ وہ شخص جو میرا کہا مانتا ہو ایسا کرے گا پھر میں (معاذ بن عبد اللہ) نے یہی مسئلہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا انہوں نے مجھے ایسا کرنے سے منع فرمادیا۔

ان معاذ بن عبد اللہ بن معمر سال عن عائشة رضی اللہ عنہا ام المومنین فقال ان عندی جارية اصبت منها ولها ابتنتھا قد ادرکت فاصبت منها فنهتھ فقال لا حتی تقولی ہی حرام فقال قالت لا یفعله احد من اهلی ولا ممن اطاعنی فسال ابن عمر فنهانئ عنہ۔

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷ ص ۱۶۳ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص

۱۶۷ حصہ دوم)

ابن منبہ سے عبد العزیز بن رفیع بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر جو توراۃ نازل فرمائی اس میں فرمایا ہے ”ماں اور بیٹی کے ساتھ ہم بستری کرنے والا ملعون ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آزاد عورت اور لونڈی کے فرق کی تفصیل نہ رکھی۔“

عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن منبہ قال فی التوراة التي انزل اللہ علی موسیٰ انه لا یکشف رجل فرج امراة وابتنتھا الا ملعون ما فصل لنا حرة ولا مملوكة۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۶۸ حصہ دوم)

جناب شعبہ، حکم اور حد سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا: جب کسی آدمی کے پاس (ملک عینین کے طور پر) دو بہنیں ہوں تو ان میں سے کسی ایک سے بھی ہم بستری ہرگز نہ کرے۔ سباط بن محمد اشعث سے وہ غشی اور ابن سیرین سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جن آزاد عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا حرام ہے۔ ان سے بیک وقت ملک عینین ہوتے ہوئے وطی کرنا بھی حرام ہے۔ مگر تعداد میں

عن شعبۃ عن الحکم والحما قال اذا کانت عند الرجل اختان فلا یقربن واحدة منهما۔ السباط بن محمد عن الاشعث عن الشعبي وابن سیرین قال یحرم من جمع الاماء ما یحرم من جمع الحرائر الا العدد۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۷۰ حصہ دوم)

لوٹیاں بڑھکتی ہیں۔ (یعنی آزاد عورتوں سے شادی کرنے میں صرف چار تک کی اجازت ہے لیکن لوٹیاں چار سے زائد رکھنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے)۔

نیا راسلی نے حضور ﷺ کے ایک صحابی سے دریافت کیا کہ دو بیٹیں ملک یمن میں لا کر وٹی کی جاسکتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: ایک آیت اس کو حلال اور دوسری آیت اس کو حرام کہتی ہے اور میں ایسا نہیں کرتا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس کے بعد نیا راسلی ایک اور صحابی رسول اللہ ﷺ سے ملے۔ انہوں نے پوچھا کہ تمہارے ساتھی نے تمہاری بات کا کیا جواب دیا ہے؟ انہوں نے بتایا: اس پر وہ یوں سے ان دونوں کے جمع کرنے سے تجھے روکتا ہوں اور اگر تو نے انہیں جمع کئے رکھا اور مجھے حکومت مل گئی تو تجھے سخت سزا دیں گے۔

ان نیا راسلی سال رجلا من اصحاب النبی ﷺ عن الاحتمین فیما ملک الیمن فقال له احلفنہما اية و حرمتهما اية و لم اکن لافعله ذالک قال فخرج نبار من عند ذالک الرجل فلقی رجلا اخر من اصحاب رسول الله ﷺ فقال ما افناک به صاحبک الذی استغنیہ فاخبرہ فقال انی انہاک عنہما ولو جمعت بینہما ولی علیک سلطان عاقبتک عقوبہ منقلہ۔

(اسنن الکبریٰ للبیہقی ج ۲ ص ۱۶۳ کتاب الطلاق مطبوعہ دکن)

### اعتراض

جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ایک آیت کی رو سے ماں بیٹی اور دو بیٹیوں کو جمع کرنا جائز ہے۔ ان کی مراد یہ آیت ہے "الا ما ملک الیمانکم" جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے قبل جن عورتوں کی حرمت کا ذکر کیا گیا ان سے یہ مستثنیٰ ہیں اور ان کا حکم پہلی ذکر شدہ عورتوں کا نہیں۔ اب جن عورتوں کی حرمت کا ذکر ہوا، ان میں "ان تجمعو بین الاحتمین" دو بیٹیوں کو جمع کرنا بھی ہے۔ جب دو آزاد عورتوں کو جو آپس میں نہیں ہوں، ان کو جمع کرنا حرام ہوا تو "الا ما ملک الیمانکم" میں لوٹنیوں کے لئے وہ حکم اٹھایا گیا لہذا دو بیٹیوں کو جو لوٹنیاں ہوں، ولی میں جمع کرنا مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوا۔ مختصر یہ کہ ماں بیٹی اور دو بیٹیاں آزاد ہوں تو جمع حرام اور لوٹنیاں ہوں تو اس حکم سے مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوئیں۔

جواب: اس اعتراض کا جواب علامہ ابن ہمام صاحب نے "فتح القدیر" میں ذکر فرمایا ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

یہ حدیث صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی میں ہے اور عصار اول میں حضرات صحابہ کرام اور تابعین میں مقبول ہوئی اور صحابہ کرام کی کثیر تعداد مثلاً حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے اور اس کا عموم قطعی نہیں کیونکہ حرمت مذکورہ میں شرکات اور نجوسیات کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت کو اگر عموم پر رکھا جائے تو یہ بھی حلال ہو جائیں گی اور "لا تنکحوا المشرکات" مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرنا (سورۃ البقرہ آیت ۲۲۱) نے ان سے نکاح کو ناجائز قرار دیا اور اس آیت کا عموم منسوخ ہو گیا۔ اس لئے اس آیت کے عموم کی تخصیص ہر چند کہ خبر واحد سے ہے لیکن یہ عموم قطعی نہیں فحی ہے کیونکہ لا تنکحوا المشرکات سے اس کا عموم پہلے ہی منسوخ ہو چکا ہے۔ اس لئے یہ اصول احناف کے خلاف نہیں ہے۔ (فتح القدیر مع عنایہ ج ۲ ص ۳۲۳)

علامہ ابن ہمام نے صحیح مسلم کی وہ حدیث کہ جس میں پھر بھی بھیجی اور خالہ بھانجی کو جمع کرنے سے منع کیا گیا۔ اس کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن صحابہ کرام کے دور اور تابعین کرام کے دور میں مقبول ہوئی۔ اگر اس حدیث سے آیت کی عمومیت کو ختم کریں تو قانوناً درست ہے لیکن اس حدیث کے علاوہ قرآن کریم کی آیت "الا ما ملک الیمانکم" کی عمومیت خود قرآن



کریم کی آیت ”لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ“ سے ختم ہو چکی ہے کیونکہ اگر الاملا مملکت میں عموم باقی رکھا جائے تو پچھلی آیات میں محرمات کے اندر مشرک عورت مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ مشرک عورت اگر لوٹڑی ہو تو اس سے وطی کرنا یا مشرک دو عورتیں ماں بیٹی ہوں تو ان کو ملک یمن میں لا کر وطی کرنا جائز ہو۔ حالانکہ ”لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ“ اس کی اجازت نہیں دیتی تو معلوم ہوا کہ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ نے اَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ کی عمومیت کو ختم کر دیا یا قطعی نہ رہنے دیا تو جب اس کی عمومیت ظنی ہو گئی تو عموم ظنی کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے مسئلہ بالآخر یہی صحیح ہو گا کہ آزاد عورتوں میں سے ماں بیٹی، دو بہنیں، پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی وغیرہ ایک وقت نکاح میں لانا جائز نہیں۔ اسی طرح ایسی عورتوں کے ساتھ ملک یمن کے ذریعہ بھی وطی کرنا جائز نہیں۔ یہ حرام ہے۔ فاعتبوا بالاولی الابصار

نکاح ہو جانے کے بعد میاں بیوی میں سے کسی ایک کو عارضہ ہونے کی بنا پر مرد کا عورت سے ہم بستری نہ کر سکنے کا بیان

۲۳۲۔ بَابُ الرَّجُلِ يَنْكِحُ الْمَرْأَةَ وَلَا يَصِلُ إِلَيْهَا لِعِلَّةٍ بِالْمَرْأَةِ أَوْ بِالزَّوْجِ

۵۲۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مَنْ زَوَّجَ امْرَأَةً فَلَمْ يَصِلْ إِلَى نَفْسِهَا فَإِنَّهُ يَضْرِبُ لَهُ أَجَلَ سَنَةٍ فَإِنْ مَاتَ وَآلَا فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے سعید بن مسیب سے بتایا وہ کہا کرتے تھے کہ جس نے کسی عورت سے شادی کی پھر اس سے ہم بستری کرنے سے معذور رہا تو اس کے لئے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اس دوران اگر اس نے بیوی سے جماع کر لیا تو بہتر در نہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ اگر سال گزر جائے اور مرد نے اپنی بیوی سے ہم بستری نہ کی تو عورت کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اس نے خاوند کو یہ پسند کر لیا تو وہ اس کی بدستور بیوی ہے اور اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کا یہ اختیار ختم ہو گیا اور اگر اس نے علیحدگی پسندی تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اگر مرد کہتا ہے کہ میں نے سال کے دوران اس سے ہم بستری کر لی ہے۔ اب اگر اس کی بیوی شیبہ ہے تو مرد کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور اگر کنواری ہی ہے تو عورتیں اس کی جانچ پڑتال کریں پھر وہ عورتیں اگر کہتی ہیں کہ یہ کنواری ہی ہے تو اب اس عورت کو اختیار دیا جائے گا لیکن یہ اختیار اس قسم کے بعد ملے گا۔ بخدا! اس خاوند نے مجھ سے ہم بستری نہیں کی اور اگر اسی صورت میں عورتوں نے دیکھنے کے بعد کہا کہ یہ شیبہ ہے تو مرد کی قسم کے ساتھ معتبر مانی جائے گی کہ خدا کی قسم! میں نے اس بیوی

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِيبَةَ إِنَّ مَضَتْ سَنَةٌ وَلَمْ يَمْسَسْهَا حَبِيزٌ فَإِنْ اخْتَارَتْهُ فَهِيَ زَوْجَتُهُ وَلَا خِيَارَ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ أَبَدًا وَإِنْ اخْتَارَتْ نَفْسَهَا فَهِيَ تَطْلِيقٌ بَائِنَةٌ وَإِنْ قَالَ ابْنِي قَدْ مَسَسْتُهَا فِي السَّنَةِ إِنْ كَانَتْ نَيْبًا فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ وَإِنْ كَانَتْ يَكْرًا نَظَرْنَا إِلَيْهَا النِّسَاءُ فَإِنْ قُلْنَا هِيَ يَكْرٌ حَبِيزٌ بَعْدَ مَا تَحَلَّفَ بِاللَّهِ مَا مَسَسَهَا وَإِنْ قُلْنَا هِيَ نَيْبٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ لَقَدْ مَسَسْتُهَا وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِيبَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فُقَهَائِنَا۔

سے ہم بستی کی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں مجھ نے سعید بن مسیب سے بتایا۔ انہوں نے فرمایا: جو مرد کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور وہ دیوانہ ہو یا اسے کوئی اور تکلیف ہو، تو اس کی بیوی کو اختیار دیا گیا ہے اگر چاہے تو اس کے پاس ٹھہری رہے اور اگر چاہے تو الگ ہو جائے۔

۵۲۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ مُحَمَّدَ بْنَ سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: إِذَا تَزَوَّجَ بِنِسَاءٍ وَبِهِ جُنُونٌ أَوْ هَرَسٌ قَبْلَ تَزَوُّجِهِ، فَإِنْ شَاءَتْ فَزَوَّجَتْ وَإِنْ شَاءَتْ فَزَوَّجَتْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا كَانَ أَمْرًا لَا يَحْتَمِلُ خَيْرٌ قِيَانُ نِسَاءٍ فَزَوَّجَتْ وَإِنْ شَاءَ فَزَوَّجَتْ وَلَا تَنْبِيْزَ لَهَا وَلَا فِي الْيَتِيْمِ وَالْمَجْنُونِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر تکلیف ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عورت کا رہنا ناممکن ہے، تو عورت کو اختیار ہوگا کہ خواہ نکاح قائم رکھے اور اس کے پاس ٹھہری رہے، خواہ جدا ہو جائے اور اگر ایسی تکلیف نہیں تو اسے صرف عینین اور آل تاسل کئے ہوئے مرد کے بارے میں اختیار ہوگا جسے خاصی بھی کہا جاسکتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے عینین کے بارے میں دو اثر ذکر فرمائے ہیں۔ ایک میں یہ فرمایا کہ جماع پر قدرت نہ رکھنے والے کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر علان وغیرہ سے وہ جماع پر قادر ہو گیا تو اس کی بیوی کو طہہ کی کا کوئی اختیار نہیں اور اگر وہ بدستور نا اہل رہا تو اس کی بیوی بذریعہ قاضی تفریق کرالے گی اور یہ طلاق باندہ ہوگی۔ اس پر امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ دوسری صورت میاں بیوی کے درمیان دلی کرنے یا نہ کرنے کے اختلاف کے متعلق ہے۔ اس کی ایک صورت یہ کہ سال کی مہلت ختم ہونے پر مرد کہتا ہے کہ میں نے دلی کی اور عورت اس کا انکار کرتی ہے۔ اب عورت کی حالت دیکھی جائے گی کہ وہ شیبہ ہے یا باکرہ اور تحقیق کرنے والی عورتیں گواہی دیتی ہیں کہ یہ شیبہ ہے۔ اس صورت میں مرد سے قسم دلائی جائے گی کہ وہ حلفا کہے کہ میں نے دلی کی ہے۔ اس پر مرد کی بات تسلیم کر لی جائے گی۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ مرد کو قسم دلانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ شیبہ اور اس کے شیبہ ہونے کی عورتوں نے گواہی بھی دی ہے لہذا مرد سچا ہے۔ اسے قسم نہیں دلانی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں عورت مدعیہ ہے اور مرد منکر۔ وہ اس طرح کہ عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا خاوند جماع کرنے کے قابل نہیں اور نہ ہی اس نے سال بھر میں جماع کیا۔ مرد اس کا انکار کرتا ہے لہذا "البينة على المدعى واليمين على من اكسر" کے تحت منکر پر ہی قسم آتی ہے اور اسی مسئلہ میں سال گزرنے پر جماع واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کیا گیا۔ اگرچہ عورتوں نے بیوی کے شیبہ ہونے کی گواہی دی اور اسی پر انکشاف اس لئے نہ کیا گیا کہ شیبہ ہونا صرف جماع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ چھلنے کودنے یا کسی بیماری وغیرہ سے پردہ بکارت ختم ہو سکتا ہے۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے زوج کے منکر ہونے کے ساتھ ساتھ زوج پر قسم لازم آتی ہے۔ دوسری صورت یہ کہ اس اختلاف کے بعد عورت باکرہ نکلی اور عورتوں نے بھی باکرہ ہونے کی ہی گواہی دی تو اب عورت کو اختیار ملے گا لیکن عورت کو اس صورت میں قسم بھی اٹھانا پڑے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مرد نے دلی کی ہو لیکن پردہ بکارت اس سے نہ پٹھا ہو لہذا اس صورت میں مرد مدعی ہوگا کہ میں نے اس سے جماع کیا اور عورت اس کی منکر ہونے کی وجہ سے قسم اٹھائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں بھی تمام احناف متفق ہیں۔

## مذکورہ باب کے اثر اول کی کتب احادیث سے تائید

حضرت حسن جناب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک عورت نے آکر بتایا کہ اس کا خاوند اس سے جماع کرنے کے قابل نہیں ہے۔ آپ نے اس کے خاوند کو ایک سال تک کی مہلت دی پھر جب سال گزر گیا اور وہ پھر بھی ہم بستری نہ کر سکا تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔ اس نے علیحدگی پسندی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کے درمیان تفریق فرمادی اور اس تفریق کو طلاق قرار دیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا مذہب ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

یونس، حسن سے وہ مغیرہ سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ عینین کو اس دن سے مہلت دی جائے گی جس دن اس کے خلاف دعویٰ قاضی کے پاس دائر کیا گیا۔ جناب مسرعی سے روایت کرتے ہیں کہ عینین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں۔ جب عورت کو اختیار مل گیا پھر اگر اس نے وہیں رہنا چاہا تو بہتر اور اگر چاہے تو مرد سے علیحدگی اختیار کر لے۔

ابن مسیب بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عینین کے بارے میں ایک سال مہلت دینے کا فیصلہ فرما دیا اس دن سے لے کر کہ جس دن عدالت میں مسئلہ لایا گیا اور اس کی بیوی کو مکمل حق مہر دلویا۔ حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم دونوں نے فیصلہ فرمایا کہ عینین کی بیوی ایک سال تک انتظار کرے۔ اس کے بعد (اگر وہی نہ ہو سکی تو پھر) مطلق کی عدت گزارے اور عدت کے دوران اس کا خاوند اس عورت کے معاملہ کا زیادہ ہتھار ہے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء سے ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو عورتوں کے قابل نہ ہو۔ فرمایا ایسے کی بیوی کو حق مہر ملے گا۔ جب اس نے اس پر رواۃ بند کر دیا تھا اور وہ عورت جھگڑے کے دن سے ایک سال تک اس کا انتظار کرے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ بعض علماء سے روایت کرتے ہیں کہ تم میں عورتوں کو بلایا جائے گا حتیٰ کہ اس کا خاوند اس سے جماع کرے۔

عن الحسن عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ان امرأة اتته فاخبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجل له حولا فلما انقضى الحول ولم يصل اليها خيرا فاختارت نفسها ففرق بينهما عمر رضی اللہ عنہ وجعلها تطليقة بآنة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنيفة رضی اللہ عنہ.  
(کتاب الآثار ص ۷۰ باب الخنین)

عن يونس عن الحسن وعن مغيرة عن ابراهيم قال يوجل العنين من يوم يرفع الى السلطان. عن مسعر عن شعبي قال يوجل العنين سنة وفيه اذا خيرت فان شاءت اقامت وان شاءت فارقت.  
(مصنف ابن أبي شيبة ج ۳ ص ۲۰۷-۲۰۸ حصہ دوم)

عن ابن المسيب قال قضی عمر بن الخطاب فی الذی لا یستطیع النساء ان یوجل سنة قال معمر بلغنی انه یوجل سنة من یوم ترفع امرها. عن ابن المسيب ان عمر جعل للعنین اجل سنة واعطا هاصدا قهاوا فایا. ان عمر و ابن مسعود قضیا بانها تنتظر به سنة ثم تعد بعد السنة عدة المطلقة وهو احق بامرها فی عدتها. عن ابن جریج قال سالت عطاء عن الذی لا یاتی النساء قال لها الصداق حین اغلق علیها الباب وتنتظر هی به من یوم تخاصمه سنة. قال کان قتادة یروی عن بعض اهل العلم تدعی نساء فیکن حتی یجامعها زوجها قریبا منهن فان ذالک لا ینفی علیهن. عبد الرزاق سمعت ابن جریج یقول یعلم ذالک اذا جامعها فلیبرز لہم فی

ثوب قال عبد الرزاق يعني المنى. عن الثوري في  
العنين قال ان كانت المرأة ثيبا فالقول قوله  
ويستحل وان كان بكرا نظرا اليها النساء.

(مصنف عبد الرزاق ج ٦ ص ٢٥٣ ٢٥٤ باب اهل العنين)

ان کے قریب کیونکہ یہ معاملہ ان عورتوں پر مخفی نہیں۔ عبد الرزاق  
کہتے ہیں کہ میں نے ابن جریج کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ مرد اس کو تب  
ہی چاہا جائے گا جب وہ اس سے جماع کرے گا۔ پس اسے اس کو  
کپڑے میں ظاہر کرنا چاہیے۔ عبد الرزاق کہتے ہیں کہ اس سے مراد  
منی ہے۔ عنین کے بارے میں جناب ثوری فرماتے ہیں کہ اگر  
عورت ثیبہ ہے، تو بات مرد کی معتبر ہوگی اور مرد کو قسم دلائی جائے گی  
اور اگر عورت باکرہ ہے تو عورتیں اس معاملہ کی چھان بین کریں۔

کتاب الآثار، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق کے علاوہ نصب آل رایہ ج ٣ ص ٢٥٣ پر ان احادیث کی تفصیل

ذکور ہے۔

مذکورہ گفتگو سے چند مسائل معلوم ہوئے:

- (۱) قاضی عینین کو ایک سال کی مہلت دے گا اگر کاسیاب ہو گیا تو بہتر ورنہ قاضی ان میں تفریق کر دے گا۔ اس کی تائید ایک صحیح اثر  
سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ہم نے پیش کی ہے۔
- (۲) قاضی کی اس صورت میں تفریق، طلاق بابت ہوگی۔ اس کی تائید بھی کتاب الآثار کے حوالہ سے حضرت عمر کے فیصلہ سے ہوتی  
ہے۔

(۳) ایک سال کی مہلت کی ابتدا اس وقت سے شمار کی جائے گی جب مقدمہ قاضی کے پاس گیا۔ اس مسئلہ کی تائید مصنف ابن ابی  
شیبہ کے دو اثر اور مصنف عبد الرزاق سے ہم نے پیش کی ہے۔

- (۴) عنین کو مکمل مہر دینا پڑے گا۔ اس کی تائید مصنف عبد الرزاق میں صراحت موجود ہے۔ جس میں حضرت عطاء کا قول مذکور ہے۔
- (۵) سال کے دوران واپسی ہونے کی صورت میں مرد کا قول اور اس کے ساتھ اس سے قسم لینا اس کا ثبوت مصنف عبد الرزاق میں امام  
ثوری کے قول سے ملتا ہے جبکہ عورت ثیبہ ہو۔

(۶) عورتوں کا معائنہ کرنا۔ اس کے دو طریقے مصنف عبد الرزاق نے ذکر کئے۔ ایک یہ کہ مرد اور عورت کو کسی علیحدہ جگہ جمع کیا جائے  
اور عورتیں حجاب میں کھڑی اسے یوں دیکھ سکیں کہ وہ بوقت ضرورت جماع کرنے کو بیان کر سکیں۔ دوسرا طریقہ یہ کہ مرد ہم  
بستر کے وقت کپڑے پر مٹی لگی رہنے دے جس سے ثابت ہو جائے کہ یہ جماع کے قابل ہے اور ہم بستر ہی ہوئی ہے۔  
حاصل کلام یہ کہ موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں جو اس باب کے تحت ذکر کیا گیا۔ اس کی تائید دو توثیق کتب احادیث میں واضح  
الفاظ میں موجود ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا ایک اثر نقل فرمایا کہ اگر کسی مرد کو جنون ہو  
یا اس کو ایسا مرض ہو کہ جس کی بنا پر وہ اپنی بیوی سے ہم بستر نہ کر سکتا ہو تو اس صورت میں عورت کو اختیار ہے خواہ وہ اس مرد کے پاس  
رہنا قبول کرے یا علیحدگی اپنالے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک فیصلہ ذکر فرمایا کہ عنین یا مجبوب کے علاوہ دوسری  
بیماریوں مثلاً جنون، جذام اور برص وغیرہ کہ جن کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ برص وہ مرض ہے کہ جس میں  
جلد سفید ہو جاتی ہے اور زبردست خارش ہوتی ہے۔ جس سے نفرت آنے لگتی ہے۔ جذام کو ڈھکا نام ہے۔ ان بیماریوں میں قاضی  
عورت کو بغیر مہلت کے اختیار دے گا۔ جیسا کہ درج ذیل حوالہ سے ثابت ہوتا ہے:

عن الزهری قال اذا تزوج الرجل المرأة

عن الزهری قال اذا تزوج الرجل المرأة

وبالرجل عیب لم تعلم به جنون او جذام او برص آدمی کو ایسا عیب (مرض) تھا جس کا عورت کو علم نہ تھا۔ جیسا کہ خیرت۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۷۷)

یعنی اب وہ مرد کے پاس ہی رہنا پسند کرتی ہے یا علیحدگی چاہتی ہے۔ اگر علیحدگی چاہتی ہے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

**اعتراض**

حدیث پاک میں ایک صحابی جناب رفاعہ کی بیوی کا واقعہ آتا ہے کہ جب اسے رفاعہ نے تین طلاقیں دے دیں اور اس نے اپنی عدت مکمل کرنے کے بعد عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا لیکن انہیں مردانہ کمزوری میں مبتلا پایا اور ان کی شکایت حضور ﷺ سے کی تو رسول کریم ﷺ نے عبدالرحمن بن زبیر کو ایک سال کی مہلت نہ دی۔ مطلب یہ کہ بیوی نے اپنے خاوند کے عین ہونے کی شکایت کی لیکن حضور ﷺ نے عین کو ایک سال کی مہلت نہ دی لہذا حدیث پاک سے ثابت ہوا کہ عین کے لئے ایک سال مہلت درست نہیں اور احناف پھر یہ کیوں مہلت دیتے ہیں؟ (ملخص نور الانوار ص ۲۳ حکم الیٰہ)

**جواب:**

وامرأة رفاعة بما ذكرت حکت صغر متاعه  
لا لعنت وفي مثل هذا عندنا لا تخیر۔  
(المصنوع ج ۵ ص ۱۰۱ باب العین، مطبوعہ بیروت)

حضرت رفاعہ کی بیوی نے جو کچھ ان کی کمزوری کی شکایت یا حکایت کی۔ وہ تھی کہ ان کا آلت متاع بہت چھوٹا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ عین ہیں اور ہم احناف کے نزدیک چھوٹا آلت متاع ہونے کی صورت میں عورت کو اختیار نہیں دیا جاتا۔

جناب رفاعہ کی بیوی نے جن الفاظ سے تشبیہاً شکایت کی تھی وہ ہیں ”ہدبہ ثوبی“ اس کا معنی کپڑے کا بنا ہوا کوڑا ہے۔ اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ دخول تو کر سکتا ہے لیکن کمزوری کی وجہ سے عورت کی حاجت پوری نہیں کر سکتا۔ یہ مفہوم بھی عین کی طرف اشارہ نہیں کرتا ہے اور دوسرا احتمال یہ کہ ان کی بیوی نے کپڑا کا بنا ہوا ایک کوڑا اٹھا کر دکھایا کہ ان کے عضو مخصوص کی لمبائی معمولی ہے۔ اسی احتمال کو صاحب مہسوط نے بیان کیا۔ ان دو احتمالات میں ہم بستر ی پائی جاتی ہے لیکن عورت کی حاجت سے تھوڑی ہوتی ہے اور عین وہ جو سرے سے ہم بستر ی پر قادر ہی نہیں یعنی اس کے آلت متاع میں سکت ہی نہیں۔ اس لئے حضرت رفاعہ کی بیوی والی حدیث کو احناف کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احناف عین کے مسئلہ میں اختیار دیتے ہیں نہ کہ اس کو جو ”ہدبہ ثوبی“ کے قبیلہ سے ہو۔

**اعتراض**

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت آئی۔ اس نے اپنے خاوند کے جماع نہ کر سکنے کی شکایت کی۔ آپ نے پوچھا کیا وہ حجر کے وقت بھی جماع نہیں کر سکتا؟ کہنے لگی، نہیں۔ آپ نے فرمایا تو بھی ہلاک ہوئی اور اس کو بھی ہلاک کر دیا لیکن اس کے باوجود تمہارے درمیان تفریق نہیں کروں گا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ نے عین کی بیوی کو اختیار نہیں دیا تھا اور احناف اختیار دے کر اس واقعہ کی روشنی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کرتے ہیں۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۵۶ باب الذی یعیب امرأۃ ثم یقطع مطبوعہ بیروت)

**جواب:** علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی سوال نقل کر کے اس کا جواب ارشاد فرمایا۔ ہم اسے ذیل میں درج کرتے ہیں۔

لکن نستدل بحديث عمر رضي الله عنه وقد  
ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے

روی مثله عن عبد الله بن مسعود وعن علي رضي الله عنهم انه فرق بين العنين وبين امراته ووجب عليه المهر كاملا والصحيح من الحديث الذي روي عن علي رضي الله عنه ان تلك المرأة قالت لم يكن ذلك منه الامرة وفي هذا لا يفرق بينهما عندنا.

(الموطأ السنن ج ٥ ص ١٠١ باب العنين)

ہیں اور ایسی ہی روایت حضرت عبد اللہ بن مسعود سے بھی آئی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عنین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور انہوں نے اس پر کامل مهر واجب کیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے صحیح حدیث جو محدثین کرام نے روایت کی وہ یہ ہے کہ اس عورت نے یہ کہا تھا کہ میرے خاوند نے صرف ایک ہی مرتبہ مجھ سے صحبت کی ہے۔ اس صورت میں ہم احناف کے نزدیک ان دونوں میاں بیوی میں جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس عورت نے جو شکایت کی اس سے مرد کا عنین ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ایک دفعہ ہم بستی کا عورت خود اقرار کر رہی ہے لہذا اس روایت سے احناف پر اعتراض درست نہیں۔ دوسرا یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا عنین کے بارے میں صاف قول منقول ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے احناف پر اعتراض کیسا؟ قول علی المرتضیٰ ملاحظہ ہو:

(باب العنین باب النکاح حدیث ۴۵۹۱ مطبوعہ مطب)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر عورت سے ہم بستی کر لی تو بھتر ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

کنواری سے نکاح کی اجازت لینے کا بیان

ہمیں امام مالک نے عبید اللہ بن فضل سے وہ تابع بن جبر سے خبر دی ہے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: شادی شدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور کنواری سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت مانگی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور باپ کی شخصیت یا غیر باپ کی شخصیت اس میں برابر ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ میں قیس بن ربیع الاسدی نے عبد الکرم جزی بنی سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کنواری دو شہزادوں سے ان کی ذات کے بارے میں

عن علي رضي الله عنه قال يوجل العنين سنة فان وصل والا ففرق بينهما.

(کنز العمال ج ۱۲ ص ۵۷)

۲۳۳- بَابُ الْيَكْرِ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا  
۵۲۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوتُ أَحَدٌ حَتَّى يُنْفَسَ مِنْ وَلِيِّهَا وَالْيَكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا وَادْنُهَا صَمَاتُهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَذَاتُ الْآبِ وَغَيْرُ الْآبِ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ.

۵۲۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ رَبِيعٍ الْأَسَدِيُّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْجَزَوِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَسْتَأْذِنُ الْإِنْكَارَ فِي أَنْفُسِهِنَّ ذَوَاتُ الْآبِ وَغَيْرُ الْآبِ قَالَ

مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ.

اجازت طلب کی جائے۔ باپ والی اور غیر باپ والی برابر ہیں۔  
امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔

نوٹ: اس موضوع پر بالتفصیل گفتگو ہم باب ۲۲۶ میں کر چکے ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

ولی کی عدم موجودگی میں نکاح کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے ایک شخص سے خبر دی جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ جناب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کسی عورت کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کرے یا کسی اور شخص کی رائے کے بغیر جو اس کے خاندان میں صاحب رائے ہو یا بادشاہ کی اجازت کے بغیر۔

امام محمد کہتے ہیں ولی کے بغیر نکاح ہی نہیں ہوتا۔ اگر عورت اور اس کے ولی کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو بادشاہ ہر اس شخص کا ولی ہے جس کا اور کوئی ولی نہ ہو لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی عورت نے اپنا نکاح اپنے ہی کنو میں کیا اور حق مہر میں بھی کمی نہ کی تو یہ نکاح جائز ہے۔ اس کے جواز کی دلیل ان کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ قول ہے جو اس حدیث میں موجود ہے: اوذی الراي من اهلها (اپنے خاندان کے صاحب رائے کی اجازت سے) حالانکہ یہ شخص ولی نہیں اور پھر بھی اس کی موجودگی میں نکاح کو جائز قرار دیا گیا حالانکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ عورت اپنے حق مہر میں کمی نہ کرے۔ جب وہ ایسا ہی کرے تو نکاح جائز ہے۔

نوٹ: اس باب کے مسئلہ کی تفصیل بھی باب ۲۲۶ میں گزر چکی ہے اس لئے دوبارہ لکھنا فضول ہوگا۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

عورت سے شادی کرتے وقت حق مہر

مقرر نہ کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ عبید اللہ بن عمر کی ایک بیٹی جس کی والدہ زید بن خطاب کی صاحبزادی تھی۔ وہ (عبید اللہ کی بیٹی) عبد اللہ بن عمر کی زوجیت میں تھی پھر عبد اللہ بن عمر کا انتقال ہو گیا اور اس عورت کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا تھا۔ اس لڑکی کی والدہ حق مہر طلب کرنے لگی تو ابن عمر نے

۲۳۴- بَابُ النِّكَاحِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ

۵۳۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ جُرَيْجٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَا يَصْلَحُ لِامْرَأَةٍ أَنْ تَنْكِحَ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا أَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا أَوْ السُّلْطَانِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ فَإِنْ تَنَاجَرَتْ هِيَ وَالْوَلِيُّ فَالسُّلْطَانُ وَلِيٌّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ فَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ إِذَا وَضَعَتْ نَفْسَهَا فِي كَفَاءٍ وَلَمْ تَقْصُرْ فِي نَفْسِهَا فِي صَدَاقٍ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ وَمِنْ حُجَّتِهِمْ قَوْلُ عُمَرَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ أَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا إِنَّهُ لَيْسَ بِوَلِيٍّ وَقَدْ أَجَارَ نِكَاحَهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ أَنْ لَا تَقْصُرَ نَفْسَهَا فَإِذَا فَعَلَتْ هِيَ ذَلِكَ جَازَ.

۲۳۵- بَابُ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَلَا يَقْرُضُ لَهَا صَدَاقًا

۵۳۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ بَنِي لَعْبُدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَأُمُّهَا ابْنَةُ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ كَانَتْ تَحْتُ ابْنِ لَعْبُدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فَمَاتَ وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا صَدَاقًا. فَقَامَتْ أُمُّهَا تَطْلُبُ صَدَاقَهَا فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ لَيْسَ لَهَا صَدَاقٌ وَلَوْ كَانَ لَهَا صَدَاقٌ لَمْ نُسَمِّكَ وَلَمْ نَطْلُبْهَا

قَالَتْ أَنْ فَتَقْبَلَ ذَلِكَ فَتَعْلَمُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ قَابِلٍ  
فَقَضَىٰ أَنْ لَا صَدَاقَ لَهَا وَلَهَا الْمِيرَاثُ.

کہا اس کے لئے کوئی حق مہر نہیں ہے اور اگر حق مہر ہوتا تو ہم اسے  
ندرو گئے اور نہ ہم نے اس عورت پر زیادتی کی ہے۔ حضرت ابن عمر  
کی اس بات کو اس کی والدہ نے تسلیم نہ کیا اور لوگوں نے حضرت  
زید بن ثابت کو ان کے درمیان ثالث مقرر کیا۔ انہوں نے فیصلہ  
فرمایا کہ اس عورت کو حق مہر نہیں ملے گا۔ ہاں وراثت کی حقدار  
ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔

امام ابوحنیفہ نے نہیں جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے  
بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس  
کے لئے حق مہر مقرر نہ کیا پھر وہ دہلی سے پہلے انتقال کر گیا۔ حضرت  
عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو  
اس کی مثل عورتوں کا سا حق مہر ملے گا۔ اس سے کم اور نہ زیادہ۔  
جب فیصلہ سنا چکے تو فرمایا اگر یہ فیصلہ درست ہوا تو اللہ کی توفیق سے  
اور اگر خطا ہوا تو میری اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس  
کے رسول اس سے بری ہیں۔ آپ کے پاس بیٹھنے والوں میں سے  
ایک شخص جناب معقل بن سنان ابھی کھڑے ہوئے۔ وہ رسول اللہ  
ﷺ کے صحابی تھے۔ کہنے لگے تم نے وہی فیصلہ کیا جو رسول  
اللہ ﷺ نے اس مسئلہ کا فیصلہ بروح بنت ابیہ کے  
حق میں فرمایا تھا۔ معقل کہتے ہیں عبد اللہ ابن مسعود کو اتنی خوشی ہوئی  
کہ جتنی خوشی اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی کیونکہ ان کا فیصلہ نبی علیہ  
السلام کے فیصلہ کے مطابق نکلا۔ مسروق بن اجدع نے کہا میراث  
نہیں ہوتی کہ جب تک اس سے پہلے مہر نہ ہو۔

امام محمد نے کہہ کر ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ  
اور عوام فقہائے کرام کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی روایت کے بعد فرمایا کہ اس پر ہمارا عمل نہیں اور دوسری کے متعلق  
فرمایا کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ پہلی روایت میں جو واقعہ ذکر کیا گیا۔ اس میں بھی وہی مسئلہ تھا جو دوسری روایت میں مذکور ہوا۔ وہاں  
بھی نکاح کے بعد دہلی نہ ہوئی تھی کہ خداوند کا انتقال ہو گیا۔ اس پر لڑکی کی والدہ نے اپنی بیٹی کے حق مہر کا مطالبہ کر دیا چونکہ حق مہر بوقت  
نکاح مقرر نہیں کیا تھا اس لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما نے یہ فیصلہ دیا کہ اس صورت میں حق مہر  
نہیں ملے گا۔ ان حضرات کی رائے یہ تھی کہ جب حقوق زوجیت ادا نہیں ہوئے جس کی وجہ سے حق مہر لازم ہوتا ہے تو حق مہر کی ادائیگی  
نہ ہوگی۔ ہاں میراث ملے گی لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اسی جیسے ایک واقعہ میں عورت کے لئے حق مہر مثلی کا فیصلہ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا.  
۵۳۲ - أَخْبَرَنَا أَبُو حَبِيبَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ  
الشَّجْعَوِيِّ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرَضْ لَهَا صَدَاقًا  
فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ  
لَهَا صَدَاقٌ بِمِثْلِهَا مِنْ نِسَاءِ هَذَا لَوْ كَسَّ وَلَا سَطَطَ فَلَمَّا  
قُضِيَ قَالَ فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ يَكُنْ خَطَا  
فَمِثْرِي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ. فَقَالَ  
رَجُلٌ مِمَّنْ جُلَسَاءِهِ بَلَعْنَا أَنَّهُ تَعَوَّلَ مِنْ بَسَانٍ الْأَشْجَعِيِّ  
وَكُنَّا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَصَبَّ  
وَالَّذِي يُحْلِفُ بِهِ يَقْضَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ  
يَزْوَعُ ابْنُو وَابْنِ الْأَشْجَعِيَّةِ قَالَ فَفَرَّحَ عَبْدُ اللَّهِ فَرَحَةً  
مَافَرِحَ قَبْلُهَا وَمَقْلَهَا لِمَوَافَقَةِ قَوْلِهِ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ  
ﷺ وَقَالَ مَنْزُوقٌ لِمَنْ الْأَجْدَعُ لَا يَكُونُ  
مِيرَاثٌ حَتَّى يَكُونَ قَبْلَهُ صَدَاقٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ هُوَ قَوْلُ أَبِي حَبِيبَةَ  
وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا.



فرمایا جس کی توثیق ایک صحابی حضرت معقل بن سنان نے اسی مجلس میں کر دی کہ بالکل ایسا ہی فیصلہ حضور ﷺ نے بروء بنت واشق الشجعی کے متعلق فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اسے خوش ہوئے کہ ایسی خوشی کبھی ان سے دیکھنے میں نہ آئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے واقعہ کے فیصلہ کو اپنا مسلک قرار دیا اور ای کو امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول بھی فرمایا۔ ایسے مواقع پر بعض متصحب لوگ امام اعظم رضی اللہ عنہ اور احناف پر یہ الزام دھرتے ہیں کہ ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد کی پیداوار ہیں۔ جن کو قرآن و حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی باتوں کے جواب میں ہم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کی توثیق و تائید چند کتب احادیث سے پیش کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

### حضرت عبداللہ بن مسعود کے فیصلہ کی کتب حدیث سے تائید

عن شعبي عن قتادة ايضا ان رجلا اتى ابن مسعود فسأله عن امرأة توفى عنها زوجها ولم يدخل بها ولم يفرض لها فقال له ابن مسعود اسئل الناس فان الناس كثير او كما قال فقال الرجل والله لو مكنت حولاً ما سئلت غيرك قال فردده ابن مسعود شهراً ثم قام ففوضا ثم رجع ركعتين ثم قال اللهم ما كان من صواب فمنك وما كان من خطا فمني ثم قال اری لها صداق احدى نساء هاولها الميراث مع ذالك وعليها العدة فقام رجل من اشجع فقال اشهد لقضيت فيها كفضاء رسول الله ﷺ فی بروء بنت واشق كانت تحت هلال بن امية قال ابن مسعود هل سمع هذا معك احد قال نعم فأتى بنفر من قومه فشهدوا بذالك قال فصاروا ابن مسعود فرح بشيء مافرح بذالك حين وافق قضاء رسول الله ﷺ

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۴۷۹ باب الرجل يزوج فلا يفرض

صداقاً لم يطوبه بروت)

حضرت قتادہ سے جناب شعبی بھی روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ اس نے پوچھا کہ ایک عورت کا خاوند ہم بستی کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے اور بوقت نکاح حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو (تو اس کا کیا حکم ہے؟) اسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جاؤ جا کر دیگر صحابہ کرام سے دریافت کرو۔ اس وقت بہت سے صحابہ کرام موجود ہیں یا جو بھی آپ نے فرمایا اس شخص نے اس کے جواب میں کہا: خدا کی قسم! اگر مجھے سال بھر انتظار کرنا پڑے تب بھی آپ کے بغیر کسی اور سے نہیں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے اسے ایک ماہ بعد آنے کو کہا۔ ایک ماہ گزرنے پر آپ نے اٹھ کر وضو فرمایا اور دو رکعت نفل ادا کرنے کے بعد یوں عرض کیا۔ اے اللہ! جو کچھ درست باتیں ہوں گی وہ تیری طرف سے اور جو خطا ہوگی وہ میری طرف سے ہے۔ پھر فرمایا میں اس عورت کے لئے اس کی قوم کی عورتوں کا ساقی مہر ملنے کا فیصلہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ اسے وراثت بھی ملے گی اور عادت بھی گزارتا پڑے گی۔ اتنے میں ایک اشجعی مرد کھڑا ہوا کہنے لگا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے اس مسئلہ میں بعینہ وہی فیصلہ کیا جو رسول اللہ ﷺ نے بروء بنت واشق کے متعلق فرمایا تھا جو ہلال بن امیہ کی زوجیت میں تھی۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو پوچھا: کیا تیرے ساتھ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو سننے والا کوئی اور بھی ہے؟ عرض کی ہاں۔ پھر وہ اپنی قوم میں سے چند آدمیوں کو لے کر آیا۔ ان سب نے اس کی گواہی دی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کو لوگوں نے اس

بات سے اتنا خوش پایا کہ اس قدر آپ کو کبھی خوش نہ دیکھا جبکہ آپ کا فیصلہ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کے موافق ہو گیا۔

حضرت عاتقہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ کچھ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ ہم آپ سے ایک سوال پوچھنے آئے ہیں۔ وہ یہ کہ ہم میں سے ایک شخص نے نکاح کیا۔ نذق مہر مقرر کیا اور نذق بیوی سے ہم بستری کی کہ وہ مہر گیا؟ عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا: حضور ﷺ کے وصال شریف سے آج تک ایسا سخت مسئلہ مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ کسی اور سے چا کر دریافت کر لو۔ یہ لوگ ایک ماہ تک آپ کے پاس آتے جاتے رہے پھر انہوں نے کہا کہ ہم آپ کو چھوڑ کر کس سے پوچھیں حالانکہ رسول کریم ﷺ کے صحابہ کرام میں سے صرف آپ ہی اس شہر میں موجود ہیں؟ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں بہت جلد اس بارے میں تمہیں اپنی رائے سے آگاہ کروں گا۔ اگر وہ صواب ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اگر خطا ہو تو میری طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں۔ میں یہ فیصلہ دیتا ہوں کہ اس عورت کو مہر میں دیا جائے گا نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ اس کو وراثت بھی ملے گی اور چار ماہ دس دن عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ یہ فیصلہ آپ نے قوم انصاف کے بہت سے افراد کی موجودگی میں سنایا۔ اس معقل میں سے ایک اشجعی معقل بن بیدار کھڑا ہوا۔ اس نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ کا فیصلہ بالکل اس فیصلہ کی طرح ہے جو حضور ﷺ نے ہماری ہی قوم کی ایک عورت کے بارے میں فرمایا تھا جسے بروہ بنت واثق کہا جاتا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما یہ سن کر اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد اس قدر خوش آپ کو نہیں دیکھا گیا تھا۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۶۰ حدیث ۳۰۸۹ باب العداۃ مطبوعہ بیروت)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میرے پاس ایک آدمی آیا اور ایسے شخص کے متعلق سوال کیا جس نے شادی کی لیکن حق مہر مقرر نہ کیا اور ہم بستری سے قبل ہی فوت ہو گیا۔ فرمایا کہ مجھے اس بارے میں حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں ملی۔ سائل نے عرض کیا اپنی رائے سے فیصلہ دیجئے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ عورت کو پورا حق مہر ملے گا اور میراث بھی ملے گی اور عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ اس مجلس سے ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا: خدا کی قسم! آپ کا فیصلہ حضور ﷺ کے اس فیصلہ کے مطابق ہے جو آپ نے بروہ بنت واثق کے بارے میں فرمایا تھا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود اپنے فقیہ کو حضور ﷺ کے فتویٰ کے مطابق پا کر اتنے خوش ہوئے کہ اتنے خوش آپ کبھی نہ دیکھے گئے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کیونکہ میراث اور عدت اس وقت تک واجب نہیں ہوتے جب تک اس سے قبل حق مہر واجب نہ ہو۔ یہی امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے حضرت ابن مسعود کو گواہی دی تھی۔ اس کا نام معقل بن بیدار اشجعی رضی اللہ عنہ ہے جو مشہور صحابی ہیں۔ (کتاب الآداب ص ۸۶ من ترویج و لم یفرغ لمعادیت ۳۲۶)

نوٹ: یاد رہے کہ ”تتلی شریف“ ج ۷ ص ۳۴۵ پر مذکور شخص کے اسم کے متعلق تحریر ہے: ”معقل بن یسار و هذا وهم والصلاب معقل بن سنان یعنی اس کا نام معقل بن یسار لکھا وہم ہے صحیح یہ ہے کہ اس کا نام معقل بن سنان تھا“ رضی اللہ عنہ۔  
 بروایت مسروق مذکورہ روایت ذکر کرنے کے بعد امام تتلی فرماتے ہیں:

هذا اسناد صحيح وقد سمی فیہ معقل بن سنان وهو صحابی مشہور ورواہ یزید بن ہارون وهو احد حافظ الحديث مع عبد الرحمن بن مہدی وغيرہ باسناد اخر صحيح كذا الک۔  
 یہ اسناد صحیح ہیں اور ان میں اس شخص کا نام معقل بن سنان ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مشہور صحابی ہیں اور اسے یزید بن ہارون نے بھی جو ایک بہت بڑے حافظ الحدیث تھے، عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ کے ساتھ دوسری سند سے ذکر کیا اور وہ بھی پہلی کی طرح صحیح ہیں۔

(بہیقی شریف ج ۷ ص ۲۳۵)

نیز یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ برو ع بنت واضح کا واقعہ بیان کرنے والے شخص کے نام کا اختلاف حدیث مذکور کو کمزور نہیں کرتا کیونکہ ایسی تمام روایات کی اساس صحیح ہیں۔

خلاصہ کلام: احناف کا مذکورہ مسئلہ میں مسلک بہت سی کتب احادیث سے مؤید ہے۔ اس مسلک کا تعلق بواسطہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما خود سرکار دو عالم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ ہے۔ مذکورہ کثیر حوالہ جات سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ احناف کا مسلک قرآن وحدیث کے مطابق ہے۔ اس لئے متعصب لوگ جو ہم پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ احناف ”اصحاب الرائے“ ہیں اور ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ الزام سراسر غلط ہے بلکہ یہ ثابت ہوا کہ احناف کے ہر مسئلہ کی پشت پر کوئی آیت یا حدیث موجود ہے۔ دوسری بات یہ بھی ثابت ہوئی کہ کچھ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ احکام کا مآخذ صرف کتاب وسنت ہیں اور مجتہد کا قول اس بارے میں جہت نہیں اور نہ ہی تقلید جائز ہے۔ یہ بھی غلط نظر ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جب صاف فرمادیا کہ اس مسئلہ کے متعلق میرے پاس حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں تو سائل نے کہا۔ اپنی رائے سے فیصلہ دیجئے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر مجتہد کو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حدیث نہ ملے تو وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر سکتا ہے۔

### امام شافعی رضی اللہ عنہ کا امام اعظم کے موقف کی طرف رجوع

مذکورہ باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں جن کی شرح ہم نے بیان کر دی ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں سلف میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ جس عورت کا خاوند طے سے قبل فوت ہو جائے اور حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر ادا کرنا لازم نہیں ہوگا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما وغیرہ کا فیصلہ یہ ہے کہ بیوی حق مہر مکمل، وراثت کی حقدار اور عدت گزارنے کی پابند ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کو لیا جس کے پیچھے حضور ﷺ کا فیصلہ تھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے حضرت زید بن ثابت اور حضرت علی المرتضیٰ کا قول اپنایا۔ جس کی وجہ سے دونوں اماموں میں اس مسئلہ پر اختلاف پیدا ہوا لیکن جب امام شافعی رضی اللہ عنہ کو لکھتے راویوں سے حضرت عبداللہ بن مسعود والا فیصلہ پہنچا تو انہوں نے اپنے مسلک قدیم سے رجوع کر کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ والا نظریہ اپنایا۔ حوالہ پیش خدمت ہے:

اس باب میں جراح سے بھی روایت ہے کہ ہمیں حسن بن علی خلال نے بتایا۔ ہمیں یزید بن ہارون نے دونوں سفیان سے وہ منصور سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث جیسی روایت کرتے ہیں۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ان سے اور بھی طریقوں سے اس کی روایت کی گئی ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے اور جناب ثوری، احمد، اسحاق نے بھی یہی قول کیا ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم جن میں علی المرتضیٰ، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابن عمر بھی ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور ہم بستر کی تک نوبت نہیں پہنچتی اور نہ ہی حق مہر مقرر ہوا

وفی الباب عن الجراح حدثنا حسن بن علی الخلال اخبرنا يزيد بن هارون كلاهما من سفیان عن منصور نحوه حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح وقد روى عنه من غير وجه والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغيرهم وبه يقول الثوري واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ منهم علي ابن ابي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قال لها

تھا۔ یہاں تک کہ خاوند فوت ہو گیا تو اس کی عورت کو میراث ملے گی۔ جن مہر نہیں ملے گا اور اسے عدت بھی گزارنا پڑے گی اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور امام موصوف نے فرمایا اگر بروء بنت واشق کی حدیث ثابت ہو جائے تو وہ ہم پر حجت ہوگی کیونکہ وہ نبی کریم سے مروی ہے۔ امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں رہنے کے دوران اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور بروء بنت واشق کی حدیث پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

المیراث ولا صداق لہا وعليہ العدة وهو قول الشافعی وقال لو ثبت حدیث بروء بنت واشق لكانت الحجة فيما روى عن النبي ﷺ وروی عن الشافعی انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروء بنت واشق.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۱۷ باب ما جاء فی الرجل یتزوج فموت عینما قبل ان یتراض فمطوعہ سمعہ یکتفی کراچی)

قارئین کرام! امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو شرع میں چونکہ بروء بنت واشق کی حدیث کی محنت نہیں لی تھی اس لئے وہ اپنے پہلے قول کے مطابق ہی فتویٰ دیتے رہے لیکن جو نبی انہیں اس کی محنت پہنچی تو انہوں نے رجوع فرما کر امام ابو حنیفہ والا مسلک اختیار فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرام کو جب مذکورہ حدیث نہ ملی تھی تو وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے لیکن ملنے پر اپنا فیصلہ تبدیل کر لیا۔ جس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

بہیں امین طاؤس نے اپنے والد سے خبر دی کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایسی عورت کے لئے کوئی مہر نہیں جب اس کا خاوند فوت ہو جائے اور نہ ہی اس کا حق مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے وطی کی گئی ہو، یہاں تک کہ انہوں نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما والی حدیث سنی تو اپنے پہلے قول سے رک گئے پھر اس کے بارے میں کبھی کبھہ نہ کہا۔

اخبرنا ابن طاؤس عن ابيه انه كان يقول لا صداق لہا اذا مات ولم یفرض لہا ولم یدخل بہا حتی سمع بحديث ابن مسعود فقفی عنہا فلم یقل فیہا شیئا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۸۷۸)

## اعتراض

جب مرد نے عورت سے وطی ہی نہیں کی تو پھر حق مہر کس چیز کا واجب ہو گیا؟ کیونکہ حق مہر اصل میں عورت کی شرمگاہ کا استعمال کرنے کا شرعی عوض ہے اسی لئے جب دخول سے قبل طلاق ہو جائے اور حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر کے وجوب کا کوئی بھی قول نہیں کرتا صرف وہ تین کپڑے دینے پڑتے ہیں جسے متعہ کہا جاتا ہے۔ یہی بعینہ صورت مرد کے فوت ہونے میں ہے لیکن اس میں حق مہر واجب ہونے کا قول کیا جا رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات غیر معقول ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی غیر معقول بات کی اتباع میں احناف کا فتویٰ بھی غیر معقول ہو گا ورنہ ان دونوں صورتوں میں فرق واضح کیا جائے۔

جو اب: پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول محض ان کا ہی قول نہیں کہ اسے غیر معقول کہا جائے بلکہ ان کے قول کے پیچھے حضور ﷺ کی حدیث پاک ہے جو بروء بنت واشق کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمائی اور جس کی تحقیق ہونے پر امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے مجتہد نے اپنے سابق قول سے رجوع فرمایا لہذا اسے غیر معقول کہنا نہایت نامعقول بات ہے۔ رہا یہ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے کہ جس کی بنا پر مطلقہ کو متعہ ملتا ہے اور خاوند کی فوجیدگی پر حق مہر کامل ملتا ہے؟ آئیے اس فرق کو ان قدمہ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

ولان الموت معنی یکمل بہ المسی فکمل بہ مہر المثل لمفوضۃ کالدخول و قیاس الموت علی مہر الموت معنی یکمل بہ المسی فکمل بہ مہر المثل لمفوضۃ کالدخول و قیاس الموت علی

سے مکمل ہو جاتا ہے اور موت کو طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موت کے ساتھ نکاح مکمل ہو جاتا ہے لہذا اس کے ساتھ حق مہر بھی مکمل ہو جائے گا اور طلاق نکاح کو ختم کر دیتی ہے اور زائل کر دیتی ہے۔ حق مہر کے مکمل ہونے سے پہلے۔ اسی لئے موت کے ساتھ قبل دخول عدت واجب ہو جاتی ہے اور قبل دخول طلاق سے عدت واجب نہیں ہوتی اور مقرر شدہ حق مہر موت کے ساتھ مکمل ہو جائے گا طلاق کے ساتھ مکمل نہ ہوگا۔

الطلاق غیر صحیح فان الموت یعم بہا النکاح فیکمل بہا الصداق والطلاق یقطعہ ویزیلہ قبل اتمامہ ولذا لک وجبت العدة بالموت قبل الدخول ولم تجب بالطلاق وکمل المسمی بالموت ولم یکمل بالطلاق۔

(الفتح ج ۸ ص ۵۹ حدیث ۵۷۱۲ مع شرح کبیر مطبوعہ بیروت)

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ موت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور طلاق دینا خاوند کا فعل ہوتا ہے لہذا موت کو طلاق پر قیاس نہیں کریں گے کیونکہ موت وہ شے ہے جس سے نکاح مکمل ہو جاتا ہے اس لئے اس کی عدت بھی ہے اور میراث بھی واجب ہے اور حق مہر بھی کامل دینا پڑتا ہے لیکن طلاق قبل دخول کی صورت میں نہ عدت ہوتی ہے اور نہ ہی حق مہر دینا واجب ہوتا ہے، جب دخول نہ ہوا ہو۔ صرف حد دینا خاوند پر لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو گیا اور حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور نہ ہی وہی ہوتی تھی تو اس صورت میں حق مہر کامل اور ادا کرنا پڑے گا عدت وفات گزارنا پڑے گی میراث کی حقدار ہوگی۔ اگر اسی صورت میں طلاق واقع ہو تو نہ عدت، نہ حق مہر اور نہ ہی میراث۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### دوران عدت عورت کے نکاح

#### کرنے کے بیان میں

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی وہ حضرت سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا کہ طلحہ بن عبید اللہ کی بیٹی رشید ثقفی کی زوجیت میں تھی پھر رشید ثقفی نے اسے طلاق دے دی پھر اس نے دوران عدت ہی سعید بن مسیب یا ابو الجلاس بن مہجہ سے شادی کر لی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اور اس کے خاوند کو بلکے کوڑے سے مارا اور ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی اور حضرت عمر نے فرمایا: جس عورت نے اپنی عدت کے اندر ہی نکاح کر لیا۔ اگر اس شوہر نے اس سے معاشرت نہ کی ہو تو ان دونوں کو جدا کر دیا جائے اور عورت اپنے پہلے شوہر کی عدت پوری کرے پھر وہ دوسرا خاوند اس کو پیغام نکاح دینے والوں میں سے ایک تھا اور صورت مذکورہ میں دوسرے خاوند نے نکاح کے بعد ہم بستری کر لی تو بھی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے پھر وہ عورت اپنے پہلے خاوند کی باقی ماندہ عدت گزارے پھر دوسرے کی عدت پوری کرے۔ پھر اس سے وہ آئندہ کے لئے کبھی بھی نکاح نہ کرے۔ حضرت سعید بن مسیب

### ۲۳۶۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَزَوَّجَ

#### فِي عِدَّتِهَا

۵۳۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُمَا حَدَّثَا أَنَّ ابْنَ كَلْحَةَ بْنَ عُقَيْدٍ أَلْفَهُ اللَّهُ كَانَتْ تَحْتَ رَشِيدِ الثَّقَفِيِّ فَعَلَّقَهَا فَتَكَحَّتْ فِي عِدَّتِهَا أَبَا سَعِيدٍ بَنِي مُنَبِّهٍ أَوْ أَبَا الْجَلَّاسِ بَنِي مُنَبِّهٍ فَصَرَبَهَا عُمَرُ وَصَرَبَ زَوْجُهَا بِالسُّمُوفَةِ حَرَبَاتٍ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ عُمَرُ إِنَّهُمَا امْرَأَةٌ تَكَحَّتْ فِي عِدَّتِهَا فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِي تَزَوَّجَ بِهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَرَفَّقَ بَيْنَهُمَا وَاعْتَدَّتْ بِقِيَّتِهِ عِدَّتُهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ كَانَ خَاطِبًا مِنَ الْخَطَّابِ وَإِنْ كَانَ قَدْ دَخَلَ بِهَا فَرَفَّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ اعْتَدَّتْ بِقِيَّتِهِ عِدَّتُهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ اعْتَدَّتْ عِدَّتُهَا مِنَ الْآخِرِ ثُمَّ لَمْ يَتَكَحَّهَا أَبَدًا فَإِنْ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَلَهَا مَهْرٌ مَا اسْتَحَلَّ مِنْ تَزَوُّجِهَا۔

رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس نئے خاوند کو اس صورت میں حق مہر بھی دینا پڑے گا کیونکہ اس نے دہلی کر کے عورت کی شرمگاہ کو اپنے لئے حلال سمجھا تھا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کیا تھا۔

ہمیں حسن بن عمارہ نے حکم بن عیینہ سے اور انہوں نے حناہد سے خبر دی کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں جس نے دوران عدت نکاح کر لیا ہو، حضرت علی بن ابی طالب کے قول کی طرف رجوع فرمایا تھا۔ یہ یوں ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب دوران عدت نکاح کرنے والی عورت سے اس کے نئے شوہر نے دہلی کر لی تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے اور پھر وہ کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے (یعنی ان کے درمیان نکاح ہمیشہ کے لئے منوع ہو گیا) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کا حق مہر لے کر بیت المال میں جمع کر دیا۔ پس حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس عورت کو حق مہر ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ مرد نے اس سے دہلی کی ہے اور اس کی شرمگاہ سے فائدہ اٹھایا ہے پھر جب اس عورت کی پہلے خاوند سے عدت پوری ہو جائے۔ اس سے یہ دوسرا اگر چاہے تو شادی کر سکتا ہے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور حارے عام فقہائے کرام کا قول ہے۔

ہمیں یزید بن عبد اللہ بن ہاد نے محمد بن ابراہیم سے اور وہ سلیمان بن یسار سے خبر دیتے ہیں وہ عبد اللہ بن امیہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت کا خاوند فوت ہو گیا۔ اس نے چار ماہ اور دس دن عدت پوری کی پھر عدت پوری ہونے کے بعد اس نے کہیں شادی کر لی۔ اس نئے خاوند کے پاس اسے ساڑھے چار ماہ کی گزرے تھے کہ ایک مکمل بچہ کو اس نے جنم دیا۔ اس کا خاوند حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا (اور واقعہ بیان کرنے کے

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَّغَنَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَجَعَ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ إِلَى قَوْلِ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ.

۵۳۴۔ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَمْرَةَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ رَجَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي تَرَزُوجٍ فِي عَدَّتِهَا إِلَى قَوْلِ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ وَذَلِكَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ إِذَا دَخَلَ بِهَا قُرْبَى بَيْنَهُمَا وَكَمْ يَجْتَمِعَا أَبَدًا وَاحِدَ صَدَاقِهَا فَتَعَلَّ فِي بَيْتِ الْبَرِّ فَقَالَ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ لَهَا صَدَاقُهَا بِنَا اسْتَحَلَّ مِنْ قُرْبَاهَا فَإِذَا انْقَضَتْ عَدَّتُهَا مِنَ الْأَوَّلِ تَزَوَّجَهَا الْأَخْرَانِ شَاءَ قَرَجَع عُمَرُ إِلَى قَوْلِ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَلَاءِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

۵۳۵۔ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ أَنَّ امْرَأَةً هَلَكَ عَنْهَا زَوْجُهَا فَاعْدَتْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ثُمَّ تَزَوَّجَتْ حِينَئِذٍ فَكَفَّتْ عِدَّتَ زَوْجِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَبِضْعَاءِ ثُمَّ وَلَدَتْ وَلَدًا ثَامًا فَجَاءَ زَوْجُهَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَدَعَا عُمَرَ بِسَاءِ بَنٍ رِسَاءِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ فَدَعَا فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ

بعد اس کے بارے میں دریافت کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دور جاہلیت کی پرانی عورتوں کو بلوایا۔ انہیں اس بارے میں پوچھا تو ان میں سے ایک عورت نے کہا: میں آپ کو کچھ بتاتی ہوں۔ اس عورت کا جس وقت خاندان فوت ہوا اس وقت یہ عالم تھی پھر اس کے خون بہنے لگا جس سے بچہ پیٹ میں سوکھ گیا پھر جب اس کے اس خاندان نے طلع کی، جس سے اس نے بعد میں نکاح کر لیا تھا تو بچے کو تازگی مل گئی بچہ اس کے پیٹ میں حرکت کرنے لگا اور بڑا ہو گیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی بات کی تصدیق کی اور سائل اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی اور فرمایا: تم دونوں کی طرف سے مجھے بھلائی ہی پہنچی ہے۔ (یعنی تم دونوں بے قصور ہو) آپ نے نومولود بچہ پہلے خاندان کے ساتھ ملا دیا۔

ہمیں امام محمد نے خبر دی کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ بچہ پہلے خاندان کا ہے کیونکہ دوسرے خاندان کے ہاں اس نے چھ ماہ سے کم عرصہ میں اسے جنم دیا ہے اور کوئی عورت چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنم دے تو وہ پہلے خاندان کا ہوتا ہے اور اس عورت اور اس کے نئے خاندان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور عورت کو حق مہر ملے گا کیونکہ اس نے خاندان سے اس کی شرمگاہ سے نفع اٹھایا ہے لیکن یہ حق مہر اس کے مہر مثلی اور مقرر شدہ حق مہر سے کم ہوگا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

اس باب کے تحت تین روایات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمائیں۔ تیسری روایت دراصل ایک واقعہ کی تحقیق کے ضمن میں تھی اور اس کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اپنا اور ائمہ احناف کا مسلک ذکر فرمایا، اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ پہلی دو روایتوں میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا نظریہ اور حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ ذکر کیا گیا اور پھر حضرت عمر کا رجوع حضرت علی کے قول کی طرف مذکور ہوا۔ اس اختلاف (جو پہلے تھا) کے پیش نظر امام محمد نے اپنا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول یا نظریہ سے جو امور سامنے آتے ہیں وہ چار ہیں۔

- (۱) دوران عدت نکاح کرنے والے زوجین کو سزا دی جائے گی۔
- (۲) عورت دونوں خاندانوں کی الگ الگ عدت پوری کرے گی۔
- (۳) اگر دوسرا خاندان طلع کر چکا ہے تو پھر یہ عورت اس کے لئے آئندہ کبھی بھی جائز نہ ہوگی۔
- (۴) اس عورت کا حق مہر عورت کی بجائے بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان چاروں امور میں الگ نظریہ اپنایا اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے اپنے پہلے نظریہ سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ امور اپنے اجتہاد اور قیاس کی بنا پر ارشاد فرمائے جسے حق کی تفصیل کچھ یوں ہے۔ عدت کے دوران نکاح کرنا چونکہ غیر شرعی کام ہے اس لئے اس کی سزا یہی ہے کہ عورت کو قن جہر سے محروم رکھا جائے اور اس حق مہر کو صدق بنالیا جائے۔ اس کی ایک مثال صاحب احکام القرآن نے ج ۳ ص ۳۲۵ پر پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ ایک مرتب رسول کریم ﷺ بکری کا گوشت تبادل فرمانے لگے تو آپ نے صحابیہ کی رام سے فرمایا: اسے مت کھاؤ کیونکہ گوشت مجھ سے کبہ رہا ہے کہ میں ایسی بکری کا گوشت ہوں جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کیا گیا ہے۔ آپ نے یہاں گوشت کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ان دونوں باتوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ پہلی بات میں مہر غیر شرعی ہے اور یہاں گوشت غیر شرعی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ کے لئے دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کو ممنوع اس لئے قرار دیا کہ ان دونوں میاں بیوی نے ایک غیر شرعی کام کیا اور پھر باہم محبت کو قائم رکھا۔ اس لئے اس کی سزا یہی ہونی چاہیے کہ یہ دونوں آئندہ کبھی جمع نہ ہو سکیں۔ بہر حال جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کا سنا تو اسے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

### حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دلائل کہ جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حجت قائم ہوئی

(حرمت ابدی کا جواب) اس مسئلہ میں ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کے بغیر دہلی کرے تو اس کے بعد وہ مرد اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ (جائز ہے) تو جب نکاح نہ ہونے کی صورت میں دہلی کر لی جائے تو حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی تو عدت میں نکاح کی وجہ سے حرمت ابدی کیسے پیدا ہوگئی؟ اور اسی طرح حرہ کہ ہوتے ہوئے کسی نے لونڈی سے نکاح کیا یا دو بہنوں کو جمع کیا اور دونوں سے دخول کیا تو یہ سب صورتیں حرمت کی ہیں لیکن اس کے باوجود حرمت ابدی یہاں پیدا نہیں ہوتی یعنی حرہ پر لونڈی سے نکاح کیا تو نکاح حرام ہے مگر حرمت ابدی نہیں ہوتی کیونکہ اگر وہ حرہ کو طلاق دیتا ہے تو اب اس لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ اسی طرح دو بہنوں کے درمیان نکاح میں جمع کرنا اور دونوں سے دہلی کرنا حرام ہے مگر حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی اگر وہ ان میں سے ایک کو چھوڑ دے، دوسری سے دہلی جائز ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق مہر کو بیت المال میں جمع کرنے کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا: جب دوسرے خاوند نے عورت کا بیع استعمال کیا اور حق مہر اسی کا معاوضہ ہے لہذا یہ عورت کا حق ہے جو اسے ملنا چاہیے۔ جب عورت نے عدت میں دوسرے مرد سے شادی کی اور اس دوسرے خاوند نے اس سے دہلی کی تو یہ دہلی فی الشیء کے حق میں ہے کہ ممکن ہے کہ اس خاوند کو شہ ہو کر دہلی کرنا جائز ہے لہذا دہلی فی الشیء سے عدل لازم نہیں آتی اس لئے عدت میں نکاح کرنے کے بعد دہلی کرنے والے میاں بیوی پر جہد جاری نہیں کی جائے گی۔ باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں کی عدت الگ الگ پوری کی جائے۔ اس کا جواب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جصاص نے جو دیا وہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ ان دلائل کو ذکر کرنے سے قبل ایک بات ذکر کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ جب دونوں عدتیں مستقل اور علیحدہ علیحدہ پوری کرنا ضروری نہ رہی تو پھر اس عدت کے گزرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ فرض کیجئے کہ پہلے خاوند کی عدت تین ماہ تھی اور دواہ کے اہتمام پر عورت نے کسی دوسرے سے شادی کر لی اور دہلی بھی ہوگئی۔ اب پچھلے خاوند کی عدت کا ایک ماہ باقی تھا اور نئی دہلی سے پھر تین ماہ عدت آن پڑی۔ اگر الگ الگ عدتیں پوری کی جاتیں، تو چار ماہ بینش کے لیکن طریقہ یہ نہیں بلکہ اب صرف تین ماہ عدت گزارنا پڑے گی۔ پہلا مہینہ مشترک ہوگا اور بقیہ دو ماہ دوسرے خاوند کی عدت کے طور پر ہوں گے۔ اس طرح کل عدت پانچ ماہ ہوگی۔ پانچ ماہ گزرنے پر یہ عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے۔ اس طریقہ سے پہلے اور دوسرے خاوند کی عدت کے پچھلے ایک ماہ مشترک ہو جائیں گے۔ اسے داخل عدت کہا جاتا ہے۔ داخل عدت پر حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ انہیں ملاحظہ فرمائیں۔



## تداخل عدت پر چند دلائل

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو بطور عدت تین حیض روکے رکھیں۔“ آیت کریمہ سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ عدت تین ماہ (حیض) سے زائد نہیں ہو سکتی۔ صورت مذکورہ میں اگر پہلے خاوند کی عدت دو حیض (ماہ) گزر چکی ہے، تو ایک باقی ہے۔ اس کے دوران اس نے اور شادی کر لی جو ناجائز ہونے کی وجہ سے خود بخود یا قاضی کی تفریق سے باطل ہوگی لیکن وطی ہو چکی تھی۔ اب اس کی عدت بھی تین حیض (ماہ) ہی ہونی چاہیے۔ سو اگر پہلے خاوند کا ایک ماہ لگ شمار کر کے پھر اس دوسرے خاوند کی عدت شروع کریں گے تو لازماً ایک ماہ کے بعد وہ شروع ہوگی اور تین ماہ تک جائے گی اور اس طرح اس دوسرے خاوند کی عدت تین ماہ سے بڑھ کر چار ماہ ہوگی۔ جو قرآن کریم کی نص قطعی کے خلاف ہے۔ حیض یا مہینوں کی شکل میں عدت گزارنے پر چار حیض یا چار ماہ گزارنے ہوں گے۔ بہر حال دونوں میں سے کوئی بھی عدت ہو وہ نص قطعی کے خلاف ہوگی۔

(۲) قانون یہ ہے کہ عدت وفات، موت کے وقت سے شروع ہو جاتی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ پہلے خاوند نے طلاق دی تھی جس کی عدت تین حیض یا تین ماہ تھی۔ دو ماہ بعد اس عورت نے کسی اور مرد سے شادی کر کے وطی کر لی پھر وہ دوسرا خاوند انتقال کر گیا۔ اب اگر پہلے خاوند کی عدت ایک حیض یا ایک ماہ پورا کر کے دوسرے کی عدت وفات شروع کرتے ہیں تو قانون کے خلاف ہوگا کیونکہ عدت وفات میں موت کے بعد فوراً عدت شروع ہو جاتی ہے لیکن یہاں ایک ماہ تک عدت وفات شروع نہ ہوگی۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ دوسرے خاوند کے انتقال کے فوراً بعد عدت وفات اور پہلے خاوند کی بقیہ عدت دونوں مشترک شروع ہوں گی۔

(۳) حیض آنے سے مقصد عورت کے رحم کو استقرار حمل سے خالی معلوم کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ پہلے خاوند نے اپنی بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دی تھی۔ اب اس کی عدت حیض آنے سے شروع ہوگی لیکن اس طہر میں اس عورت نے دوسری شادی کر لی اور وطی بھی ہو گئی۔ ابھی اس عورت کی عدت شروع بھی نہ ہوئی تھی۔ اب تین حیض گزرنے کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ استبراء رحم من الحمل (یعنی رحم کا حمل سے خالی ہونا) ثابت ہوا یا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نہیں تو یہ مہجور کے نظریہ کے خلاف ہے کیونکہ تین حیض آ کر ختم ہو جانے پر کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ”استبراء رحم“ نہیں ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ تین حیض آنے پر استبراء مکمل نہیں ہوا تو اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس لئے بہر صورت تسلیم کرنا پڑے گا کہ تداخل عدت کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ استبراء شرعی کو غیر استبراء کہنا پڑے گا جو کہ نص قطعی ”ثلاثة قروء“ کے خلاف ہے۔ یہ تین دلائل ایسے ہیں کہ ان کا انکار دراصل نصوص قطعیہ کا انکار ہے لہذا ثابت ہوا کہ تداخل عدت درست ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور ان کی پیروی میں احناف کا یہ مسلک بالکل صحیح اور نصوص قطعیہ کے عین مطابق ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## عزل کا بیان

## ۲۳۷۔ بَابُ الْعَزْلِ

ہمیں امام مالک نے ابو النضر سالم سے خبر دی وہ عامر بن سعد بن ابی وقاص سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ يَعْزِلُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو النضر سالم نے عبد الرحمن بن الفرج سے جو ابو ایوب کے مولیٰ تھے، بیان کیا وہ حضرت

۵۳۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْفَرَجِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ

إِمَّ وَلَدٍ إِبْنِي أَثُوبَ أَنْ أَبَا أَثُوبَ كَانَ يُعْزَلُ.

ابو ایوب انصاری کی ام ولد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا حَسَنَةُ بْنُ سَعْدٍ السَّارِئِيُّ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَرِيَةَ أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَجَاءَهُ ابْنُ قَهْلَبٍ وَجُلُوسُ أَهْلِ الْبَيْتِ قَالُوا يَا أَبَا سَعْدٍ إِنَّ عِنْدِي جَوَارِي لَيْسَ بِنَسَائِي اللَّائِي مَكْنً يَأْتِيَنَّ النَّبِيَّ وَكَيْسَ مَكْنُهُنَّ يُعْزَلُ بَيْنِي أَنْ تُحْمَلَ بَيْنِي أَفَاعْزَلُ قَالَ قَالَ أَفِيَّةُ يَا حَجَّاجُ قَالَ قُلْتُ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ إِنَّمَا نَحْلِسُ إِلَيْكَ لِنَعْتَمِكَ مِنْكَ قَالَ قُلْتُ هُوَ حَرْثُكَ إِنْ بَشَتْ عَطِشَتْهُ وَزَادَ بَشَتْ سَقِيَتْهُ قَالَ وَقَدْ كُنْتُ أَسْمَعُ ذَلِكَ مِنْ زَيْدٍ فَقَالَ زَيْدٌ صَدَقَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ضمیرہ بن سعید مازی نے حجاج بن عمرو بن غریبہ سے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو ایک یعنی شخص ابن فہد نائی آیا اور عرض کرنے لگا اے ابوسعید امیری بہت سی لوطریاں ہیں۔ میری بیویوں سے مجھے زیادہ خوبصورت اور عجیب لگتی ہیں اور میں نہیں چاہتا کہ وہ مجھ سے امید ہو جائیں۔ (یعنی حاملہ ہو جائیں) کیا میں عزل کر سکتا ہوں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے حجاج سے کہا: تم اس کے مسئلہ کا جواب دو۔ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے، ہم تو آپ کے پاس اس لئے بیٹھے ہیں تاکہ کچھ مسائل سنا سکیں۔ زید بن ثابت نے فرمایا: وہ تمہاری سمجھتی ہیں۔ تمہاری مرضی ہے انہیں سیراب کرو یا خشک رہنے دو۔ اس نے کہا: میں یہی بات زید سے بھی سنا کرتا تھا۔ زید نے کہا: تم نے سچ کہا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا تَزْنِي بِالْعَزْلِ بَأْسًا مِنَ الْأَمَةِ قَامَتِ الْحَرَّةُ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْزَلَ عَنْهَا إِلَّا بِإِذْنِهَا وَإِذَا كَانَتْ الْأَمَةُ زَوْجَةَ الرَّجُلِ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْزَلَ عَنْهَا إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ لوطری سے عزل کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن آزاد عورت سے عزل اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنا چاہیے اور اگر لوطری بھی کسی آدمی کی زوجہ ہو تو پھر اس کے مولیٰ کی اجازت سے عزل کرنا چاہیے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

۵۳۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَمْرٍو أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ سَأَلْتُ رَجُلًا يَتَعَزَّلُونَ عَنْ وَلَا يَدِيهِمْ لَا تَزْنِي بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَيَعْرِفُ سِتْرَهُمَا أَنَّهُ قَدْ أَلَمَ بِهَا إِلَّا أَلْحَقْتُ بِهِ وَلَهَا فَاعْتَزَّلُوا بَعْدَ أَوْشُرِكُوا.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے ابن عبد اللہ سے اور وہ عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ اپنی لوطریوں سے اس لئے عزل کرتے ہیں کہ کہیں ان کے ہاں بچہ نہ پیدا ہو جائے؟ اگر کسی لوطری کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس کے مولیٰ نے اس کا اعتراف بھی کر لیا کہ اس نے اس لوطری سے وہی کیا تو میں اس کے بچہ کو اس کے ساتھ ملا دوں گا وہ عزل کریں یا پھر چھوڑ دیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا صَحَّ هَذَا عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى التَّحْدِيدِ لِيَسْأَلَ أَنْ يُصَيِّرَهُ وَلَا يَدِيَهُمْ وَهُمْ يَطْلُوْنَ وَنَهَى وَفَدَّ بَلَاغًا أَنَّ زَيْدًا مِّنْ ثَابِتٍ وَطَلِقَ جَارِيَةً لَهَا

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا لوگوں کو ڈرانے دھمکانے کے لئے کیا تھا تاکہ لوگ اپنی ہونے والی اولاد کو ضائع نہ کریں حالانکہ وہ اپنی لوطریوں سے ہم بستری بھی کرتے

تھے۔ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے جماع کیا پھر اس نے بچہ جنا تو انہوں نے اسے اپنا بیٹا ماننے سے انکار کر دیا اور یہ بھی روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے وطی کی جس سے وہ حاملہ ہو گئی اور آپ نے دعا مانگی۔ اے اللہ! جو عمر کی اولاد میں سے نہیں اسے اس کی اولاد میں نہ ملا۔ آپ کی اس لونڈی نے سیاہ فام بچہ کو جنم دیا اور اقرار کیا کہ یہ ایک چرواہے کا نطفہ ہے۔ پس حضرت عمر نے اس کا انکار کر دیا اور حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب مولیٰ اپنی لونڈی کو اندر پردے میں پابند رکھتا ہے اور اسے باہر جانے نہیں دیتا پھر ایسی حالت میں اس کے ہاں کوئی بچہ جنم لیتا ہے تو پھر اس کے اور اس کے رب کے درمیان اس کی گنجائش نہیں کہ وہ مولیٰ اس بچے کا انکار کرے ہمارا بھی اسی پر عمل ہے۔

۵۴۰۔ اَحْبَبَنَا مَا لَكَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ اَبِي عُبَيْدٍ قَالَتْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مَا بَالُ رِجَالٍ يَطْرُقُونَ وَلَا يَدْعُهُمْ ثُمَّ يَدْعُوْنَهُمْ فَيَخْرُجْنَ وَاللَّوْ لَا تَأْتِيْنِي وَلِيْنَدَةٌ فَيَسْتَعْرِفُ سَيْدَهَا اِنَّهٗ قَدْ زَوَّجَهَا اِلَّا اَلْحَقْتُ بِهٖ وَلَكِنَّهَا قَدْ رَسِلُوْهُنَّ بَعْدَ اَوْ اَمْسِكُوْهُنَّ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابوعبید سے بتایا۔ کہتی ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان مردوں کا کیا حال ہے جو اپنی لونڈیوں سے صحبت کرتے ہیں پھر انہیں اندر باہر جانے کی اجازت دے دیتے ہیں۔ وہ باہر نکل کھڑے ہوتی ہیں؟ خدا کی قسم! وہ جب بھی کسی بچہ کو جنم دیں گی پھر ان کا آقا اعتراف کرے کہ اس نے ان سے وطی کی تھی تو میں اس بچہ کو اس آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ اس کے بعد وہ مردان لونڈیوں کو اندر باہر پھرنے دیں یا گھر میں پابند رکھیں۔

”عزل“ کی تعریف یہ ہے کہ انزال کے وقت مرد اپنے مادہ منویہ کو عورت کی شرمگاہ سے باہر بہا دے یعنی عورت کے فرج میں مٹی نہ جانے دے۔ باب میں جو پانچ احادیث ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں سے پہلی دو میں وہ مشہور صحابی حضرات کا عزل کرنا ثابت ہے۔ تیسری میں اس کی اجازت نظر آتی ہے لہذا امتیوں سے ثابت ہوا کہ عزل کرنا حرام نہیں جائز ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عزل کرنا مکروہ بھی نہ ہو۔ بعض محدثین کرام نے اسے مکروہ لکھا ہے۔ اس کا جواز صرف لونڈیوں کی حد تک ہے۔ (آزاد عورت) (بیوی) سے عزل کرنے کے لیے اس کی اجازت درکار ہوتی ہے۔ یونہی اگر لونڈی کسی کی بیوی ہے تو اس کا خاوند عزل کرنے سے قبل اس لونڈی کے مولیٰ سے اس کی اجازت لے لے۔ ہاں اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے عزل کرنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ اس کا مال ہے اس میں جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد بھی آپ نے اس بارے میں ملاحظہ فرمایا۔ آپ اس بات کو پسند نہ کرتے کہ مولیٰ اپنی لونڈی سے ہم بستری کرے اور پھر اسے باہر جانے کی ممانعت بھی نہ کرے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ ایسی لونڈی کو گھر میں چار دیواری کے اندر رکھا

جائے اور اگر لوہڑی باہر پھرنے والی ہے تو موٹی یا جو دروٹی کے ہونے والی اولاد کا انکار کر سکتا ہے اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اگر موٹی اقرار کرتا ہے کہ میں نے لوہڑی سے دہلی کی تھی تو پھر ہونے والا بچہ اسی کا ہوگا اور وہ لوہڑی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ وہ تسلیم کرے یا نہ کرے۔ اپنی لوہڑیوں سے عزل کرنے کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں یا یہ کہ اس کا حسن و جمال کم ہو جائے گا اگر بچہ پیدا ہو گیا یا پھر وہ ام ولد بن جانے کی وجہ سے بک نہ سکے گی۔ اس لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس جملہ کو بند کرنے کے لئے تہدید فرمایا کہ اگر دہلی کے اقرار کے بعد بچہ پیدا ہوا تو میں اس کو آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ مختصر یہ کہ باب کی تمام احادیث میں عزل کا نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ پسند نہ تھا۔

### عزل کرنا مکروہ ہے

اور عزل مکروہ ہے۔ عزل کی تعریف یہ ہے کہ مرد انزال کے قریب اپنے آگے تامل سے عورت کی شرمگاہ سے باہر مٹی کرے۔ اس کی کراہت حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نسل کی قلت اور موطوءہ کو لذت دہلی سے دور رکھنا ہے اور حضور ﷺ نے اولاد جننے کے اسباب کو رد کرنے کا ارادہ کیا کی بہت ترغیب دی ہے۔ ارشاد فرمایا: نکاح کرو، نسل بڑھاؤ اور تعداد زیادہ کرو۔ نیز فرمایا: کہ کالے رنگ کی بیوی جس سے اولاد ہوتی ہو وہ اس پر ضرورت بیوی سے بہتر ہے جو بائجھ ہو۔ ہاں اگر حاجت و ضرورت پیش آجائے تو عزل جائز ہوگا مثلاً کوئی شخص دار حرب میں ہے اور اسے شہوت نے دہلی پر مجبور کر دیا تو اب دہلی کرے اور عزل کرے (تو جائز ہے)۔

والعزل مکروہ. ومعناه ان ينزع اذا قرب الانزال فينزل خارجا من الفرج رويت كراهيته عن عاصم وعلى وابن عمر وابن مسعود وروى عن ابي بکر صديق ايضا لان فيه تقليل النسل وقطع اللذة عن الموطوءة وقد حث النبي ﷺ على تعاطي اسباب الولد فقال تناكحوا تانسوا تكثروا وقال سواداء ولود خيس من حسناء عقيم الا ان يكون لحاجة مثل ان يكون في دار الحرب فتدعو حاجته الى الموطى فيطأ ويعزل.

(مفتی مع شرح اکبر ص ۸ ج ۱۳۲ فصل العزل مکروہ، مطبوعہ بیروت طبع جدید)

الغنی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ طہیل القدر صحابہ کرام عزل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے جس کی علت یہ بیان فرمائی کہ ایسا کرنے سے نسل کشی کے علاوہ عورت کی خواہش کو ادھر اچھوڑتا ہے جس کی تکمیل کی وہ حقدار ہوتی ہے نیز ایسا کرنے میں حضور ﷺ کے تربیاتی ارشادات کی مخالفت بھی لازم آتی ہے اس لئے بلا ضرورت عزل نہیں کرنا چاہیے۔ صاحب مفتی نے ضرورت کی ایک صورت ذکر فرمائی کہ دار الحرب میں اگر مرد اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کرنے پر شہوت کے ہاتھوں مجبور ہو گیا تو ہم بستری کر لے اور عزل بھی کر سکتا ہے کیونکہ اگر اس حال میں دہلی سے حمل ہو گیا تو پیدا ہونے والے بچہ کو حربی لوگ غلام بنالیں گے۔ عزل سے اجتناب برتنے پر چند احادیث ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص عزل کے بارے میں پوچھنے آیا۔ پوچھنے پر آپ نے اسے فرمایا: اگر مٹی کا وہ قطرہ جس سے کوئی بچہ پیدا ہوتا مقدر ہو چکا ہو تو اسے کسی پتھر پر گرا دے پھر بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ پیدا کر دے گا یا اس سے بچہ نکال دے گا اور اللہ تعالیٰ

عن انس بن مالک قال جاء رجل الى رسول الله ﷺ يسئل عن العزل فقال رسول الله ﷺ لو ان السماء الذی يكون منه الولد اهرقته على صخرة لا يخرج الله منها ولدا ولا يخرج منها ولا يخلق الله تبارک وتعالى نفسا هو خالقها رواه

احمد و یزاد و اسنادہا حسن۔  
(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ باب ما جاء فی العزل)

یقیناً ہر اس شخص کو پیدا کر کے رہتا ہے جسے وہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔  
اسے احمد اور یزاد نے روایت کیا اور ان دونوں کی اسناد حسن ہیں۔  
حدیث ابن یمن سے روایت ہے کہ صحابہ کرام عزل کرتے ہوئے عرض کی یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: تم اس بات کو نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ جس روح کو پیدا کرنا چاہتا ہے وہ ہر صورت میں پیدا ہو کر رہے گی۔ اس کو طہرانی نے روایت کیا ہے۔ اس کی سند میں شیخی بن صبار ہے۔ یہ جمہور کے نزدیک متردک الحدیث ہے لیکن ابن معین نے اس کی توثیق کی۔ اس روایت کے باقی راوی ثقہ ہیں۔

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ باب ما جاء فی العزل)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے صاحبزادے دونوں عزل کو مکروہ سمجھتے تھے۔ (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۷)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے سامنے عزل کا تذکرہ کیا گیا آپ نے پوچھا کیا تم عزل کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں کیونکہ کسی وقت آدمی کے پاس ایک ہی بیوی ہوتی ہے جو بچہ کو دودھ پلاتی ہے اور وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو ناپسند کرتا ہے۔ کسی شخص کے پاس ایک ہی لونڈی ہوتی ہے وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ آپ نے فرمایا اگر تم یہ نہ کرو تو کیا حرج ہے (یعنی عزل نہ کرو تو کیا حرج ہے) کیونکہ صل ہونا تو تقدیر کی بات ہے؟ حسن نے یہ حدیث سن کر کہا: ”واللہ لکان هذا زجر خدا کی قسم! اس میں عزل کرنے پر ڈانٹ تھی۔“

(صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۵ باب عم العزل مکتبۃ التراث)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا: میری ایک بی باندی ہے جو گھر کا کام کاج کرتی ہے اور پانی بھی لاتی ہے اور میں اس سے وطی بھی کرتا ہوں اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند بھی نہیں کرتا۔ (کیا کروں؟) آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس سے عزل کر لو لیکن جو تقدیر میں ہے وہ ہو کر رہے گا۔ کچھ دنوں بعد وہ شخص آیا اور عرض کرنے لگا میری باندی حاملہ ہو گئی ہے آپ نے فرمایا میں نے تم سے کہا نہیں تھا کہ جو تقدیر میں ہونے والا ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۵)

دعوا الحسناء العاقر وتزوج السواد الولود  
فانی مکاتیر بکم الامم یوم القیامۃ۔  
(کنز العمال ج ۱۶ ص ۲۹۳ رقم الحدیث ۳۳۵۳۵)

من تزوج امرأة لعزها لم یزده الله الا ذلا ومن  
تزوجها لمالها لم یزده الله تعالى الا فقرا ومن  
تزوجها لحسنا لم یزده الله الا دناءة۔  
(کنز العمال ج ۱۶ ص ۳۰۱ حدیث ۳۳۵۸۹)

حضور ﷺ نے عزل کرنے والوں کو از روئے تنبیہ ارشاد فرمایا: کہ تم خواہ کچھ بھی کرو جس نے دنیا میں آنا ہے وہ آکر رہے گا۔ خواہ نفقہ کی پتھر پر ہی ڈال دو۔ دوسری احادیث میں ”عزل نہ کرنے“ کی ترغیب بھی دلائی اور ایک ارشاد میں کثرت امت

سے اس کی تائید بیگ کا اظہار فرمایا۔ پھر جب ہم ان احادیث کو دیکھتے ہیں جن میں بچے جننے والی عورتوں سے شادی کرنے پر آپ ﷺ نے اجماعاً منع فرمایا ہے کہ عزال کو خود حضور ﷺ نے اجماعاً نہ کیے تھے۔ مذکورہ احادیث کی طرح اسی موضوع پر اور احادیث "کتاب الآثار" ص ۹۶ "صحیح ابن حبان" ج ۶ ص ۱۳۴ "مسند شریف" ج ۸ ص ۸۱ پر درج ہیں۔ ان احادیث کے ہوتے ہوئے اگر کوئی یوں کہتا ہے کہ عزال کو بہتر ہے تو وہ مقصد و مطلب احادیث نہیں سمجھا۔ ضرورت اور حاجت کے وقت اس کا جائز ہونا موجود ہے لیکن بلا ضرورت اسے حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام نے اجماعاً نہیں سمجھا۔

### مولانا غلام رسول سعیدی کا منصوبہ بندی پر جواز کا فتویٰ

اس دور کے ایک فاضل مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے مسئلہ عزال کے ضمن میں "خاندانی منصوبہ بندی" پر بے دریغ قلم اٹھایا اور اس کے جواز پر زور دیا ہے۔ اسے عزال کی قسم ہی شمار کر کے اس کے جواز کو اپنی تحقیق بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں بطور خاص قارئین کرام سے ہم کہنے میں حق بجانب ہیں تاکہ مسئلہ میں ابہام نہ رہے۔

کسی بات کا نفی جواز اور اس کا مکروہ و حرام ہونا دو الگ باتیں ہیں کیونکہ ہر ذی علم جانتا ہے کہ امور شرعیہ میں اگرچہ کسی امر کو کراہت تحریمہ مستزم ہو اس امر کا اصل میں جواز ضروری ہے ورنہ نبی نہیں بلکہ نفی بن جائے گی، جو باطل اور منع ہے۔ دوسری بات یہ کہ جس کام کو اکثر کرام نے بعض ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہو اسے اس انداز سے ذکر کرنا کہ لوگ اسے ہر طرح جائز سمجھیں۔ اور اس کی مکروہیت کو سرے سے ذکر ہی نہ کر کے جواز ہی جواز بیان کیا جائے۔ یہ طریقہ غلط ہے اور یہ دھوکہ دہی دراصل سنت کو مٹانے کے مترادف ہے۔ عند اللہ وعند الرسول یہ نہایت معیوب اور قابل گرفت طریقہ ہے بلکہ اگر ایسا انداز اوروں نے تحقیر سنت اختیار کیا جائے تو حرام اور حرام ایمان ہو جائے گا۔ عزال کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی تحقیق کرتے کرتے دیگر مسائل کی طرح سعیدی صاحب نے یہ طرزِ تحریر اپنایا ہے کہ پہلے متقدمین و متاخرین فقہاء کرام کی تحقیق لکھی پھر ہم عصر محققین کی تحریرات پیش کریں۔ آخر میں "مصنف کی تحقیق" کے عنوان سے سب کی تحقیق پر اپنی تحقیق کو ترجیح دیتے ہیں۔ اپنے مسلک حق کی فقہائے کرام کی تردید کرنے سے بھی نہیں چوہے۔ مختصر یہ کہ ان کی "اپنی تحقیق" یہ ہے کہ عزال کرنے میں کوئی خرابی نہیں بلکہ مطلقاً جائز ہے۔ کچھ ان کی زبانی سنئے:

### منصوبہ بندی کے جواز کی چند صورتیں

(مولانا غلام رسول سعیدی کی نظر میں) (سعیدی صاحب نے اپنی تعریف شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۴ پر ایک عنوان دیا ہے) ضبط تولید کی شرعی بنیاد عزال ہے: اس کے تحت لکھتے ہیں:

عبد رسالت میں صحابہ کرام عزال کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں منع نہیں فرمایا۔ بنا بریں خاندانی منصوبہ بندی کی شرعی بنیاد عزال ہے اور یہ کتاب و سنت کی صراحت کے خلاف نہیں ہے۔ "ایک اور عنوان"

منع حمل کے لئے جدید آلات اور دوائیوں کا استعمال جائز ہے: اس کے بعد ص ۸۸۵ پر یہ عنوان بنا دیا۔

ضبط تولید کے بارے میں پاکستانی علماء کی آراء: اس کے تحت لکھتے ہیں:

(۱) پیر محمد کریم شاہ الازہری لکھتے ہیں: قرآن کریم نے نسل کشی کو خطائے کبیرہ بہت بڑی غلطی کہا ہے۔ اگر اس کا مشاہدہ کرنا ہو تو قرآن و غیرہ کے ممالک پر نظر ڈالئے۔ جنہوں نے مصنوعی ذرائع سے ضبط تولید کر کے اپنی تعداد کو گھٹایا اور جب جرس نو فیمیں ان پر حملہ آور ہوئیں تو ان کے پاس ایسے جوانوں کی شدید قلت تھی جو مادر وطن کی حفاظت کے لئے میدان جنگ میں سینہ سپر ہو

سکیں۔ ایسا اقدام جس سے قوم اور وطن کی آزادی خطرہ میں پڑ جائے۔ اس کو اگر بڑی غلطی نہ کہا جائے تو کیا اسے ”دانش مندی“ کہا جائے؟ (غیاۃ القرآن ج ۲ ص ۶۵۶)

(۲) مفتی محمد شفیع دیکھتے ہیں قرآن مجید کے اس ارشاد ”لا تفتسلوا اولادکم خشية اطلاق اپنی اولاد کو ننگی رزق کے خطرہ سے قتل نہ کرو“۔ اس معاملہ پر روشنی پڑتی ہے جس میں آج کی دنیا گرفتار ہے۔ کثرت آبادی کے خوف سے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کو رواج دے رہی ہے۔ اس کی بنیاد بھی اسی جاہلانہ فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ دار اپنے آپ کو سمجھ لیا گیا ہے۔ یہ معاملہ قتل اولاد کے برابر گناہ نہ کسی گمراہ کے مذموم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(معارف القرآن مفتی محمد شفیع دیوبندی ج ۵ ص ۴۱۳)

(۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ عزل کے متعلق جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا اور جو کچھ جواب میں حضور ﷺ نے فرمایا اس کا تعلق صرف انفرادی ضروریات اور استثنائی حالات سے تھا۔ ضبط ولادت کوئی نام دعوت و تحریک ہرگز نہ تھی نہ ایسی کسی تحریک کا مخصوص فلسفہ تھا جو عوام میں پھیلا جا رہا ہو نہ ایسی تدابیر وسیع پیمانے پر مدعویت کو تلافی جاری تھیں کہ وہ باہم مباحثت کرنے کے باوجود استقرار حاصل کر دو سکیں اور نہ حمل روکنے والی دوائیاں اور آلات ہر کس و نامہ کس دسترس تک پہنچائے جا رہے تھے عزل کی اجازت میں چند روایات مروی ہیں۔ ان کی حقیقت بس یہ ہے کہ کسی اللہ کے بندے نے اپنے ذاتی حالات اور مجبوریات بیان کیں اور آنحضور نے انہیں سامنے رکھ کر کوئی جواب دے دیا۔ اس طرح کہ جو جوابات نبی علیہ السلام سے حدیث میں منقول ہیں، ان سے اگر عزل کا جواز نکلتا بھی ہے تو وہ ہرگز ضبط ولادت کی اس عام تحریک کے حق میں استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ جس کی پشت پر ایک باقاعدہ خالص مادہ پرستانہ اور اباحت پسندانہ فلسفہ کارفرما ہے۔ ایسی کوئی تحریک اگر حضور ﷺ کے سامنے اٹھتی تو مجھے یقین ہے کہ آپ اس پر لعنت بھیجتے اور اس کے خلاف ویسے جہاد کرتے جیسا بت پرستی کے خلاف کیا۔ (رسائل و مسائل ج ۳ ص ۲۹۰ مطبوعہ اسلامک پبلیکیشنز لاہور)

مودودی صاحب کی مزید عبارت لکھی۔ میں ہر اس شخص کو جو عزل کے متعلق آنحضور ﷺ کے ارشادات کا غلط استعمال کر کے اس موجود تحریک کے حق میں دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے، خدا سے ڈراتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے مقابلہ میں اس جسارت سے باز آئے۔ مغرب کی بے خدا تہذیب و فکر کی پیروی اگر کسی کو کرنی ہو تو سیدھی طرح اسے دین مغرب ہی سمجھ کر اختیار کرے۔ آخر وہ اسے عین خدا و رسول کی تعلیم قرار دے کر خدا کا مزید غضب مول لینے کی کوشش کیوں کرتا ہے؟ اسلام جس طرح ضبط ولادت کی عمومی تحریک کو رد انہیں رکھتا، اسی طرح وہ قصداً بانجھ بننے کی اجازت بھی نہیں دیتا۔ یہ کہنا کہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو بانجھ کر لینا کوئی گناہ نہیں اتنا ہی غلط ہے کہ جتنا یہ کہنا غلط ہے کہ آدمی کو خودکشی کر لینا جائز ہے۔ دراصل اس طرح کی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جن کے نزدیک آدمی اپنے جسم اور اس کی قوتوں کا خود مالک ہے اور اپنے جسم اور اس کی قوتوں کے ساتھ جو بھی کرنا چاہے کر لینے کا حق رکھتا ہے۔ اس غلط خیال کی وجہ سے جاپانی خودکشی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس غلط خیال کی وجہ سے بعض جوگی اپنے ہاتھ پاؤں یا زبان بیکار کر لیتے ہیں لیکن جو شخص اپنے آپ کو خدا کا مملوک سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہو کہ یہ جسم اور اس کی قوتیں خدا کا عطیہ اور اس کی امانت ہیں اس کے نزدیک اپنے آپ کو بانجھ کر لینا ویسے ہی گناہ ہے جیسا کسی انسان غیر کو زبردستی بانجھ کر دینا یا کسی کی بیانی ضائع کر دینا گناہ ہے۔

سعیدی صاحب نے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کے بارے میں مختلف کتبہ فکر (مثلاً دیوبندی، بریلوی، مودودی وغیرہ) کے علماء کی عبارت لکھیں۔ وہی عبارت ہم لکھ چکے ہیں۔ ان عبارات سے بالاتفاق یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

- (۱) ضبط تولید بہت بڑی غلطی اور غیر دانش مندانہ اقدام ہے۔
- (۲) ضبط تولید کی بنیاد اس جاہل فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ وار خود انسان ہے۔
- (۳) یہ مادہ پرست لوگوں کی تحریک ہے۔
- (۴) یہ تحریک اگر حضور ﷺ کے دور میں ہوتی تو آپ اس پر لعنت بھیجنے کے ساتھ ساتھ اس کے خلاف جہاد فرماتے۔
- (۵) اس کی حمایت کرنا حضور ﷺ سے مقابلہ کرنے کی جسارت کے ضمن میں آتا ہے اور غضب خدا کا سبب ہے۔
- (۶) اس کی حمایت کرنے والے کو دین اسلام کی بجائے دین مغرب قبول کر کے ایسا کرنا چاہیے۔

اب سعیدی صاحب کے مذکورہ عنوان کو سامنے رکھتے کہ ”ضبط تولید کی شرعی بنیاد غزل ہے“ اور غزل کے بارے میں ہم گزشتہ اوراق میں حضور ﷺ کے ارشادات تحریر کر چکے۔ ان کا باہم موازنہ کریں۔ مذکورہ روایات میں ایک بھی روایت ایسی نہیں گزری جس میں حضور ﷺ نے اس عمل کو پسند فرما کر لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہو بلکہ ناراضگی کے آثار موجود ہیں۔ سعیدی صاحب نے لازماً ان احادیث کا مطالعہ کیا ہوگا۔ ہم عصر علماء کی آراء بھی لکھیں، جو روایات مذکورہ کے ضمن مطابق ہیں۔ یہ سب کچھ تحریر کر چکنے کے بعد اب اپنا اجتہاد شروع کیا جاتا ہے اور اس اجتہادی تحقیق میں نہ احادیث نبویہ کا پاس، نہ اطاعت و اتباع رسول کا جذبہ اور نہ ہی محققین اور متاخرین کی تحقیق کا خیال رکھا۔

”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۸۸۷ پر اپنی دکان اس عنوان سے بنائی۔

### ضبط تولید کے بارے میں مصنف کی تحقیق

اس منصفی تحقیق میں جو کچھ حقائق بیان کئے گئے، بطور اختصار ان میں سے ہم چند کا ذکر کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

- (۱) حمل اور وضع حمل کے وقتوں کے دوران بعض صورتوں میں انسان اپنی خواہش پوری نہیں کر سکتا اس لئے زیادہ عرصہ تک بیوی سے جنسی خواہش پوری کرنے کی نیت سے ضبط تولید کرنا جائز ہے۔
- (۲) اگر کوئی شخص عورت سے محبت کی وجہ سے اس کو ایام حمل، دورِ زہ اور زچگی کی تکالیف سے بچانا چاہتا ہے تو بھی جائز ہے۔
- (۳) عام طور پر بچوں کی پیدائش سے عورت کا حسن و جمال ختم ہو جاتا ہے تو وہ اگر عورت کے حسن و جمال کو قائم رکھنے کے لئے یہ عمل کرے تو صحیح ہے۔ جیسا کہ امام غزالی نے ”احیاء العلوم“ ج ۲ ص ۵۲ پر تحریر فرمایا ہے۔
- (۴) زیادہ بچوں کی پرورش اور تعلیم و تربیت کی خاطر انسان کو آمدنی کے لئے زیادہ محنت و مشقت کرنا پڑتی ہے۔ انسان وہ ہری تھری نوکران اور اور نامور اور بسا اوقات جائز دسائل اختیار کرتا ہے۔ اس مشقت سے بچنے اور بارِ معیشت کو کم کرنے کے لئے یہ عمل جائز ہے کیونکہ جس قدر آمدنی کے لئے مشقت کم ہوگی اتنا ہی عبادت کے لئے فارغ ہوگا۔ امام غزالی نے ”احیاء العلوم“ ج ۲ ص ۵۲ پر یہ وجہ بھی اختیار فرمائی ہے۔

- (۵) اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بچے پر شفقت کی وجہ سے اپنی بیوی سے غزل کرتا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس (غزل کرنے) سے ضرر نہیں پہنچا ہے۔ نیز غزل کرنے سے عورت کو ضرر پہنچتا ہے کیونکہ اس سے اس کی لذت میں کمی آتی ہے۔ (شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۰-۸۸۷)

جواز ضبط تولید کے مذکورہ اسباب کی تردید

- (۱) ”حمل اور وضع حمل کے دوران بعض صورتوں میں انسان کا خواہش پوری نہ کر سکتا“۔ اس سبب یا علت کا ذکر قرآن کریم میں نہیں



تذکرہ ہے اور نہ احادیث مبارکہ میں ان کا وجود اور نہ ہی سلف صالحین کے ہاں اس کی تصریح ملتی ہے۔ یہ قاعدہ یا سبب خود سعیدی صاحب کی تحقیق کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے ان کا گھڑا ہوا ہے۔ اگر سعیدی صاحب کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ یہ خطرہ وقتی ہے یا ہمیشہ ہمیش کے لئے موجود رہتا ہے۔ اگر اس خطرہ کے پیش نظر غرض یا ضبط تولید کا جواز ہے تو پھر ضبط تولید کی بجائے عورت کو بانجھ کر دینا زیادہ مفید رہے گا۔ حمل اور وضع حمل کے دفعوں کا بانجھ عورت کے سوا دوسری عورتوں میں پایا جانا ضروری ہے لہذا کسی کی ایک عورت ہی ہو اور وہ بانجھ نہ ہو تو اسے حمل اور پھر وضع حمل کی حالت سے گزرنا پڑے گا اور سعیدی صاحب کے بقول اس دوران نطفہ باہر گرانے کی اجازت ہے۔ یہ خطرہ تو حمل ہونے سے پہلے موجود تھا اس لیے بہتر یہ تھا کہ آدی حمل ہونے ہی نہ دیتا کیونکہ حمل ہو جانے کی صورت میں اس کو خواہش پوری کرنے میں دشواری پیش آئے گی۔ دوسرا اس تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدی شادی صرف خواہش نفس پوری کرنے کے لئے کرتا ہے حالانکہ کتاب و سنت میں موجود ہے کہ شادی کرتے وقت دو باتوں کو مد نظر رکھا جائے۔ ایک یہ کہ اس طریقہ مسنونہ سے اللہ تعالیٰ اولاد عطا کرے گا اور دوسری بات یہ کہ حرام کاری سے بچ جائے گا، لیکن سعیدی صاحب کو حمل اور بعد وضع حمل کی حالت اچھی نہیں لگی بلکہ ان کے ہاں اصل مقصد خواہش نفس ہے۔ درحقیقت یہ نظریہ ان مادہ پرستوں کا ہے جن پر ہوائے نفس مسلط ہوتی ہے۔ ورنہ کوئی دیندار مرد و عورت یہ عمل کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ ہر عورت کو اولاد کی انتہائی خواہش ہوتی ہے جس کی خاطر وہ ہر تکلیف برداشت کرنے کو تیار ہو جاتی ہے لہذا معلوم کہ سعیدی صاحب نے کثیر احادیث کے ہوتے ہوئے ان کے خلاف یہ جسارت کیوں کی؟

(۲) ”عورت کو حمل کی مشقت سے از روئے محبت بچانا“۔ اس سبب میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہ بھی مادہ پرستانہ ذہنیت کا پر تو ہے کیونکہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے محبت کرتا ہو اور اسے اپنی محبوبہ گردانتا ہو تو کسی حبیب کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنی محبوبہ کو تکلیف میں ڈالنے والا کام کرے اس لئے جب خاندن (حبیب) اپنی محبوبہ (بیوی) کو حمل اور وضع حمل کی تکلیف دیکھنا برداشت نہیں کر سکتا تو از روئے محبت اسے حمل نہ ہونے دے بلکہ ضبط تولید سے کام لے۔ خواہ وہ آلات کے ذریعہ ہو یا ادویات کے استعمال سے ہو۔ سعیدی صاحب سے ہم پوچھ سکتے ہیں کہ وہ کوئی عورت ہے جسے اللہ تعالیٰ اولاد دے لیکن وہ حمل اور وضع حمل وغیرہ کی تکالیف نہ اٹھاتی ہو؟ وہ کونسا خاندن ہے جسے اپنی بیوی سے محبت نہیں ہوتی؟ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”و جعل بینکم مودة ورحمة (اللہ تعالیٰ نے تم میں بیوی کے درمیان پیار و رحمت اور رحمت رکھ دی ہے“۔ کیا حضور ﷺ کو سیدہ خدیجہ رضی اللہ عنہا سے محبت نہ تھی؟ کیا حضرات صحابہ کرام کو اپنی بیویوں سے محبت نہ تھی؟ لیکن ان میں سے کسی نے بھی اس محبت کی وجہ سے عورت سے عزل نہیں کیا۔ اگر کیا ہے تو کوئی ایک صحیح حدیث پیش کر دے۔ اگر ایک روایت بھی نہ مل سکے گی تو پھر اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنانے کی بجائے سلف صالحین کی اتباع کی جانی ضروری ہے اور سعیدی صاحب کی پیش کردہ ضبط تولید کی وجوہات کوئی دیندار اور قرآن و حدیث کو سمجھنے والا کیسے تسلیم کرے گا؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ مغرب نواز، بے دین اور عیش و عشرت کے دلدادہ اس پر پھولے نہ سائیں گے اور اپنی باطل خواہشات کے جواز پر سعیدی صاحب ایسے ”علامہ“ کی تحریرات بطور سند لائیں گے۔ اس طرح پہلے تو دل میں اس عمل کو شاید ناپسند سمجھتے ہوں لیکن ان تحریرات کے بعد ان کے وارے نیارے ہو جائیں گے اور اسے جائز سمجھ کر کرتے پھریں گے۔ لیکن یاد رہے کہ اس غرض سے ایسا کرنا غضب الہی کو دعوت دینا ہے۔

(۳) ”عورت کا حسن و جمال کم یا ختم ہو جانا“۔ اس ضبط تولید کی وجہ کو بیان کرنے کے ساتھ اس کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف

منسوب کر دیا۔ امام صاحب کی تعقیف ”احیاء العلوم“ میں اس مسئلہ پر آپ نے جو گفتگو فرمائی، وہ ”صورت ثانیہ“ کے ضمن میں بیان فرمائی اور سعیدی صاحب نے اسے ”پانچویں صورت“ کے عنوان سے بیان کیا۔ بہر حال ہم ”احیاء العلوم“ کی پانچویں صورت کو سن و عن نقل کرتے ہیں۔

الخامسة ان يمنع المرأة لتعزها و مبالغتها في النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع و كان ذالك عادة نساء الخوارج لمبالغتهن في استعمال المياه حتى كن يقضين صلوات ايام الحيض ولم يدخلن الخلاء الا عورات فهدية بدعة تخالف السنة فهي نية فاسدة و استاذنت واحدة منهن على عائشة رضی اللہ عنہا لما قدمت البصرة فلم تاذن لہا فيكون القصد هو الفساد دون منع الولادة.

(احیاء العلوم ج ۲ ص ۸۸، الباب الثالث العائشی آداب الجماع)

مطبوعہ مشرق درویشیہ طبع جدید

پانچویں وجہ ضبط تولید کی یہ ہے کہ مرد عورت کے عزت و احترام و وقار کی خاطر اور صاف ستھرا رہنے میں اس کے مبالغہ کی خاطر حمل نہ ہونے دے اور زچگی، نفاس اور دودھ پلانے کی تکالیف سے بچانے کی خاطر کرتا ہے۔ یہ عادت خارجی عورتوں کی ہے کیونکہ پانی کے استعمال کرنے میں وہ اس مبالغہ سے کام لیتی تھیں حتیٰ کہ حیض کے دنوں کی چھٹی ہوئی نمازیں بھی وہ قضا کرتی تھیں اور قضا کے حاجت کے لئے برہ نہ جایا کرتی تھیں۔ یہ ایسی بدعت ہے جو سنت کی مخالف ہے۔ پس یہ نیت فاسدہ ہے۔ ان خارجی عورتوں میں سے ایک نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر آنے کی اجازت مانگی، جب آپ بصرہ تشریف لائیں لیکن آپ نے اسے اجازت نہ دی۔ اس طرح ضبط تولید سے مقصد جو تھا وہ فاسد تھا۔ پچہ بچی ہونے کو روکنا نہ تھا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ”صورت ثانیہ“ اور ”صورت خامس“ میں جن دو صورتوں کا ذکر فرمایا ان میں معمولی سا فرق ہے۔ صورت ثانیہ میں ”استبراء جمال المرأة“ کے لفظ ہیں۔ جن کا معنی ”عورت کے حسن و جمال کو پانی رکھنا“ ہے یعنی ضبط تولید کی ایک وجہ حسن و جمال عورت کی بقا ہے اور صورت خامس کے الفاظ یہ ہیں ”يمنع المرأة لتعزها“ عورت کی عزت و وقار کی خاطر ضبط تولید کرنا۔ پانچویں صورت تحریر کرنے کے بعد امام صاحب نے اسے خارجی عورتوں کی عادت بتایا اور بدعت لکھا اور اس کی نیت کو فاسدہ بتایا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ نقل کیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا خارجی عورتوں سے واقف تھیں کہ وہ عزل کرتی ہیں تاکہ وہ اپنے خاوندوں کی نظر میں حسین و جمیل رہیں اور ان کی صفائی و طہارت میں خرابی نہ آئے روزہ اور ولادت کی تکالیف سے بچ جائیں۔ ایسی بدعات کی حامل عورتوں کو آپ نے اپنے ہاں آنے کی اجازت نہ دی۔

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ سعیدی صاحب نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے جو اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی، اس کی کیا حقیقت ہے؟ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کچھ اور بیان فرما رہے ہیں اور سعیدی صاحب اسے زبردستی اپنے حق میں لانا چاہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی نے جو صورت ثانیہ میں بیان فرمایا وہ اور صورت خامس والا سب ایک ہی ہے۔ بظاہر ان میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے کیونکہ صورت ثانیہ کے آخر میں ایک لفظ ”ومن خطر الطلق“ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ مخصوص اجازت اس وقت ہے جب عورت کی جان کا خطرہ ہو مثلاً دو تین بچے پیدا ہو چکے۔ اب چوتھے بچہ کی پیدائش بذرعیہ آ رہی ہو تو عورت کے مرنے کا شدید خطرہ ہے لہذا اس مخصوص صورت میں عزل کی اجازت ہے۔ امام غزالی کی عبارت سے سعیدی صاحب نے جو مطلب نکالا پانچویں صورت اس کی تردید کر رہی ہے اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ امام غزالی کا مقصد مطلب وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کیا تو پھر ان صریح احادیث کا کیا جواب ہوگا، جن میں حضور ﷺ نے خوبصورت، حسین و جمیل ہانچھ

عورت سے کالی بھدی بچے جننے والی عورت کو سراہا اور بانجھ سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی۔ اس مضمون کی ایک حدیث (کنز العمال) میں یوں مذکور ہے:

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان عمر تزوج امرأة فاصابها سمطاء وقال حصير في بيت خير من امرأة لا تلدو الله ماقر بكن لنهوة ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم يوم القيامة.

(رواد الخليل وسنده جيد کنز العمال ج ۱ ص ۲۹۶)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے شادی کی۔ بوقت جماع اسے اولاد کے قابل نہ پایا تو فرمایا: ایسی عورت سے گھر میں بڑی چٹائی بہتر ہے جس کے اولاد ہونے کی امید نہ ہو۔ خدا کی قسم! میں تم عورتوں سے شہوت کی بنا پر ہم بستی نہیں کرتا بلکہ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ آپ نے فرمایا: ایسی عورتوں سے شادی کرو جو چاہت والی اور اولاد کے قابل ہوں۔ میں دوسری امتوں پر تمہاری کثرت کے سبب قیامت کے دن فخر کروں گا۔

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ شخصیت ہیں کہ جن کی گفتگو پر قرآن اترا جن کا کلام موافق وحی ہوتا تھا۔ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسئلہ شرعیہ میں گفتگو فرمانا اور کوئی فیصلہ دینا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا پسندیدہ تھا۔ آپ شادی کا سبب بیان فرما رہے ہیں کہ شہوت رانی کے لئے نہیں بلکہ اولاد کے حصول کی خاطر میں شادی کرتا ہوں اور ایسا کیوں نہ کروں جب کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی بچہ جننے والی عورت سے شادی کرنے کو خوب فرمایا۔ بچہ نہ جننے والی سے تو گھر کی چٹائی بہتر ہے۔ اب ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا اور بھی آسان ہو گیا کہ حضور ﷺ کے کلام کا مقصد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہتر سمجھتے تھے یا سعیدی صاحب؟ لہذا معلوم ہوا کہ حسن و جمال زن کی بقا کی خاطر منصوبہ بندی کو جائز قرار دینا حدیث کے خلاف ہے اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی آڑ لے کر اس کو جائز کہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۴) ”بچوں کی فراوانی سے محنت میں زیادتی و مشقت کا بہانہ“۔ اس سبب سے سعیدی صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جب بچے زیادہ ہوں گے تو ان کی خوراک، لباس و رہائش و تعلیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے باپ کو بہت زیادہ مشقت جھیلنا پڑے گی لہذا وہ اس کی خاطر منصوبہ بندی کر کے بچوں کی کثرت سے بچے۔ اس سبب کا خلاصہ یہ ہوا کہ بچے زیادہ ہو گئے تو ان کی ضروریات اولاً تو پوری ہی نہ ہوں گی اور اگر پوری ہو بھی جائیں تو ان کے لئے رات دن مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔ گویا باپ نے ضروریات پوری کرنے کا ذمہ لیا ہے یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَمَا هِيَ إِلَّا دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ ہر ذی روح کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ کرم میں لے لیا ہے، اور یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ کم آمدنی کوئی مستقل عمل نہیں کر سکتا آدمی کی آمدنی کم و بیش نہ ہو سکے۔ ایک شخص کھانا پیتا ہوتا ہے لیکن کچھ ہی عرصہ بعد تنگدست ہو جاتا ہے اور تنگدست مالدار ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا يَصْلَحُ إِلَّا يَصْلَحَ لَهَا بَيْنَ النَّاسِ“ دن رات لوگوں میں پھر بھرا کر آتے رہتے ہیں۔ قرآن وحدیث سے ہمیں یہ بات سمجھ آتی ہے کہ جوں جوں کسی باپ کے ہاں بچوں کی تعداد بڑھتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ ذرائع اسباب آمدنی میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے لہذا جو شخص منصوبہ بندی اس ڈس سے کرتا ہے کہ میں زیادہ بچوں کو کہاں سے ضروریات پوری کر کے دوں گا وہ شخص اللہ تعالیٰ پر یقین نہیں رکھتا۔ یہ نظریہ تو ”دہریہ“ کا ہے جن کو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ نہیں بلکہ سرے سے وہ تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اگر کم آمدنی منصوبہ بندی کی وجہ نہ سکتی تو حضور ﷺ زیادہ بچے جننے والی کے ساتھ شادی کرنے کی پابندی بھی لگاتے، کہ مالدار آدمی اس سے شادی کرے، غریب نہ کرے۔ اولاد اللہ تعالیٰ کی

عظیم نعمت ہے اس لئے امیر و غریب سب اس کے حصول سے خوش ہوتے ہیں بلکہ مالداروں کو ہم نے دیکھا کہ اگر ان کے ہاں اولاد نہ ہو تو ہر وقت بچے بچے سے رہتے ہیں۔ اس لئے قلت آمدنی کو منصوبہ بندی کے جواز کی علت قرار دینا انتہائی جسارت ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے بالکل خلاف ہے۔

(۵) ”بچے کی شغفت کی خاطر منصوبہ بندی“۔ سعیدی صاحب نے منصوبہ بندی کے جواز کی پانچوں وجہ یہ بیان کی کہ پیدا شدہ بچے کے بعد اس کی دیکھ بھال اور نشو و نما ضروری ہوتی ہے اور اگر دو یا تین سال تک ایک اور بچہ ہو گیا تو اب پہلے بچے کی تربیت، شغفت وغیرہ میں فرق پڑے گا لہذا اس فرق کو ختم کرنے کے لئے منصوبہ بندی جائز ہے۔ یہ بات بھی اس طرح احادیث کے خلاف ہے جس طرح اس سے پہلی وجوہات کے بارے میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ ”کنز العمال“ میں اس صورت کے متعلق ایک حدیث ملاحظہ فرمائیں:

عن اسامة ابن زيد رضي الله عنهما ان رجلا جاء الى النبي ﷺ فقال اني اعزل عن امرأتي فقال له رسول الله ﷺ لم تفعل ذالك فقال الرجل اشفق على ولدها فقال رسول الله ﷺ لو كان ضارا ضر فارس وروم وفي لفظ ان كان لذلک فلا مضار ذالك فارس ولا الروم۔ (کنز العمال ج ۱ ص ۵۵۳ زیل النکاح حدیث ۳۵۸۵ صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۶)

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور کہنے لگا میں اپنی بیوی سے ”عزل“ کرتا ہوں۔ اسے حضور ﷺ نے پوچھا تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ بولا کہ عورت کے گود والے بچے کے ضرر کی وجہ سے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر اس سے کوئی نقصان اور ضرر ہوتا تو فارس و روم والوں کو ضرر ضرر ہوتا۔ ایک روایت میں ہے کہ اہل فارس اور روم میں نقصان نہ اٹھتا۔

”صحیح مسلم“ کی اس حدیث نے سعیدی صاحب کی من گھڑت علت کو ہوا میں اڑا دیا لیکن ”مصنف کی تحقیق“ نہر کی اور ”صحیح مسلم“ ہی کی شرح میں انہوں نے لکھا ”عزل“ کی جو وجوہات ذکر کی گئی ہیں ان میں راجح وجہ یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے دودھ پینے والے کو ضرر ہوتا ہے کیونکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے۔ لیکن مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی عزل مفید نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غیر اختیاری طور پر حمل ہو جائے اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بچے پر شغفت کی وجہ سے اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں۔ رسول کریم نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس عزل نہ کرنے سے ضرر نہیں پہنچتا۔

تاریخ کرام صحیح مسلم کی مذکورہ روایت اس امر کی شاہد ہے کہ بچے کی وجہ سے عزل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی اس سے نقصان ہوتا ہے اور اگر بچہ والی عورت سے واپس کرنے میں ضرر ہوتا تو ردی اور فارسی لوگوں کو بہت ضرر پہنچتا۔ کیونکہ وہ بچے ہونے کی صورت میں اپنی بیویوں سے ہم بستری کیا کرتے تھے۔ ایک طرف حضور ﷺ ضرر کی نفی فرما رہے ہیں اور اس کی شہادت خارجی بھی پیش فرما رہے ہیں اور دوسری طرف علامہ سعیدی یہ بات فخر سے لکھتے ہیں کہ ”تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے“۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ علامہ سعیدی صاحب کس لیبارٹری میں تجربہ کرتے رہے؟ مختصر یہ کہ سعیدی صاحب نے جتنی وجوہات منصوبہ بندی کے جواز میں پیش کیں۔ اول تا آخر سب نامقبول بلکہ مردود ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے ہم دعا کرتے ہیں کہ انہیں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ سے تکی تعلق و عقیدت و تسلیم و رضا عطا فرمائے۔ اپنے تجربات کی بجائے سلف صالحین کی تحقیق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعصروا یا اولی الابصار

## ۷- کِتَابُ الطَّلَاقِ

## طلاق کا بیان

## ۲۳۸- بَابُ طَلَاقِ السَّنَةِ

۵۴۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَثَّابٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقْرَأُ بِهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ طَلَاقُ السَّنَةِ أَنْ يُطَلِّقَهَا لِقَبْلِ عِدَّتِهَا طَاهِرًا مِنْ غَيْرِ حِمَاجٍ حِينَ تَطْهَرُ مِنْ حَيْضِهَا قَبْلَ أَنْ يُحَامِيََهَا وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِشَةَ وَالْعَاقِبَةُ مَنْ فُقِّهْنَا نَسَبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ.

طلاق دینے کا سنت سے ثابت طریقہ کا بیان  
ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن وثناب نے بتایا کہ میں نے حضرت عمر کو آپت کر یہ یوں پڑھتے سنا: یا ایہا الذین امنوا الایہ۔ اے مومنو! جب اپنی بیویوں کو طلاق دو تو ان کی عدت سے کچھ پہلے طلاق دو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کے پاکیزگی کے دنوں میں عدت سے کچھ پہلے طلاق دے جس پاکیزگی کے دوران اس نے دہلی نہ کی ہو پھر دوسری طلاق دوسری مرتبہ پاک ہونے کے دنوں میں اور تیسری طلاق تیسری مرتبہ پاک ہونے کے دنوں میں دے اور پاکیزگی کے ان دنوں میں اس نے جماع نہ کیا ہو۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

۵۴۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَ عُمَرُ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَرَّةً فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ يُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ ثُمَّ تَرْجِصْ ثُمَّ تَطْهَرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسِكْهَا بَعْدَ وَرَائِ شَاءَ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يُمْسِكَهَا فَبَلَكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءُ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی اور وہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کے صحن حیات اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے اس بارے میں پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: جاؤ جا کر اسے حکم دو کہ عورت سے رجوع کر لے پھر پاکیزگی کے دن آئے تک اس کو روکے رکھے پھر اسے حیض آئے گا پھر پاک ہوگی پھر اس کے بعد اگر چاہے تو اسے رکھ لے اور اگر چاہے تو دہلی کرنے سے قبل طلاق دے دے۔ یہ ہے وہ عدت کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دے دو امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے۔

”طلاق سنت“ کیا ہے اور اس میں اختلاف کیا ہے؟ جہاں تک طلاق سنت کی تعریف کا معاملہ ہے تو یہ متفق علیہ ہے وہ یہ کہ ایک طلاق دے کہ عورت کو چھوڑ دے اور رجوع نہ کرے۔ تین حیض یا تین ماہ گزرنے پر وہ بانسہ ہو جائے گی۔ اس طریقہ سے دی گئی طلاق

کے سنت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر ایک طہر (پاکیزگی کے دن) میں ایک طلاق، دوسرے میں دوسری اور تیسرے میں تیسری طلاق دے دی یعنی ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اس کے سنت ہونے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک اور امام ابو زہری رضی اللہ عنہم اسے "طلاق سنت" نہیں کہتے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اسے بھی "طلاق سنت" ہی کہتے ہیں۔

## طلاق کی اقسام

طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ احسن، حسن اور بدی۔

طلاق احسن یہ ہے کہ اس طہر میں طلاق دی جائے کہ جس میں وطی نہ ہوئی ہو پھر اسے چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ عدت سے فارغ ہو جائے اور طلاق حسن یہ ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور طلاق بدی یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں یا ایک وقت ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے تین طلاقیں دیں۔ اس کی تفصیل "فتح القدیر" ج ۳ ص ۲۳ باب طلاق السنۃ میں مذکور ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو "سنت" نہیں کہتے کیونکہ اس میں ختی اور غلطی آجاتی ہے کہ جس کی وجہ سے عورت کو نہامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ جب تین طلاقیں دے دی گئیں تو اب وہ عورت حلالہ کے بغیر اس مرد کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتی لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اور پہلے طہر میں ایک طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دینا یہ دونوں طریقے "سنت" اس لئے ہیں کہ ایک تو ایسا کرنے سے طلاق دینے کی حاجت اور ضرورت کا علم ہو جاتا ہے یعنی جب ایک طہر میں ایک طلاق دی تو اب ایک مہینہ پورا مرد کو سوچ و بچار کا موقع مل جاتا ہے اور وہ سوچتا ہے کہ عورت کو چھوڑ کر نہامت ہے یا رکھ لیتا اچھا ہے۔ اسی طرح تین ماہ انتظار کرنا بھی مرد کے لئے مفید ہے۔ بخلاف اس کے کہ یکبارگی تین طلاقیں دی جائیں تو اب غور و فکر کا وقت ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور بعض اوقات جلد بازی میں طلاق دے دی جاتی ہے جس کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب دوسری وجہ یہ بتاتے ہیں کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو خود حضور ﷺ نے "سنت" فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عبد اللہ انہ قال طلاق السنۃ تطبیقہ وہی

طاهر فی غیر جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها

اخری فاذا حاضت وطهرت طلقها اخری ثم تعد

بعد ذالک بحیضۃ قال الاعمش سالت ابراہیم

فقال مثل ذالک۔

(نسائی شریف ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق باب طلاق السنۃ مطبوعہ

کراچی)

عبد اللہ سے روایت ہے کہا "طلاق سنت" یہ ہے کہ ایک طلاق اس طہر میں دی جائے جس میں ہم بستر نہ ہوئی ہو پھر جب عورت کو حیض آکر ختم ہو جائے تو دوسرے طہر میں دوسری طلاق دی جائے پھر حیض آکر ختم ہو جائے تو تیسرے طہر میں تیسری طلاق دی جائے اس کے بعد ایک حیض آکر ختم ہونے پر اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ اعمش نے کہا کہ میں نے ابراہیم نخعی سے پوچھا تو انہوں نے بھی اسی طرح فرمایا۔

اس حدیث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینا "سنت" ہے۔ دوسری بات یہ کہ عدت حیض سے گزاری جاتی ہے نہ کہ طہر سے جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کا استدلال اور اس کے جواب ہم عقرب تحریر کریں گے۔ یہاں جو بات چل رہی ہے کچھ اس کے بارے میں مزید گفتگو پیش خدمت ہے۔ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو "سنت" کہا گیا۔ خود امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے جس باب کے تحت یہ حدیث ذکر فرمائی۔ اس کا عنوان "باب طلاق السنۃ" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ طلاق "سنت" کہلاتا ہے۔ حدیث مذکورہ کے متعلق اگر کوئی شبہ پیش کرے کہ یہ حدیث نہیں، بلکہ عبد اللہ بن عمر کا قول ہے تو اس بارے میں ہم عرض کریں گے کہ روایت مذکورہ خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ

سے روایت کرتے ہیں۔ اگرچہ نسائی شریف میں اس کی تصریح نہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عمر انه طلق امراته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بطلقين اخراوين عند القرنين الباقيين فبلغ ذالك النبي ﷺ فقال يا ابن عمر ما هكذا امر الله اخطأت السنة وسنة ان تستقبل الطهر فطلق لكل قرء فامرني رسول الله ﷺ فراجعتها ثم قال اذا هي حاضت ثم طهرت فطلق عند ذالك او امسك.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۳۶ باب طلاق الن)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر ارادہ کیا کہ باقی دو قرءوں میں دو طلاقیں دے دوں تو اس بات کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اے ابن عمر! اللہ تعالیٰ نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا تو نے سنت کی مخالفت کر دی ہے۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ اب جو طہر آئے اس میں ایک طلاق دے دے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دینا اس کے بعد حضور ﷺ کے فرمان پر میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا پھر فرمایا کہ جب اسے حیض آئے اور وہ اس سے پاک ہو جائے، تو اس وقت چاہے طلاق دے کر فارغ کر دینا یا اسے رجوع کر کے روک لینا۔

عبد الرزاق امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہو تو اسے حیض آکر ختم ہونے کے بعد طہر میں ایک طلاق دے دے جس میں اس نے بیوی سے ہرجاء نہ کیا ہو پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ اس عورت کی عدت گزر جائے۔ جب کوئی اس طرح طلاق دیتا ہے تو اس نے یقیناً وہی طریقہ اختیار کیا جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور یہ طلاق دینے والا اپنی مطلقہ بیوی کو اوروں کی طرح پیغام نکاح دے سکتا ہے اور اگر وہ ارادہ کرتا ہے کہ اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دے تو اسے ہرجض کے بعد پاک ہونے پر عورت کو ایک طلاق دینی چاہیے جس طہر میں اس نے ولی نہ کی ہو اور اگر عورت ایسی ہے کہ وہ حیض سے ناامید ہو چکی ہے تو پھر ہر بنا جائے وقت ایک طلاق دے دے۔

عبد الرزاق عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراهيم قال اذا اراد الرجل ان يطلق امراته فليطلق حين تطهر من حیضها تطليقة في غير جماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها فاذا فعل ذالك فقد طلق كما امر الله وكان مخاطبا من الخطاب فان هو اراد ان يطلقها ثلاث تطليقات فليطلقها عند كل حیضة تطهر منها تطليقة في غير جماع فان كانت قد ينست من المحيض فليطلقها عند كل هلال تطليقة.

(معنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۰۱ باب وجہ الطلاق وهو طلاق)

(العدة والنفقة)

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ ہر طہر میں ایک طلاق دینا یعنی تین طہروں میں تین طلاقیں دینا ”طلاق سنت“ ہے۔ اس طریقہ طلاق کو خود رسول اللہ ﷺ نے ”سنت“ فرمایا لہذا اسے ”طلاق بدعت“ نہیں کہنا چاہیے۔ طلاق بدعت کی دینی تعریف ہے جو ہم لکھ چکے ہیں۔

اب ہم امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کی طرف آتے ہیں۔ آپ کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہروں سے شمار ہوگی۔ تین حیض سے نہیں لیکن نسائی شریف کی مذکورہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں ”ثم تعتد بعد ذالك بحيضة“ اسی لئے موطا امام محمد میں ایک حدیث گزر چکی ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دی جائے۔ جس کا واضح معنی یہ

ہے کہ آدمی طہر میں طلاق دے اور جس طہر میں طلاق دے اس کو عدت شمار نہ کرے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ "فطلقوہن لعدتہن" کا یہ معنی کرتے ہیں کہ تم عورتوں کو عدت کے وقت طلاق دو یعنی طلاق ایسے وقت دو کہ اسی وقت عدت شروع ہو جائے گویا آپ کے نزدیک "لعدتہن" کا لام وقت کے لئے ہے اور وقت طلاق طہر ہوتا ہے لہذا طہر ہی وقت عدت ہوا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ لام وقت کے لئے نہیں بلکہ "امکان احصا" کے لئے ہے جیسا کہ اس کی تصریح ملا جیون نے "نور الانوار" ص ۲۲ پر فرمائی۔ "ای طلقوہن ببحث یمکن احصاء عدتہن یعنی عورتوں کو طلاق دو اس حیثیت سے کہ ان کی عدت کا شمار کرنا ممکن ہو" یعنی طہر میں طلاق دو اور عدت حیض سے شمار کرو تا کہ "ثلاثة قروء" میں لفظ ثلاثہ جو خاص ہے اس پر عمل ہو سکے۔ یہ خاص اس لئے ہے کہ اگر عدت میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہوتا اور "تمن" عدد پر عمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب عدت کو حیض سے شمار کیا جائے کیونکہ حدیث پاک میں صاف آچکا ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دو لہذا تمن حیض شمار کرنا ممکن ہوگا اور اگر عدت طہر سے شمار کی جائے اور طہر میں ہی طلاق دیئے گا حکم از روئے حدیث آیا ہے۔ اب جس طہر میں طلاق دے گئی، اس کے کچھ دن گزر چکے ہونگے اور کچھ باقی ہوں گے۔ اب اگر اس طہر کو عدت بنایا جائے تو مکمل طہر نہ ہونے کی وجہ سے ایک طہر مکمل عدت نہ ہوئی پھر دوسرا اور تیسرا طہر مکمل کر لینے کے بعد مجموعی طور پر تمن کا مل طہر نہیں ہوں گے بلکہ دو مکمل اور تیسرے کا کچھ کم یا زیادہ حصہ اور اگر اس طہر کو شمار ہی نہ کیا جائے جس میں طلاق دی گئی بلکہ اس کے علاوہ تمن اور مستقل طہر شمار کریں تو پھر عدت تمن طہر سے بڑھ کر کچھ حصہ جو حق طہر کا بھی ہو جائے گی جس میں طلاق ہوئی تھی۔ اس لئے "تمن" پر عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس سے مراد حیض لے جائیں۔ رہا یہ کہ از روئے قواعد نحو یہ لفظ "ثلاثہ" مؤنث ہے اور اس کی تجرید "قروء" مذکر ہونی چاہیے کیونکہ حیض مؤنث ہے تو اس نحو کی قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس ہی ہے اور اس کے مقابل قروء سے مراد حیض ہونا نص قطعی سے ثابت ہے اس لئے نص قطعی کے مقابلہ میں قیاس پر عمل نہیں ہوتا۔ حدیث پاک میں آیا ہے:

عن سلیمان بن یسار عن روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی جیش حیض آیا تو اس نے حضور ﷺ سے پوچھایا اس کے متعلق کسی نے آپ سے پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ "اقراء" کے دنوں کی نماز نہ پڑھے۔۔۔ عمر و ابن دینار کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کے نزدیک اقراء سے مراد حیض ہی تھا۔

عن سلیمان بن یسار ان فاطمہ بنت ابی جیش استحيضت فسالته النبي ﷺ اوصل ليا عن النبي ﷺ فامرها ان تدع الصلوة ايام اقراءها۔۔۔ عن عمرو ابن دينار قال الاقراء الحيض عن اصحاب رسول الله ﷺ

(بخاری شریف)

### تمن طلاقوں کی تفصیلی بحث

بیک وقت تمن طلاقیں دینے میں دو طرح سے اختلاف کیا گیا۔ اول یہ کہ کیا بیک وقت تمن طلاقیں دینا خواہ ایک طہر میں ہوں۔ مباح، بدعت یا حرام ہیں؟ دوسرا یہ کہ تمن طلاقیں دینے پر تمن ہی واقع ہوں گی یا صرف ایک واقع ہوگی؟ چونکہ اس کا تعلق حلت و حرمت سے ہے اس لئے اس کی تفصیل میں جانا ہم نے مناسب سمجھا تا کہ شکوک و شبہات کی رفع کئی ہو جائے۔ ہم اسے تمن فصول میں ذکر کر رہے ہیں۔ فصل اول میں اختلاف مذاہب فصل ثانی میں تمن طلاقوں کا تمن ہی واقع ہونا اور فصل ثالث میں تمن طلاقوں کا ایک قرار دینے والوں کے دلائل اور ان کے تفصیلی جوابات انتہاء اللہ ذکر ہوں گے۔ وباللہ التوفیق

### فصل اول: اختلاف مذاہب

سیدنا امام عظیم اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک بیک وقت تمن طلاقیں دینا بدعت اور مگاہ ہے اور حضرت امام شافعی رضی



اللہ عنہ اگرچہ بیک وقت تین طلاقیں دے دے کو استحباب کے خلاف قرار دیتے ہیں لیکن وہ ایسے شخص کے گنہگار ہونے کا قول نہیں کرتے اور حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابوحنیفہ کے مطابق و موافق ہے۔ اسی اختلاف کو ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے دے میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا کرنا حرام نہیں۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک و مذہب ہے۔ ان کے علاوہ حضرات حسن بن علی، عبدالرحمن بن عوف اور امام شعبی رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر میں نے اپنی بیوی کو اپنے پاس رکھا تو جوہت میں نے اس پر لگائی ہے، اس میں جھوٹا بڑ جاؤں گا۔ اس نے رسول کریم کے ارشاد سے قبل ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ (بخاری و مسلم) اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا انکار منقول و مروی نہیں ہے۔

نیز بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جناب رفاعہ کی بیوی نے سرکارِ دو عالم ﷺ کے دربارِ اقدس میں حاضر ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! رفاعہ نے مجھے طلاق مغلطہ دے دی ہے۔ ان مغلطہ یعنی تین طلاقیں کے بارے میں سیدہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جناب رفاعہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں میرے خاندان کے ذریعہ دی تھیں۔ ان دلائل نقلیہ کے علاوہ دلیل عقلی یہ بھی ہے کہ جب عورت کو ایک ایک کر کے تین طلاقیں دینا جائز ہے تو پھر بیک وقت تین طلاقیں دینا بھی جائز ہے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے۔ سیدنا حضرت عمر، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ ”جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہیں ہوگا“۔ ایک اور روایت نہیں فرماتے ہیں کہ عورت کو ایک طلاق دے کر تین حیض آنے تک چھوڑ دے۔ اس مدت میں جب چاہو رجوع کر سکتے ہو۔ سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کسی ایسے کو لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں (بیک وقت) دیتا تو آپ اسے خوب مارتے اور سزا دیتے۔ حضرت مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میرے بچپانے اپنی بیوی کو (بیک وقت) تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے اس پر فرمایا کہ تیرے بچپانے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے اور شیطان کا کہا مانا ہے۔ اس لئے کہ اب اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے نکلنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی یعنی اب وہ رجوع نہیں کر سکتا۔

(المغنی ج ۸ ص ۲۳۱ مسئلہ ۵۸۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک طہر میں ایک لفظ یا متعدد الفاظ کے ساتھ تین طلاقیں دیں مثلاً کہا کہ تمہیں تین طلاقیں ہیں یا کہا کہ تمہیں طلاق ہے، طلاق ہے، یا کہا تمہیں، تین یا دس یا سو طلاقیں ہیں تو اس بارے میں متقدمین اور متاخرین علماء کے تین نظریات ہیں اگرچہ ایک چوتھا قول بھی ہے لیکن وہ من گھڑت اور اختراعی ہے۔

قول اول یہ ہے کہ یہ طلاق مباح اور لازم ہے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام اور لازم ہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ یہ قول متقدمین میں بکثرت صحابہ کرام اور تابعین حضرات سے منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام ہے۔ یہی نظریہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ تابعین کرام اور ان کے بعد والے حضرات میں سے جناب

طاؤس، خلاص ابن عمرو اور محمد بن اسحاق سے بھی منقول ہے۔ داؤد اور ان کے اکثر صحابہ کا یہی قول ہے۔ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ان کے صاحبزادے جعفر بن محمد کا بھی یہی قول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعہ لوگوں کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے بعض اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

چوتھا قول بعض معتزل اور بعض شیعوں کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوتی لیکن سلف صالحین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور تیسرا قول ہی ایسا ہے کہ جس پر کتاب و سنت سے دلائل موجود ہیں۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۳ کتاب الطلاق ص ۸۷۸۔ مکتبہ ابن تیمیہ قاہرہ)

شیخ ابن نعیم لکھتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے میں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ یہ قول احمد اربعہ جمہور تابعین اور بکثرت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ قول مردود ہے کیونکہ یہ بدعت خرمہ ہے اور یہ بدعت اس حدیث کی وجہ سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے ایسا کام کیا جو ہمارے دین میں نہیں ہے، وہ مردود ہے۔ اس مذہب کو ابو محمد بن حزم نے بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام محمد نے فرمایا: یہ باطل ہے اور اورافضیوں کا قول ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے صرف ایک طلاق اور وہ بھی رجعی واقع ہوتی ہے۔ یہ مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے جیسا کہ امام ابو داؤد نے اسے ذکر کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ ابن اسحاق کا مذہب ہے۔ کہتے ہیں کہ جو شخص سنت کی مخالفت کرے۔ اس کو سنت پر عمل کرنے پر ابھارتا اور اس طرف لوٹانا چاہیے۔ جناب طاؤس اور حضرت عمرہ کا بھی یہی قول ہے اور شیخ ابن تیمیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں اگر ایسی عورت کو دی جائیں جس سے وہ بچہ ہو چکی ہے تو واقع ہو جاتی ہے اور اگر وہ ولی شدہ نہیں تو پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگردوں کا ہے اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(زاد المعاد بر حاشیہ زرقانی ج ۷ ص ۶۴۳ مطبوعہ بیروت)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیک وقت یا ایک طہر میں تین طلاقیں دی گئیں تو وہ تینوں لازم ہو جائیں گی مگر بدعت اور گناہ نہ ہوگا اور امام احمد سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں۔ ایک میں آپ امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور دوسرے میں وہ امام شافعی کی موافقت کرتے ہیں۔ بہر حال آپ تینوں کے وقوع کے قائل ہیں لیکن ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے بدعت اور گناہ نہیں ہے۔

نوٹ: مسلک احناف آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں باتوں کو ہم الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

فصل دوم: تین طلاقیں بیک وقت دینا تین ہی ہوں گی لیکن ایسا کرنا بدعت اور حرام ہے۔ اس پر احادیث۔

ابخیرونا مخرمة عن ابیہ قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطلیقات جميعا فقام غضبانا ثم قال ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظہر کم حتی قام رجل وقال یا رسول اللہ ﷺ الاقتل۔

میں خرمہ نے اپنے والد سے خبر دی کہ میں نے محمود بن لبید سے سنا کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی دفعہ اٹھی دے دی ہیں۔ آپ یہ سن کر غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا: کیا وہ کتاب اللہ سے کھیتا ہے حالانکہ میں ابھی تمہارے درمیان، غصہ نہیں موجود ہوں؟ حتیٰ کہ ایک اور

(نسخہ ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الثانی مطبوعہ نور محمد کراچی،  
المغنی ج ۸ ص ۲۳۲ شرح کبیر، المسو طرخی ج ۶ ص ۵)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے دادا جان نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ پس میں رسول کریم ﷺ کی بارگاہ اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا تو فرمایا: کیا تمہارا دادا اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا؟ ان میں سے تین طلاقیں تو وہ اس کے لئے ہیں (یعنی وہ واقع ہو گئیں) اور بقیہ توبہ سے تائب ہو جائے گا تو وہ زیادتی اور ظلم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے گا تو عذاب دے گا اور چاہے گا تو اسے معاف کر دے گا۔ ایک اور روایت میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میرے کسی بڑے نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو اس کے بیٹے رسول کریم ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور عرض کرنے لگے: یا رسول اللہ ﷺ! ہمارے والد نے ہماری ماں کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں تو کیا کوئی واپسی کا راستہ ہے؟ آپ نے فرمایا: تمہارا والد اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا کہ وہ اس کے لئے کوئی واپسی کا راستہ بنا دیتا؟ اس کی بیوی تین طلاقیں سے باندھ ہو گئی اور وہ بھی سنت کے مطابق نہیں اور بقیہ ۱۹۹۷ اس کی گردن میں بوجھ ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دوں تو آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ایسا کر کے تو نے اپنے رب کو ناراض کر دیا اور تیری بیوی تجھ سے باندھ ہو گئی۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا: رجوع کر لو اس پر ابن عمر بولے اگر میں تین طلاقیں دے چکا ہوں تو پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ میرے لئے حلال رہے گی؟ آپ نے فرمایا: نہیں وہ تجھ سے باندھ ہو گئی اور یہ تا فرمانی ہے۔

اس خبر کے بارے میں حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور یہ حضور ﷺ کی موجودگی میں دیں۔ آپ نے انہیں نافذ

عن عبادۃ ابن صامت رضی اللہ عنہ قال طلق جدی امرأۃ الف تطلقاً فانطلقت الی النبی ﷺ فسالہ فقال اما اتق اللہ جدک؟ اما ثلاثہ فلیہا واما تسعة مائۃ وسبع وتسعون فعدونا وظلما انشاء اللہ عذبه وانشاء غفرله وفي رواية عن عبادۃ ایضا طلق بعض امائی امراته الف فانطلق بنوہ الی رسول اللہ ﷺ فقالوا یا رسول اللہ ﷺ ان ابانا طلق امنا الف فهل له من مخرج؟ فقال ان اباکم لم یتق اللہ تعالیٰ فیجعل له من امرہ مخرجاً بانث منہ ثلاث علی غیر السنۃ وتسع مائۃ وسبع وتسعون اثم فی عقبہ.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۸ مطبوعہ بیروت، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۹۳، المسو طرخی ج ۶ ص ۵)

وفي حديث ابن عمر قال قلت يا رسول الله ﷺ ارايت لو طلقته ثلاثا قال اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك.  
(المغنی ج ۸ ص ۲۳۲ فردغنی احکام الطلاق مطبوعہ بیروت)

وان ابن عمر رضی اللہ عنہما لما طلق امراتہ فی حائۃ الحيض امرہ رسول اللہ ﷺ ان یراجعہا فقال ارايت لو طلقته ثلاثا اكانت تحل لی. فقال النبی ﷺ لا بانت منك وهي معصية.  
(المسو طرخی ج ۶ ص ۵ کتاب الطلاق مطبوعہ بیروت)

عن سهل بن سعد فی هذا الخبر قال فطلقها تطليقات عند رسول اللہ ﷺ فانفذه رسول اللہ ﷺ.

(ابوداؤد ج ۶ ص ۳۰۶ کتاب الطلاق مطبوعہ سعیدانہ پبلی کراچی) فرمایا۔

لکھ دیکھ

تین طلاقیں بیک وقت دینے کے بدعت اور ناجائز ہونے پر احادیث آپ نے ملاحظہ فرمائیں لیکن حرمت کے باوجود یہ لازم بھی ہو جاتی ہیں۔ پہلی حدیث شریف نسائی شریف کی ہے اور صحیح ہے۔ اس میں بیک بارگی تین طلاق دینے والے پر حضور ﷺ سخت ناراض ہوئے حتیٰ کہ آپ کی ناراضگی دیکھ کر ایک آدمی اس تین طلاق دینے والے کو جان سے مارنے کے لئے تیار ہو گیا لیکن بایں ہمدردی کا رد عالم ﷺ نے ان تین کے لازم ہونے کا ارشاد فرمایا۔ جس سے یہ معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا بہت بری بات ہے لیکن تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دوسری حدیث میں حضرت عبادہ بن صامت کی ماں کے متعلق فیصلہ فرمایا۔ ان کے خاندان نے ایک ہزار طلاقیں بیک وقت دی تھیں۔ آپ نے تین تو اسی وقت نافذ فرمادیں اور نو سو ستانوے (۹۹۷) کا بوجھ دینے والے کی گردن پر رہنے کا ارشاد فرمایا اور اسے ظلم سے تعبیر فرمایا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا اچھا فعل نہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ”معنی“ اور ”مبسوط“ کی روایات میں تین طلاق دینے والے کو رجوع کا اختیار ختم ہوتا مذکور ہے اور یہ جواب حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ جسے ”ابوداؤد“ نے بیان کیا ہے۔ ان تینوں کو بھی حضور ﷺ نے نافذ فرمایا۔

احادیث مذکورہ کے علاوہ ہم اس سلسلہ میں حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے چند آثار پیش کر رہے ہیں۔ حضور ﷺ نے صحابہ کرام کے بارے میں عموماً اور خصوصاً خلفائے راشدین کے بارے میں جو ارشاد فرمایا وہ ہم سب کے لئے لائق اتباع ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ”اصحابی کما لجم باہم اقتدیتم اھتدیتم میرے تمام صحابہ ستاروں کی مانند ہیں ان میں سے جس کی بھی تم اقتداء کرو گے ہدایت پا جاؤ گے۔“ خلفائے راشدین کے بارے میں ارشاد فرمایا: ”علیکم بستی وسنة خلفاء الراشدین السہدیین تم پر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا لازم ہے۔“ ان ارشادات نبویہ سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام اور خصوصاً خلفائے راشدین کی شقیں قابلِ حجت ہیں اور انہیں یہ کہہ کرنا ماننا ”کہ یہ صحابی کا قول ہے حدیث تو نہیں“ بہت بڑی جرأت ہے۔ بہر حال چند آثار صحابہ ہم ذیل میں اسی مسئلہ کی وضاحت کے سلسلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابراہیم عن علقمۃ قال جاء رجل الى ابن مسعود فقال انی طلفت امراتی تسعة وتسعين وانی سالت فقیل لی قد بانت منی قال ابن مسعود لقد احبوا ان یضرقوا بینک و بینہا قال فما تقول رحمک اللہ فظن انہ سیرخص لہ وقال ثلاث تبینہا منک و سائرہا عدوانا۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۹۵ باب المطلق مطبوعہ بیروت جدید)

جناب ابراہیم، علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے (۹۹) طلاقیں دی ہیں اور میں نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو مجھے کہا گیا کہ میری عورت مجھ سے باندھ ہو گئی ہے۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: لوگ تو تیرے اور تیری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے کو پسند کرتے ہیں۔ اس نے عرض کیا: ”اللہ آپ پر رحم کرے آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟“ اس کا خیال تھا کہ وہ شاید اس میں کچھ رخصت اور نرمی فرمائیں گے۔ آپ نے فرمایا: تین طلاقوں نے اسے تجھ سے جدا کر دیا ہے اور بقیہ زیادتی اور ظلم ہیں۔

نوٹ: اس اثر کے تحت اس کے حاشیہ پر تحریر ہے ”قال ابن حزم فی غایۃ الصحۃ ابن حزم نے کہا کہ (حضرت عبد اللہ بن

مسعود رضی اللہ عنہما کا قول مذکور) انتہائی صحت کے درجہ میں ہے، تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ ظلم ہیں لیکن وہ فوراً واقع ہو جاتی ہیں اور عورت ان سے بے بس ہو جاتی ہے۔

جناب طاؤس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ فرماتے: اگر تو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا تو وہ تیرے لئے نکلنے کا کوئی راستہ بنا دیتا (یعنی ایک طلاق دیتا تا کہ رجوع کا حق باقی رہتا) اس سے زائد طلاق نہ دیتا۔

طاؤس عن ابیہ قال کان ابن عباس اذا سئل عن رجل يطلق امراته ثلاثا قال لو اتقیت اللہ جعل لك مخرجاً لا یزیدہ علی ذالک۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶)

عبید اللہ بن العیذار انہ سمع انس بن مالک یقول کان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اذا ظفر برجل طالق امراته ثلاثا وجمع راسہ بالدرۃ۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶، ابن ابی عوانہ ج ۳ ص ۱۰۲۹، مصنف ابن ابی عیینہ ج ۳ ص ۱۳۲ مطبوعہ بیروت)

عبد الحمید بن رافع عن عطاء بعد وفاته ان رجلاً قال لابن عباس رجل طالق امراته مائة فقال ابن عباس ياخذ من ذالك ثلاثا ويدع سبع وتسعين۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶)

جناب عطاء ان کی وفات کے بعد عبد الحمید بن رافع بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عرض کیا کہ ایک شخص (اگر) اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دے دے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ان میں سے تین لے لے وہ عمل کر جائیں گی اور بقیہ ستانوے چھوڑ دے (وہ بے کار ہیں)۔

عن ابن جریج قال اخبرنی عكرمة بن خالد ان سعيد ابن جبیر اخبره ان رجلاً جاء الى ابن عباس فقال طلقت امراتی الف فقال تاخذ ثلاثا وتدع تسع مائة وسبعة وتسعين۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

ابن جریج سے روایت ہے کہ مجھے عکرمہ بن خالد نے بتایا کہ انہیں حضرت سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: ان میں سے تین لے لے (وہ عمل کر جائیں گی) اور بقیہ ستانوے چھوڑ دے (وہ بیکار ہیں)۔

قال مجاهد عن ابن عباس قال قال له رجل يا ابا عباس طلقت امراتی ثلاثا قال ابن عباس يا ابا عباس يطلق احدكم فيتحقق ثم يقول يا ابا عباس عصيت ربك وفارقت امراتك۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

جناب مجاہد بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو ایک شخص نے عرض کیا اے ابوعباس! میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ (اب کیا کروں؟) فرمایا: اے ابوعباس تم میں سے کوئی ایک اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر وہ بے وقوفی کرتا ہے پھر کہتا ہے اے ابوعباس! تو نے اپنے رب کی

ابا عباس طلقت امراتی ثلاثا قال ابن عباس يا ابا عباس يطلق احدكم فيتحقق ثم يقول يا ابا عباس عصيت ربك وفارقت امراتك۔  
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

نافرمانی کی۔ تحریری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی ہے۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک آدمی آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: تین طلاقیں نے تو اس عورت کو تم پر حرام کر دیا ہے اور باقی طلاقیں تم پر بوجھ ہیں تو اللہ تعالیٰ کی آیت سے مذاق کرتا ہے۔

جناب شفیق بیان کرتے ہیں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے میں نے سنا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا جس نے اپنی زوجہ کو دخول سے قبل ہی تین طلاقیں دے دی تھیں فرمایا: وہ تین ہو گئیں اور وہ عورت اب اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں جب تک وہ کسی اور خاندان سے نکاح نہ کر لے (اور اس سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے) اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایسے شخص کو جو بیک وقت تین طلاقیں دیتا، اسے شدید سزا بھی دیتے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے متعلق ارشاد فرمایا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیں فرمایا: کہ اب وہ تیرے لئے اس وقت تک حلال نہیں رہی جب تک وہ کسی دوسرے خاندان سے شادی نہ کرے (اور پھر اس سے طلاق لے کر عدت گزار کر تیرے پاس نہ آئے)۔

حضرت سہید بن غفلہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نامی عورت حضرت امام حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی زوجیت میں تھی۔ جب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ شہید کر دیئے گئے (امام حسن ان کی جگہ خلیفہ بنے) تو عائشہ نے امام حسن سے کہا کہ میں تمہیں خلافت کی مبارک باد دیتی ہوں۔ آپ نے پوچھا کیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی شہادت پر براہمنائی ہے۔ (یعنی ان کی شہادت پر خوش ہو کر مجھے مبارکبادی دے رہی ہے)۔ جا چلی جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے کپڑے لپیٹے اور عدت گزارنے بیٹھ گئی۔ حتیٰ کہ اس کی عدت مکمل ہوگئی تو اس کی طرف امام حسن رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ تھام کر اور مزید دس ہزار روپے بطور صدقہ

عن سعید بن جبیر قال جاء ابن عباس رجل وقال طلقت امرأتی الفاقال ابن عباس ثلاث تحرمها عليك وبقيتها عليك وزرا اتخذت ايات الله هزوا.  
(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

عن شقيق سمع انس بن مالك يقول قال عمر بن الخطاب في الرجل يطلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها قال هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكان اذا اوتى به اوجعه.  
(تكملي شريف ج ۷ ص ۳۳۳ باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وان كن مجموعات مطبوعه دكن)

عن علي رضي الله عنه فيمن طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره.  
(تكملي شريف ج ۷ ص ۳۳۳)

عن سويد بن غفلة قال كانت عائشة الخنسية عند الحسن ابن علي رضي الله عنهما فلما قتل علي رضي الله عنه قالت ليهنك الخلافة قال بقتل علي تظهرين الشماتة اذهبي فانك طالق يعني ثلاثا قال فتلفعت بنياها وقعدت حتى قضت عدتها فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقتها وعشرة الاف صدقة فلما جاءه الرسول قالت متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال لولا اني سمعت جدی او حدثني ابی انه صنع جدی بقول ایسا رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او

ثلاثا مهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره  
لرجعتها.

(تنقیحی شریف ج ۷ ص ۳۳۶)

روانہ فرمائے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کا قاصد اس کے پاس پہنچا تو کہنے لگی کہ دوست کی جدائی سے یہ مال بہت کم ہے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کو اس کی اس بات کی خبر پہنچی تو آپ روئے پھر فرمایا: اگر میں نے اپنے جدا محمد سے نہ سنا ہوتا یا میرے والد ماجد نے مجھے اپنے دادا جان کی یہ بات نہ بتائی ہوتی کہ انہوں نے فرمایا ہے جو مرد اپنی بیوی کو تین حیض میں یا بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے خاوند سے نکاح نہ کر لے (اور پھر وہاں سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے)۔

حضرت عمران ابن حصین رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دے؟ فرمایا: اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میرے بچانے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: حیرے بچانے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی تو اس نے اسے نادم کر دیا اور اس کے نکلنے کا کوئی راستہ نہ چھوڑا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اسے سخت سزا دیتے اور میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دیتے۔

جناب زہری اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جو اپنی بیوی کو کٹھی تین طلاقیں دے دے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی۔۔۔ ابن عوف جناب حسن سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیتا، لوگ اس کے بارے میں طرح طرح کی باتیں کرتے۔

ہمیں جناب سعید مقبری نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا میں بھی اس وقت وہاں موجود تھا۔ کہنے لگا اے ابوعبدالرحمن! میں نے اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دی

سئل عمران ابن حصین رضی اللہ عنہ عن رجل طلق امراته ثلاثا في مجلس قال اثم بربه وحرمت عليه امراته.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰ کتاب الطلاق، مطبوعہ کراچی)

عن ابن عباس امراه ثلاثا فقال ان عمي طلق امراته ثلاثا فقال ان عمك عصى الله فاندمه فلم يجعل له مخرجا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

عن انس قال كان عمر اذا اوتي برجل طلق امراته ثلاثا في مجلس اوجعه ضربا و فرق بينهما.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

عن الزهري في رجل طلق امراته ثلاثا جميعا قال ان من فعل فقد عصى ربه وبانت منه امراته .... عن ابن عوف عن الحسن قال كانوا يتكلمون من طلق ثلاثا في مقعد واحد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

حدثنا سعيد المقبري قال جاء رجل الى عبد الله بن عمرو انا عنده فقال يا ابا عبد الرحمن انه طلق امراته مائة مرة قال بانت منك بثلاث وسبع

وتسعون بحاسبك الله بها يوم القيامة.

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳)

ہیں۔ جناب عبداللہ بن عمر نے فرمایا: تین طلاقیں سے وہ تجھ سے جدا ہوگئی اور بقیہ ستانوے طلاقیں ان کے بارے میں کل قیامت کو اللہ تعالیٰ تیرا حساب کرے گا۔

عن الشعبي عن الشريح قال رجل اني طلق

مائة قال بآنت منك بثلاث وسائرهن اسراف

بمعصية.

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳)

جناب شریح سے شعبی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ان سے عرض کیا کہ میں نے (اپنی بیوی کو) سو (۱۰۰) طلاقیں دے دی ہیں آپ نے فرمایا: تین طلاقیں سے تو وہ تم سے جدا ہوگئی ہے اور بقیہ تمام اسراف اور گناہ ہیں۔

الحمد لله

ہم نے پانچ عدد احادیث اور سولہ عدد آثار ایسے ذکر کئے ہیں، جو صراحتہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ تین طلاقیں انکھی دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن ان کا وقوع یقینی ہے۔ جلیل القدر صحابہ کرام نے تین طلاقیں بیک وقت دینے والے کی سرزنش بھی کی اور اس کی عورت کا اس پر حرام ہونا بھی ارشاد فرمایا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ تو ایسے شخص کو درے مارا کرتے تھے لیکن اس کی کوئی گنجائش نہیں دیتے تھے کہ ایسا شخص دوبارہ حلالہ کرانے بغیر اپنی بیوی کو پھر سے نکاح میں رکھ سکے۔ سو یا بزار طلاقیں بیک وقت دینے والے کو صاف صاف فرمادیا کہ تین سے تو تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی تو نے ایسا کر کے قرآن کریم کے احکام سے مذاق کیا اور تین کے علاوہ بقیہ طلاقیں تیری گردن پر بوجھ ہیں۔

بعض لوگ تین طلاقیں کے مسئلہ میں یہ بحث بھی کرتے ہیں کہ اگر عورت سے ڈبی ہو چکی ہے تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر غیر مدخولہ ہے تو تین نہیں ہوں گی۔ اس اختلاف یا بحث کا جواب بھی مذکورہ آثار میں موجود ہے کہ اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی آثار بحوالہ ”نیبئی شریف“ اس بارے میں گزر چکے ہیں کہ اگر غیر مدخولہ کو بھی کوئی شخص بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ بھی حلالہ کے بغیر دوبارہ نکاح میں نہیں آسکتی اور مدخولہ کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ ہاں احناف ان دونوں قسم کی عورتوں میں ایک صورت میں فرق کرتے ہیں وہ یہ کہ طلاقیں متفرق الفاظ سے دی جائیں مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے کہ چاہتے ہوں طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے، تو اس صورت میں دی گئی طلاق کی مخاطبہ اگر غیر مدخولہ ہے تو وہ پہلی طلاق سے باندھ ہو جائے گی کیونکہ ایک طلاق کے بعد وہ اب طلاق کا مکمل ہی نہیں رہی لہذا دوسری اور تیسری طلاق بوجہ عدم عمل اس کی طرف متوجہ نہ ہوں گی۔ اس کے لئے ایک طلاق جو رجعی ہے وہ باندھ ہوگی اور اگر متفرق الفاظ سے تین طلاقیں نہیں دیں بلکہ یوں کہنا، چاہتے ہوں طلاق ہیں تو اس صورت میں تین ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں مدخولہ کو بھی تین ہی واقع ہوتی ہیں پہلی صورت میں (یعنی اگر متفرق الفاظ سے طلاق دی) مدخولہ کو تین ہی واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ تین طلاقیں کا مکمل بنتی ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عمران بن حصین، انس بن مالک اور امام زہری وغیرہ بھی تین طلاقیں کو تین ہی سمجھتے تھے۔ اگرچہ اس طریقہ کو برا کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ جب ایک راوی سے کوئی روایت متعدد اور مختلف طریقوں سے مروی ہو وہ معتبر ہوتی ہے۔ یہاں تو کثیر صحابہ کرام ہیں جو تین طلاقیں کو تین ہی کہتے ہیں اور اسے بدعت و حرام بھی کہتے ہیں تو پھر تین طلاقیں کا تین ہی ہونا تو امر معنوی سے ثابت ہو گیا۔ اس لئے احناف کا مسلک شک و شبہ سے خالی ہے کیونکہ وہ بھی تین طلاقیں کو بدعت اور حرام کہتے ہیں اور ان کے وقوع کے قائل ہیں۔ یہ صرف احناف کا ہی مسلک نہیں بلکہ ائمہ اربعہ بھی اس پر متفق ہیں۔ امام نووی نے بھی اس کی تصریح کی اور ابن قیم نے اس کی تصدیق کی ہے۔ اگرچہ یہ حضرات تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حرمت یا اباحت میں اختلاف



کرتے ہیں لیکن ان کے تین ہی واقع ہونے میں سب ہی متفق ہیں۔

قد اختلف العلماء فیمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا قال الشافعی ومالک وابو حنیفہ واحمد وجماعہ العلماء من السلف والخلف یقع الثالث۔  
(نوی شرح صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۷۸ باب الطلاق الثلاث مطبوعہ کراچی)

فاختلف الناس فیہا علی اربعۃ مذاہب احدها انه یقع وهذا قول الیمۃ الاربعۃ وجمهور التابعین وکثیر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔

(زاد المعاد بر حاشیہ زرقانی ج ۲ ص ۱۶۲)

قارئین کرام! ائمہ اربعہ اور جمہورتابعین کرام بلکہ بیشتر صحابہ کرام کے مسلک کے بارے میں یہ کہنے کی کوئی جرأت نہیں کر سکتا کہ ان کا اس مسئلہ میں یہ مسلک قرآن و احادیث کے خلاف ہے۔ احادیث تو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اب اس قرآنی آیت سے استدلال کی بات کرتے ہیں جو ان حضرات کے پیش نظر تھا۔ استدلال یہ ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "الطلاق مرتان یعنی طلاق دو ہیں" کہ اگر کوئی رجوع کرنا چاہے تو ان کے بعد رجوع کر سکتا ہے لیکن اگر کسی نے رجوع نہ کیا بلکہ "وان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" اگر اس نے تیسری طلاق دے دی تو اب وہ عورت اس کے لئے حلالہ کرائے بغیر جائز نہیں ہو سکتی۔ آیت کریمہ کے ابتدائی حصہ میں جن دو طلاقوں کا ذکر ہے وہ بالاتفاق رجعی ہیں۔ گویا دو رجعی طلاقوں کے بعد بلا تاخیر اس نے تیسری طلاق دے دی تو اب عورت حرام ہو گئی اور رجوع کا اختیار جاتا رہا۔ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ابن حزم نے لکھا کہ:

وهذا یقع علی الثلاث مجموعۃ ومتفرقۃ ولا یجوز ان یخص بہذہ الایۃ بعض ذالک دون بعض بغیر نص۔ (المجلد ج ۱ ص ۱۷۰ کتاب الطلاق ۱۹۳۹ مطبوعہ ادارۃ المطابع الخیریہ)

ابن حزم مشہور غیر مقلد عالم ہے جو مذکورہ آیت کریمہ سے یہ استدلال پیش کر رہا ہے کہ آیت کریمہ میں دونوں صورتوں میں تین طلاقیں پائی جائیں گی خواہ کوئی متفرق دے یا بیک وقت وہ بیک الفاظ دے اور اگر کوئی شخص ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کو مخصوص کرتا ہے اور دوسری سے انکار کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا چونکہ نص کے بغیر ہے، لہذا قابل قبول نہ ہوگا لہذا ثابت ہوا کہ تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرنا آیت قرآنی کا مصداق ہے اور احادیث نبویہ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور جمہورتابعین و ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ اس لئے تین طلاقوں کو صرف ایک شمار کرنا قطعاً گنجائش نہیں رکھتا۔ آج کل کے غیر مقلدین کو اپنے ہم مسلک وہم شرب ابن حزم کی ہی بات مان لینی چاہیے کیونکہ وہ بھی ان کی طرح غیر مقلد بلکہ غیر مقلدین کا مسلم امام و پیشوا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

فصل سوم: تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دینے والوں کا پیشوا ابن تیمیہ ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں کوئی ایک واقعہ ایسا نہیں ہوا کہ آپ نے کسی کے تین طلاقیں بیک وقت دینے پر اسے تین ہی فرمایا ہو۔ اپنی تائید میں وہ احادیث بھی پیش کرتا ہے۔ ہم پہلے اس کے فتاویٰ کی اصل عبارت مع ترجمہ پیش کرتے ہیں پھر اس کے دلائل کا جواب لکھا جائے گا۔

ولا نعرف ان احدا طلق عهد النبي ﷺ  
 امراته ثلاثا بكلمة واحدة فالزمه النبي ﷺ  
 بالثلاث ولا روى من ذلك حديث صحيح ولا  
 حسن ولا نقل اهل الكتاب المعتمد عليها في  
 ذلك شيئا بل روي في ذلك احاديث كلها  
 ضعيفة بالتفريق لعلماء الحديث بل موضوعة بل  
 الذي في صحيح مسلم وغيره من السنن  
 والمسائيد عن طاوس عن ابن عباس انه قال كان  
 الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر  
 وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاثة واحدة فقال  
 عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم كانت  
 فيه فلو امضياه عليهم فامضيناه عليهم وفي رواية  
 مسلم وغيره عن طاوس ان ابا الصحبا  
 قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل  
 واحدة على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر  
 وثلاثا من اماراة عمر فقال ابن عباس نعم وفي رواية  
 ان ابا الصحبا قال لابن عباس هات من الم يكن  
 الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابي  
 بكر واحدة قال قد كانت ذالك فاما كان في زمن  
 عمر تصابع الناس في الطلاق فاجازه عليهم وروى  
 الامام احمد في مسنده حدثنا سعيد بن ابراهيم  
 حدثنا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني داود بن  
 الحصين عن عكرمة مولى ابن عباس انه قال طلق  
 ركابة بن عبد يزيد اخو بني المطلب امراته ثلاثا في  
 مجلس واحد وحزن عليها حزنا شديدا قال فساله  
 رسول الله ﷺ كيف طلقها قال طلقها ثلاثا  
 قال فقال في مجلس واحد قال نعم قال فانما تلک  
 واحدة فارجمها ان شئت قال فرجمها. وقول النبي  
 ﷺ في مجلس واحد انه لو يكن في مجلس  
 واحد ولم يكن الامر كذا الک.

ہمیں کوئی ایسا شخص ایک بھی معلوم نہیں کہ جس نے حضور  
 ﷺ کے عہد مبارک میں تین طلاقیں یک جگہ دی ہوں اور  
 پھر اس کی ان تین طلاقیں کو رسول اللہ ﷺ نے تین ہی لازم  
 فرمائی ہوں اور نہ ہی اس بارے میں کوئی ایک حدیث صحیح اور نہ ہی  
 حسن مروی ہے اور نہ کسی قابل اعتماد کتاب کے مصنف نے اس  
 بارے میں کوئی بات نقل کی بلکہ جو روایات اس بارے میں مروی  
 ہیں وہ سب با اتفاق علماء الحدیث ضعیف بلکہ موضوع ہیں بلکہ وہ جو  
 صحیح مسلم اور دیگر سنن و مسانید میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ جناب طاؤس  
 بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا  
 کہ حضور ﷺ، ابو بکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے  
 دور خلافت کے پہلے دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی  
 تھیں پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں کو جس بارے  
 میں رعایت دی گئی تھی۔ اس میں انہوں نے جلد بازی شروع کر دی  
 تو اچھا ہوگا کہ ہم ان پر اب ہم حکم لگا دیں لہذا آپ نے تین طلاقیں  
 کو تین ہونے کا حکم نافذ فرمادیا اور صحیح مسلم وغیرہ کی روایت میں  
 جناب طاؤس سے مروی ہے کہ ابو الصحبا نے حضرت ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما سے پوچھا کیا آپ جانتے ہیں کہ حضور ﷺ  
 کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھی اور یہی معاملہ ابو بکر  
 صدیق کے دور خلافت میں اور ان کے بعد عمر بن خطاب کے  
 ابتدائی تین سالوں میں رہا؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے  
 جواب دیا ہاں۔ ایسے ہی تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ابو الصحبا نے  
 حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ معاملہ یوں نہ تھا کہ حضور  
 ﷺ اور ابو بکر صدیق کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا  
 کرتی تھی؟ فرمایا: ایسے ہی تھا پھر جب ایسا دور آیا جب لوگوں نے  
 طلاق کے بارے میں بے احتیاطیاں شروع کیں تو ان پر تین  
 طلاقیں کو تین ہی قرار دیا گیا۔ امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی  
 ہے کہ ہمیں سعید بن ابراہیم نے اپنے باپ سے اور انہوں نے محمد  
 بن اسحاق سے حدیث سنا۔ وہ داؤد بن حصین اور وہ ابن عباس  
 کے مولیٰ نکر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا:  
 کہ رکابہ بن یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں،

(نَدَائِیْ اِبْنِ سَیِّدِہ ج ۳ ص ۳۳-۱۲ کتاب الطلاق باب طلاق)  
 الخ، مطبوعہ مکتبۃ ابن تیمیہ قاہرہ)  
 پھر وہ بڑا غمگین ہوا اور حضور ﷺ سے آکر پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: تو نے اپنی بیوی کو کس طرح طلاق دی ہے؟ کہنے لگا اسے تین طلاقیں دے دی ہیں پوچھا: ایک مجلس میں؟ عرض کیا ہاں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اگر تو جانتا ہے تو اس سے رجوع کرے تو اس نے رجوع کر لیا۔ اور حضور ﷺ کا قول کہ اگر وہ ایک ہی مجلس میں ہو حالانکہ معاملہ ایسا نہیں تھا۔

### ابن تیمیہ کے کلام کا خلاصہ

ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا فتویٰ سے تین امور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

امر اول: حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک واقعہ بھی ایسا ہمیں نظر نہیں آتا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوں اور حضور ﷺ نے اسے تین ہی نافذ فرما دیا ہو۔ اس بارے میں کوئی ایک حدیث بھی صحیح یا حسن نہیں بلکہ ضعیف یا موضوع ہیں۔  
 امر دوم: حضور ﷺ کے مکمل دور میں سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت میں اور سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پہلے دو سال خلافت میں تین طلاقیں کو ایک طلاق ہی شمار کیا جاتا تھا۔

امر سوم: حضرت رکانہ نے جب ایک ہی مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو حضور ﷺ نے اسے ایک ہی قرار دیا اور رجوع کا اختیار ملے پر انہوں نے رجوع بھی کر لیا۔ ہاں مختلف مجالس میں تین طلاقیں دینے سے تین ہو جائیں گی۔

جواب امر اول: ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ تین طلاقیں دینے کا کوئی واقعہ حضور ﷺ کے دور میں پیش نہیں آیا اور حضور ﷺ نے تین طلاقیں کو تین ہی نافذ نہیں فرمایا۔ ایسا کوئی واقعہ حدیث صحیح یا حسنہ سے ثابت نہیں۔ یہ سب کچھ ابن تیمیہ کا خود ساختہ قول ہے اور مفروضہ پر مبنی ہے۔ اگر کتب حدیث میں اس بارے میں کوئی روایت صحیح یا حسن نہیں ملتی تھی تو اپنی جستجو کے ناقص ہونے کا اقرار کرنا چاہیے تھا۔ یہ انداز ویسے ہی محدثانہ اور عالمانہ نہیں۔ کتب حدیث میں محمود بن لبید والی صحیح حدیث موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال اخبرنا مخرمة عن ابيه قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطليقات جميعا. فقام غضبانا ثم قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظهر كم حتى قام رجل وقال يا رسول الله ﷺ الا اقلته.

(نسائی ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الثلاث الجوزۃ الخ مطبوعہ نور محمد کراچی)

فقہ ورد فی هذا الباب حدیث صحیح صریح فاخرج النسائی فی باب الثلاث المجموعة وما فیہ من التغلیظ بسند صحیح عن محمود بن لبید.  
 (جوہر النبی بر حاشیہ ج ۲ ص ۳۳۳)  
 تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حدیث صحیح صریح وارد ہے۔ امام نسائی نے "الثلاث المجموعة وما فیہ من التغلیظ" کے باب میں سند صحیح کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر کی ہے۔

وروی السانی عن محمود بن لید فی اخره  
قال ابن کثیر اسنادہ جید قال الحافظ فی بلوغ  
الصراع رواہ موثوقون۔

(نیل الاوطار ج ۱۲ باب ماجاء فی طلاق البتہ وجع المراث)

قارئین کرام! روایت مذکورہ بالا غلط ہے ثابت کر رہی ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے اپنی بیوی کو  
اکٹھی تین طلاقیں دیں۔ اس پر حضور ﷺ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا: کہ یہ شخص میرے ہوتے ہوئے کتاب اللہ سے کھینچتا  
ہے؟ اس پر ایک شخص اسے قتل کرنے پر بھی تیار ہو گیا۔ یہاں بیک وقت تین طلاقیں دینے کا ثبوت حدیث صحیح کے ساتھ ہے جس کی  
تائید ”جوہر النبی“ اور ”نیل الاوطار“ سے ہم پیش کر چکے ہیں۔ اس لئے اس بارے میں ایک بھی حدیث صحیح یا حسن نہ ہونے کے  
اعلان کی حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس شخص پر رسول کریم ﷺ کا غصہ فرمانا اس طرف اشارہ کرتا  
ہے کہ وہ تین طلاقیں تین ہی واقع ہو گئیں کیونکہ اگر ایک ہی واقع ہوتی تو پھر غصہ فرمانے کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ ہم پچھلے اوراق میں  
بکثرت آثار پیش کر چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیک وقت تین طلاقیں کو ناپسند فرماتے ہوئے بھی انہیں تین ہی  
قرار دیا تھا بلکہ سوا در ہزار طلاقیں دینے والے کو کہا گیا کہ تین طلاقیں سے تو تیری عورت تجھ پر حرام ہو گئی اور بقیہ تیری گردن پر بوجھ  
ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بالاتفاق ایسا فیصلہ کسی اصل پر ہی تھا اور اصل یہی واقعہ بن سکتا ہے کہ آپ نے اس کی تین طلاقیں کو تین  
ہی شمار فرما کر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا بلکہ اس کی تنقید کا صراحتاً ذکر بھی روایات میں موجود ہے

عن ابن شہاب زہری عن سہل بن سعد فی  
ہذا الخبر قال طلقها ثلث تطلیقات عند رسول اللہ  
ﷺ فانفذہ۔

(ابوداؤد شریف ج ۶ ص ۳۰۶ باب اللعان)

ابن شہاب زہری جناب سہل بن سعد سے اس خبر کے بارے  
میں بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے حضور ﷺ کی موجودگی  
میں تین طلاقیں دیں تو آپ نے انہیں نافذ فرما دیا۔ (یہ شخص  
حضرت عویم رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے اپنی بیوی سے لعان  
کرنے کے بعد وہیں حضور ﷺ کے سامنے تین طلاقیں دی  
تھیں)۔

اسی طرح جناب رفاعہ کا واقعہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے اس کی بیوی کو فرمایا کہ تو بغیر کسی اور مرد سے نکاح کے پہلے  
خاوند کے پاس نہیں جا سکتی۔ تو یہ امر بھی ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقیں تین ہی نافذ کی گئیں لہذا ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ کسی معتبر کتاب میں  
اس قسم کی روایت موجود نہیں یعنی کسی معتبر کتاب میں نہ کوئی حدیث صحیح اور نہ ہی کوئی اثر موجود ہے جو تین طلاقیں کو تین طلاقیں ہی  
ثابت کرتا ہو۔ یہ بھی درست نہ نکلا۔ علاوہ ازیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول مصنف عبدالرزاق میں یوں منقول ہے:

عبد الرزاق عن معمر عن الاعمش عن  
ابراہیم عن علقمة قال جاء رجل الی ابن مسعود  
قال انی طلقث امراتی تسعة وتسعين وانی سالت  
الخ۔ (جیسا کہ فصل دوم میں گزر چکا ہے)

(مصنف عبدالرزاق)

عبدالرزاق جناب معمر سے وہ اعمش سے وہ ابراہیم سے اور  
وہ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص  
حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ  
میں نے اپنی بیوی کو تینانوے (۹۹) طلاقیں دے دی ہیں اور میں  
دریافت کرنا چاہتا ہوں (آپ نے فرمایا کہ تین طلاقیں سے وہ تجھ  
سے جدا ہو گئی اور بقیہ تجھ پر بوجھ اور ظلم ہیں)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر کے حاشیہ ۴ پر یہ لکھا ہوا ہے قال ابن حزم فی غایۃ المصححۃ (المجلد ۱۰ ص ۱۷۲) ابن حزم نے کہا کہ یہ اثر انتہائی صحیح ہے۔ اسی طرح فضل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک صحیح اثر بھی گزر چکا ہے جس کے الفاظ یہ تھے ”من طلق امرأته ثلاث تطلیقات طلقت وعصى جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں وہ ہو گئیں اور ایسا کرنے والا نافرمان ہوا“ (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۵) اس اثر کے حاشیہ پر یہ عبارت درج ہے ”صحیحہ ابن حزم ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہے“ نیز ”مجمع الزوائد“ ج ۳ ص ۳۳۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے بارے میں تحریر ہے ”رواہ الطبرانی ورجاله رجال الصصح اے امام طبرانی سے ذکر کیا ہے اور اس کے تمام راوی صحیح ہیں“۔ اب امام تیمیہ اور اس کے حاشیہ برداروں سے پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا طبرانی اور مجمع الزوائد کتب معتبرہ نہیں ہیں۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے جب تمام راوی ثقہ ہیں تو پھر کس منہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح روایت کسی معتبر کتاب میں مذکور نہیں؟ مصنف عبدالرزاق، بیہقی شریف، مصنف ابن ابی شیبہ کیا کتب معتبرہ میں شمار نہیں؟ لیجئے۔ ایک صحیح اثر ہم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”کتاب الآثار“ سے پیش کر دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

محمّد قال أخبرنا أبو حنیفة عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی حنین عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اتاہ رجل فقال انی طلقت امرأتی ثلاثا قال یذهب احدکم فینسلطخ بالنتن ثم یاتی اذہب فقد عصیت ربک وقد حرمت علیک امراتک لا تحل لک حتی تنکح زوجا غیرک قال محمد وہ ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ وهو قول العامة لاختلاف فیہ۔

(کتاب الآثار ص ۱۰۵ اب من طلق ثلاثا او واحدة مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ہر ذی عقل جانتا ہے کہ کسی روایت کی صحت و عدم صحت کا دار و مدار اس کے راویان پر ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جن راوی حضرات سے یہ روایت ذکر کی ہے۔ ان میں ان کے استاد و شیخ جناب امام عظیم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پہلے راوی ہیں۔ ان کے علاوہ تین اور حضرات اس کے راوی ہیں۔ ہم ان چاروں کی عدالت و ثقاہت اور روایت میں علو مرتبت کتب معتبرہ سے نقل کرتے ہیں۔ پھر انشاء اللہ بغیر گفتگو ہوگی۔

راوی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ

آپ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ سیدنا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی آپ نے متعدد مرتبہ زیارت کی۔ آپ نے اپنے دور کے جلیل القدر حفاظ حدیث سے روایت حدیث کی اور احادیث کی سماعت اور ان کی روایت کی۔ ان میں سے چند حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ عطاء، نافع، عبدالرحمن، ہریر، العارض، عدی ابن ثابت، سلمہ بن کہیل، ابو جعفر، محمد بن علی، عمرو بن دینار اور ابواسحاق رضی



انہی کی زبان سے روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ "افقہ الناس" ہیں۔ امام شافعی نے تمام فقہاء کرام کو امام ابو حنیفہ کی اولاد فرمایا ہے کیونکہ امام شافعی خود بھی بواسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل، حضرت امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ اس لئے آپ دو واسطوں سے امام اعظم کے شاگرد ہوئے۔ اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بالکل درست ہے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے اصول و قواعد سے ائمہ مجتہدین نے استفادہ کیا۔ یحییٰ بن معین ایسے مشہور نقاد نے کچھ لوگوں کے اس وہم کو بالکل دور کر دیا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فن حدیث میں ضعیف اور کمزور ہیں۔ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی روایت بیان کرنے میں کسی قسم کا کوئی خوف نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ان پر کوئی تہمت نہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت میں سقم آئے۔ راقم نے امام صاحب کے مقام و مرتبہ کے بارے میں تفصیل "فقہ جعفریہ" ج ۴ میں ذکر کی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

### راوی عبد اللہ بن عبد الرحمن کے حالات

امام احمد، امام نسائی اور ابوزرعہ نے فرمایا کہ عبد اللہ بن عبد الرحمن ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ لوگوں میں کیا۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ شخص ثقہ اور قلیل الحدیث تھا۔ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عیسیٰ نے اس کو ثقہ کہا۔ ابن عبد البر نے کہا کہ وہ تمام لوگوں کے نزدیک بالافاق ثقہ ہیں۔ (تہذیب الجہد ج ۵ ص ۲۹۳ حرف عین، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

### راوی عمرو ابن دینار

امام شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے عمرو بن دینار سے حدیث میں زیادہ مضبوط کسی اور کو نہیں دیکھا۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ وہ ہر وقت مسجد میں مقیم رہتے تھے۔ ابن مہدی بیان کرتے ہیں کہ مجھے امام شعبہ نے بتایا کہ میں نے عمرو بن دینار کی مثل کسی کو نہیں دیکھا۔ یحییٰ قحطان اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ عمرو بن دینار یہ نسبت قنادہ زیادہ مضبوط ہیں۔ عبد اللہ بن ابی یحییٰ نے کہا میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ کسی کو ہرگز نہ پایا۔ جناب عطاء، مجاہد اور طاؤس ان کی فتاہت کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ ابن عیینہ نے ایک اور جگہ فرمایا کہ یہ ثقہ، ثقہ، ثقہ ہیں۔ مزید فرمایا کہ ان کا معمول یہ تھا کہ اپنی رات کو تین حصوں میں تقسیم فرماتے۔ ایک حصہ میں آرام فرماتے، دوسرے حصہ میں حدیث پڑھتے اور تیسرے حصہ میں نماز اور عبادت الہی بجالاتے۔ ابن عیینہ سے نعیم بن حماد روایت کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے نزدیک عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ و عالم اور حافظ اور کوئی نہ تھا اور نہ ہی کوئی دوسرا ہمیں ان سا نظر آیا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۱۳)

### راوی عطاء ابن ابی یسار

امام ذہبی نے انہیں بھی حفاظ حدیث کے زمرہ میں شمار کیا ہے اور امام ذہبی نے ان کے نام کے ساتھ خاص طور پر "الامام الزبانی" کے تعریفی الفاظ ذکر فرمائے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ جناب عطاء ابن ابی یسار رحمۃ اللہ علیہ امام ذہبی کے نزدیک حافظ الحدیث اور امام وقت تھے۔ حضرت عطاء نے جلیل القدر صحابہ کرام سے روایت کی ہے جن میں حضرت ابوالیوب انصاری، سیدہ عائشہ صدیقہ، اسامہ بن زید اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ پھر جن حضرات نے ان سے آگے روایت کی ہے ان میں اپنے دور کی مسلمہ شخصیات میں سے چند یہ ہیں: زید بن اسلم، عمرو ابن دینار، صفوان بن سلیم، بلال بن ابی میمونہ، شرحبیل بن ابی شملہ، رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ امام ذہبی مزید فرماتے ہیں: نہایت ثقہ، جلیل القدر اور علامہ یگانہ تھے۔ ایک سو تین ہجری میں انتقال فرمایا۔

قارئین کرام! ہم نے مذکورہ اثر کے چار راوی حضرات کی علوم و تربیت اور ان کی ثقافت و فقہات بیان کی ہے۔ ان حضرات کا سلسلہ روایت حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما تک پہنچتا ہے۔ ان کے بارے میں صفائی پیش کرنا سورج کو چراغ دکھانے کے

متراشف ہے اور "اصحابی کمالہجوم" کی روشنی میں ان کے اوصاف واضح ہیں تو معلوم ہوا کہ اثر مذکور کی صحت میں کسی قسم کا کوئی رخنہ اور قسم نہیں ہے جبکہ ہم نے تین طلاقیں کے بیک وقت دینے سے تین ہی واقع ہو جانے پر احادیث اور آثار مذکور کر دیے ہیں تو آپ کو ابن تیمیہ کے اس دعویٰ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہوگی کہ "کسی معتبر کتاب میں اس قسم کی کوئی صحیح روایت نہیں ہے"۔ ابن تیمیہ کو اس سلسلہ میں ملنے والی تمام احادیث کو بیک قلم ضعیف بلکہ موضوع کہہ دینا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے اور حقائق سے روگردانی واضح کرتا ہے۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں نو (۹) احادیث صحیحہ اور آثار صحیحہ سے یہ بات ثابت کر دکھائی ہے کہ حضور ﷺ نے بیک وقت تین طلاقیں کو تین ہی شمار فرمایا اور اس طریقہ سے طلاق دینے کو ناجائز فرمایا بلکہ آپ ایسا کرنے والے پر سخت پاراش بھی ہوئے تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہے لیکن وہ نافذ ہو جائیں گی اور تین طلاق کے نفاذ کی وجہ سے عورت مغفلہ ہو جائے گی اور مجروح حال اب پہلے خاوند کے ساتھ اس کا یہ حیثیت بیوی زندگی گزارنے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا۔

### امردوم اور اس کے جوابات

یاد رہی کہ لے امر دوم کو اجملی طور پر ہم پھر لکھ دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ جناب طاؤس نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور ﷺ کے دور اقدس، ابوبکر صدیق کے پورے دور خلافت اور عمر بن خطاب کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے غیر محتاط رویے کے پیش نظر تین طلاقیں کو تین ہی قرار دیا ہے۔

ابن تیمیہ اس روایت کو نقل کر کے کہنا یہ چاہتا ہے کہ تین طلاقیں کو تین ہی شمار کرنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے تھی۔ ورنہ اصل مسئلہ یہی ہے کہ تین طلاقیں صرف ایک رجعی طلاق بنتی ہیں۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے چونکہ حضور ﷺ کے قول فعل اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خلاف ہے اس لئے یہ قابل عمل نہیں۔

جواب اول: ابن تیمیہ کے کلام کا نتیجہ بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو قبول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے معمول کے خلاف ہے لیکن حقیقت میں اس منطق کا نتیجہ بڑا بھیا تک نکلتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب اپنی خلافت کے تیسرے سال تین طلاقیں کو تین ہی نافذ کر دیے کا اعلان فرمایا تو اس وقت دو چار نہیں ہزاروں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بلیہ حیات تھے اور وہ سب رسول کریم ﷺ کے زمانہ اور حضرت ابوبکر کے دور خلافت اور اس کے واقعات سے جہاں آشنا تھے وہاں وہ شرعی اور دینی امور میں مدافعت کے لئے ہرگز تیار نہ تھے تو جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں کے تین ہی ہونے کا حکم دیا تو ہزاروں کی تعداد میں موجود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایک نے بھی اسے رد نہ کیا اور اسے خلاف سنت نبوی اور مخالف طریقہ صدیق نہ کہا بلکہ سب نے بالافتاق اسے تسلیم کیا۔ گویا تین طلاقیں کے تین ہی ہونے پر موجود صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اب اس اتفاق و اجماع کو دیکھا جائے تو بیک جنبش قلم اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کہہ کر تسلیم نہ کرنے کے مفاسد کھل کر سامنے آئیں گے اور سوال پیدا ہوگا کہ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بات کے بارے میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت اور خلافت فاروقی کے ابتدائی دو سالوں تک تو ان کی بات قابل تسلیم تھی لیکن انہی حضرات کی خلافت فاروقی کے دو سال بعد والی بات قابل قبول نہیں۔ تو پوچھا جاسکتا ہے کہ یہ تقیم کس نے کی ہے؟

علاوہ ازیں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی جب ہم دیکھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "میری امت مگر ابی پر جمع نہیں ہو سکتی"۔ آپ کا یہ ارشاد جب عام امت مسلمہ کے بارے میں ہے تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اتفاق و اجماع کو گرامی پر اکٹھا



ہونا، جانا انتہائی دیدہ دلیری ہے اور اس قسم کی دیدہ دلیری ”ابن تیمیہ اور اس کے ہم مشربوں“ سے ہی وقوع پذیر ہو سکتی ہے اس لئے اس جرأت کے بجائے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعلان پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع درست ہے اور قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ اسے ہم یوں بیان کریں گے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے بہت سے حضرات تین طلاقیں سے واقع ہونے والی حرمت کو پہلے ہی سے جانتے تھے لیکن کچھ دوسرے حضرات سے یہ بات مخفی رہی اور جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں سے عورت کے حرام ہونے کا اعلان فرمایا تو پہلے سے حرمت کو جاننے والے اس لئے خاموش رہے کہ آپ کا اعلان صحیح ہے اور ضرورت اعلان کی اس لئے پڑی تاکہ جن حضرات کو اس کی حرمت کا علم نہ تھا وہ بھی اس کو جان لیں۔ اس کی تائید صاحب فتح الباری کے الفاظ میں پڑھے:

فنقل البیہقی عن الشافعی انه قال يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا نسخ ذلك قال البيهقي ويقويه ما اخرجه ابو داود من طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال كان الرجل اذا طلق امراته فهو احق برجعته وان طلقها فلا تا فسخ ذلك.

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۹۸ باب من جوز الطلاق اثلا عشر مطبوعہ مصر)

امام شافعی رضی اللہ عنہ سے جناب امام بیہقی نے نقل فرمایا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو کسی طریقہ سے یہ علم ہو گیا ہو کہ تین طلاقیں کا ایک طلاق رجعی واقع ہونا پہلے تھا، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس شبہ کو تقویت اس روایت سے ملتی ہے، جسے امام ابو داؤد نے یزید نحوی کے طریقہ سے بیان کیا۔ وہ جناب عکرمہ سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو صراحۃً طلاق دے دے تو اسے رجوع کا پورا پورا حق ہے۔ اگرچہ اس نے تین طلاقیں ہی دے دی ہوں۔ یہ بات یونہی تھی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ابتدائی دور میں ایک ہی شمار ہوتی تھیں لیکن بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا اور تین طلاقیں کو تین ہی شمار کیا گیا۔ اگر یوں نہ ہوتا تو یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ فتویٰ ہرگز نہ دیا کرتے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں بلکہ وہ ان کی ایک طلاق رجعی ہونے کا ہی فتویٰ دیا کرتے۔

جواب دوم: جب کوئی راوی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہو بلکہ عمل بھی کرتا ہو تو یہ بات ان صورتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو اس راوی کو اپنی روایت کی صحت پر یقین و اطمینان نہ ہوگا یا پھر اس کی شیعہ کو وہ جانتا ہوگا۔ صاحب نمبر اس نے اس بارے میں لکھا ہے:

من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذالك طعنافي حديثه او دليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد في صحته كان على الراوى.

(نمبر اس بر شرح عقائد ص ۲۳ مطبوعہ ملک دین محمد لاہور)

حدیث پاک کے حالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ راوی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہو۔ جب وہ ایسا کرتا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث میں اس کے نزدیک طعن ہوگا یا اس کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوگی یا وہ حدیث اپنے ظاہر معنی میں نہیں لی گئی۔ (بلکہ کسی اور طرف اس کا رخ ہے) یہ اس لئے ہم نے کہا کہ کسی روایت کی صحت کا دار و مدار اس کے راوی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔

اس امر کی تخریج امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:

وخطب عمر رضی اللہ عنہ بذالک الناس جميعا وفيهم اصحاب رسول الله ﷺ رضی اللہ عنہم الذین قد علموا ماتقدم من ذالک فی ذالک فی زمن رسول الله ﷺ فلم ينكره عليه منهم منكر ولم يدفعه دافع فكان ذالک اكبر الحجة فی نسخ ماتقدم من ذالک لانه لما كان فعل اصحاب رسول الله ﷺ جميعا فعلا يجب به الحجة كان كذالک ايضا اجماعهم علی القول اجماعا يجب به الحجة.

(غریب شریف ج ۳ ص ۵۶ باب الرجل يطلق امرأته طلاقا)

مطبوعہ بیروت

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں عام لوگوں سے خطاب فرمایا جن میں حضور ﷺ کے صحابہ بھی موجود تھے کہ جنہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں سب کچھ جان رکھا تھا جو اس سے قبل حضور ﷺ کے دور اقدس میں ہوتا رہا تو ان موجود حضرات میں سے کسی ایک نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر انکار نہیں کیا اور نہ ہی اس کے خلاف کوئی واقعہ پیش کیا تو ان تمام کا یہ انداز ایک بہت بڑی جہت اور دلیل ہے کہ جو کچھ پہلے ہوتا رہا وہ منسوخ ہو چکا تھا۔ (یعنی تین طلاقیں کو ایک رجعی طلاق قرار دیا جانا منسوخ ہو چکا تھا) کیونکہ جب حضور ﷺ کے اصحاب کا اجتماعی اور متفقہ طور پر کوئی کام کرنا ایک درجہ رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ جہت پکڑنا واجب ہو جاتا ہے تو پھر اسی طرح ان تمام حضرات کا کسی قول پر اتفاق واجب کر لینا بھی وجوب جہت کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت ”صحیح مسلم“ اور ”مسند امام احمد بن حنبل“ میں موجود ہے وہ منسوخ ہو چکی تھی کیونکہ ایک تو خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ اس کے خلاف دوسرا صحابہ کرام کا فتویٰ اجماع اس کے خلاف ہے اور حضرات صحابہ کرام کا یہ اجماع تسلیم کرنا اور جہت کے قابل ہونا واجب و مسلم ہے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ ان حضرات کا اجماع ”اجماع علی الباطل“ ہے جو کہ عقلاً و تفہماً باطل ہے۔

جواب سوم: حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مذکورہ مسئلہ میں روایت کرنے میں آپ کے بہت سے شاگرد حضرات ہیں جن میں سے ایک جناب طاؤس بھی ہیں لیکن جناب طاؤس جہاں ہی وہ راوی ہیں جو تین طلاقیں کا ایک ہونا بیان کرتے ہیں ورنہ ان کے دوسرے ساتھی یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرنے والے ان کے خلاف ہیں۔ وہ تین طلاقیں کا تین ہونا ہی روایت کرتے ہیں لہذا جناب طاؤس کی روایت کو ترجیح نہ دی گئی۔ امام بیہقی نے اس امر کو یوں بیان فرمایا:

عن محمد بن ایاس بن البکیر انه قال طلق رجل امراته فلا تاقبل ان يدخل بها ثم بداله ان ينكحها فجاء يستفتي فذهبت معة اسئل له فسال اباهرسيرة وعبد الله بن عباس عن ذالک فقال له لا نرى ان تنكحها حتى تزوج زوجها غيرك قال فانما كان طلق اياها واحدة فقال ابن عباس انك ارسلت من يدك ما كان لك من فضل فلهذه رواية سعيد بن جبیر وعطاء بن ابی رباح ومجاهد وعكرمة وعمر بن دينار ومالك ابن الحارث

محمد بن ایاس بن بکیر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو نکاح کے بعد طلاق کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر اس نے چاہا کہ اس سے نکاح کرے۔ وہ فتویٰ پوچھنے آیا تو میں اس کے ساتھ اس کے سوال کے سلسلہ میں چل پڑا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے یہ مسئلہ پوچھا۔ دونوں نے اسے کہا کہ ہمارا فتویٰ یہ ہے کہ تو اب عورت سے نکاح نہیں کر سکتا جب تک وہ حیرے سواسکی اور سے شادی نہ کرے۔ (پھر وہ طلاق دے اور عدت گزر جائے) راوی بیان کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ہی مرتبہ دی تھیں۔

ومحمد بن ایاس بن البکیر ورویناه عن معاویة بن ابی عیاش الانصاری کلهم عن ابن عباس انه اجاز الطلاق الثلاث وامضاهن.

(تہذیبی شریف ج ۷ ص ۳۲۸ کتاب الطلاق مطبوعہ حیدر آباد دکن)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جو تجھے اختیار دیا تھا وہ تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔ یہی روایت سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، عکرمہ، عمر وابن دینار، مالک ابن الحارث اور محمد بن ایاس بن بکیر نے بھی بیان کی ہے اور ہم نے معاویہ بن ابی عیاش انصاری سے ایک روایت حضرت ابن عباس سے ذکر کی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تین طلاقیں کے لاگو ہونے کا فتویٰ دیا اور ان کو نافذ کر دیا۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں کہ ”جناب طاؤس والی روایت سن جملہ ان روایات میں سے ہے جس میں امام بخاری اور مسلم کا اختلاف ہے۔ وہ اس طرح کہ امام مسلم نے اسے ذکر فرمایا لیکن امام بخاری نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔ امام بخاری نے اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟ اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایات کو دیکھا گیا تو آپ کے تمام شاگردوں میں سے صرف ایک جناب طاؤس ہی ایسے نظر آتے ہیں جو تین طلاقیں کے ایک ہی ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ بقیہ تمام حضرات تین طلاقیں کے تین ہی ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ اس بنا پر امام بخاری نے اس تہار روایت کو ترک کر دیا۔“

(تہذیبی ج ۷ ص ۳۳۷)

علامہ ابن ترکانی علی محمد اپنی مشہور تصنیف ”جوہر النقی“ میں روایات طاؤس کے ناقابل عمل ہونے کی بات اپنے انداز میں تحریر کرتے ہیں۔ ان کی دلیل خود ان کی اپنی زبانی ملاحظہ فرمائیے:

ان قول طاؤس ان ابا الصہباء ذلیل علی ان ابا الصہباء لہ مدخل فی رواية هذا الحديث عند البيهقي وابو الصہباء من روى عنهم مسلم دون البخاری وتكلموا فيه قال الذهبي في الكاشف قال النسائي ضعيف فعلى هذا يحتمل ان البخاری ترك هذا الحديث لاجل ابي الصہباء وذكر صاحب الاستذكار ان هذه الرواية وهم وغلط لم يعرج عليها احد من العلماء وقد قيل ابو الصہباء لا يعرف في موالی ابن عباس وطاؤس يقول ان ابا الصہباء مولاہ سالہ عن ذالک ولا يصح ذالک عن ابن عباس لرواية الثقات عنه خلافة ولو صح عنه ما كان قوله حجة على من هو من الصحابة اجل واعلم منه وهم عمرو عثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وغيرهم.

(جوہر النقی برحاۃ بیہقی ج ۷ ص ۳۳۷-۳۳۸ باب من جعل)

امام بیہقی کے نزدیک جناب طاؤس کا روایت کرتے وقت ”ان ابا الصہباء“ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابو الصہباء کا اچھا خاصا اس روایت میں دخل ہے اور ابو الصہباء وہ راوی ہے کہ جس سے امام مسلم نے تو روایت ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے اس کی کوئی روایت ذکر نہ فرمائی۔ علماء نے اس پر جرح بھی کی ہے۔ امام ذہبی نے کاشف میں کہا کہ امام نسائی اسے ضعیف کہتے ہیں تو اس جرح کے پیش نظر یہ احتمال موجود ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صرف ابو الصہباء کی وجہ سے ترک کیا ہے اور صاحب استذکار نے ذکر کیا ہے کہ ابو الصہباء والی مذکورہ روایت وہم اور غلط ہے۔ اس پر کسی عالم نے دھیان نہیں دیا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو الصہباء کا حضرت ابن عباس کے موالی میں سے ہونا غیر معروف ہے اور طاؤس کا کہنا ہے کہ ابو الصہباء ان کا موالی ہے اور اس نے ان سے پوچھا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کرنا صحیح نہیں کیونکہ ثقہ راویوں نے ان سے ہی ان کے خلاف روایت کی ہے اور اگر ابو الصہباء کی روایت کو تسلیم بھی کر لیا

الثالث: احدى مطبوعه حيدرآباد (کن)

جائے تو بھی ان کا قول ان صحابہ کرام کے قول پر جوت نہ بنے گا، جو علم و فضل میں اس سے کہیں آگے ہیں۔ ان میں سے حضرت عمر بن خطابؓ حضرت عثمانؓ، حضرت علی المرتضیٰؓ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بھی ہیں۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایو طائوس کی روایت سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں کیونکہ ایک راوی مجروح ہے لہذا قابل حجت نہیں۔

جواب چہارم:

وفي الجملة فالذي وقع في هذه المسئلة نظير ما وقع في مسئلة المتعة سواء اعني قول جابر انها كانت تفعل في عهد النبي ﷺ واني بكر وخلافة عمر قال ثم نهانا عمر عنها فانتهينا فالراجع في الموضوعين تحريم المتعة وابقاع الثلاث الاجماع الذي انعقد في عهد عمر على ذلك ولا يحفظ ان احدا في عهد عمر خالفه في واحدة منها وقد دل اجماعهم على وجود ناسخ وان كان خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر.

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۹۹ باب من جوز الطلاق الثالث مطبوع مصر)

مختصر یہ کہ تین طلاقیں کے مسئلہ میں جو روایتیں ملتی ہیں۔ یہ مسئلہ بالکل متعہ سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں کی صورت حال برابر ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ متعہ حضور ﷺ کے دور اور ابوبکر صدیق کے زمانہ خلافت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی ایام میں جائز رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع فرمادیا تو ہم رک گئے لہذا ان دونوں مسئلہ جات میں ترجیح اسی کو ہے کہ متعہ حرام ہے اور تین طلاقیں بیک وقت دینے کی صورت میں تین ہی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں باتوں پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اجماع منعقد ہو چکا ہے اور ایسا کوئی ایک شخص بھی نہیں ملتا جس نے ان دونوں کی مخالفت کی ہو۔ ان حضرات کے اجماع نے اس پر دلائل کر دی کہ ان دونوں کا تعلق موجود تھا۔ اگرچہ بعض حضرات سے وہ پوشیدہ تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ان کو بھی اس کا علم ہو گیا۔

تاریخ کرام! صاحب فتح الباری نے تین طلاقیں کے انعقاد کو اسی طرح کے ایک مسئلہ کی نظیر سے سمجھایا ہے یعنی جس طرح جناب طائوس کی روایت طلاق خلافت کے بارے میں ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت متعہ کے متعلق ہے۔ دونوں فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب کے ابتدائی دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں کا معاملہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اتفاق سے حل فرمادیا چونکہ ان دونوں مسئلہ جات کی تشبیح کا بعض کو تو علم تھا لیکن بعض سے مخفی تھا اس لئے آپ نے سب پر آشکارا فرمادیا تو جس طرح متعہ کی حرمت متفق علیہ ہے، اسی طرح بیک وقت تین طلاقیں تین ہی واقع ہونے بھی تمام صحابہ کرام نے اتفاق فرمایا اور ان کا اتفاق اس امر کی دلیل ہے کہ یہ حکم متعہ کی طرح لازمی اور یقینی ہے۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ محض اپنی رائے سے ایک حکم شرعی کو تبدیل کر دیں کیونکہ یہ عقلاً و نقلاً ناممکن ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

## امروم کے جوابات

امروم یہ تھا کہ بروایت امام احمد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں، پچھتاتے پر حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا، آپ نے اسے رجوع کا اختیار دیا اور فرمایا: یہ ایک طلاق ہے تو رکانہ نے رجوع کر لیا لہذا معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دینا اس سے صرف ایک ہی رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس روایت کے محدثین کرام نے مختلف جوابات ذکر فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

جواب اول: روایت مذکورہ کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں اور آپ کا اپنا ذاتی فتویٰ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو تین ہی واقع ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی ذکر گزر چکا ہے لہذا جب روایت مذکورہ کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہو تو وہ روایت قابل حجت نہیں رہتی۔

جواب دوم: امام احمد کی مذکورہ روایت پر جرح بھی کی گئی ہے اور اس کا متن بھی محدثین کے نزدیک مضطرب ہے۔ حضرت رکانہ کے تین طلاقیں دینے پر امام احمد نے اپنی مسند میں صراحت فرمائی جبکہ ”ابوداؤد“، ”ترمذی“ اور ”ابن ماجہ“ میں انہی کے متعلق تین طلاقیں کی بجائے ”بنت“ طلاق کا لفظ موجود ہے ساتھ ہی یہ بھی آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان سے ”بنت“ کے متعلق دریافت فرمایا کہ تمہارے نزدیک اس سے کیا مراد ہے؟ رکانہ نے عرض کیا ایک طلاق، حضور ﷺ نے اس پر ارشاد فرمایا: کہ کیا تو قسمیہ کہتا ہے کہ میری مراد ایک ہی طلاق ہے؟ رکانہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری مراد اس سے ایک ہی طلاق ہے لہذا جب ”بنت“ سے مراد ایک طلاق لی جائے تو رجوع کا مسئلہ سمجھ میں آتا ہے۔

نوٹ: لفظ ”بنت“ سے ایک طلاق کون سی ہوتی ہے؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک بانہ ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں کے اقوال کے پیش نظر رجوع بھی دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ بغیر نئے نکاح پر بڑھے کسی طرح رجوع کر لیا جائے جیسا کہ طلاق رجعی میں ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے یا تجدید نکاح کے ذریعہ (حلالہ کے بغیر) رجوع کیا جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ بہر حال لفظ ”بنت“ سے طلاق ایک ہی ہوئی۔ اس لئے حضرت رکانہ کے مسئلہ سے تین طلاقیں دینا اور پھر ان کو ایک رجعی بنانا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ متن میں اضطراب بہر حال موجود ہے۔ امام احمد نے تین طلاقیں دینے کی روایت کی اور ابوداؤد وغیرہ نے ”بنت“ لفظ کے ساتھ طلاق دینے کو ذکر کیا۔ علاوہ ازیں لفظ ”بنت“ کے ساتھ طلاق دینے کی اسناد امام ابوداؤد کے نزدیک متن مختلف ہیں اور ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

عن عبد الله ابن علي بن يزيد بن ركانة عن  
ابيه عن جده انه طلق امراته البتة فاتي رسول الله  
ﷺ فقال ما اردت قال واحدة قال الله قال الله  
قال هو علي ما اردت.

عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں (رکانہ) نے اپنی بیوی کو ”طلاق بنت“ دے دی پھر حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہو کر واقعہ عرض کیا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے (لفظ بنت سے) کیا مراد لی ہے؟ عرض کی ایک طلاق، آپ نے فرمایا: قسمیہ کہتے ہو؟ کہنے لگا جی قسمیہ عرض کرتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا: وہ ویسی ہی واقع ہوئی جس کا تو نے ارادہ کیا۔

(ابوداؤد ج ۳ ص ۳۰۰ کتاب الطلاق باب فی البتہ مطبوعہ سعید ایڈ  
سکینی کراچی)

حدثنا هناد اخبرنا قبيصة عن جرير بن حازم  
عن الزبير بن سعد عن عبد الله بن يزيد بن ركانة  
همس بناد نے جناب قبیصہ سے خبر دی وہ جریر بن حازم سے اور وہ زبیر بن سعد سے بیان کرتے ہیں اور وہ عبد اللہ بن یزید بن

عن ابیہ عن جدہ قال اقیب النبی ﷺ فقلت یا رسول اللہ ﷺ انی طلقت امرأتی البتہ قال فما اردت بها قلت واحدة قال واللہ قلت واللہ قال فہو ما اردت۔

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۴۰ باب ما جاء فی الرجل طلق امرأته طلاقاً واحداً من کئی کراچی)

تارمین کرام اردایت بالا سے جہاں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی مراد کی تصریح ملتی ہے وہیں یہ بات بھی نظر آتی ہے کہ ایک مجلس میں ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کی گنجائش ہے۔ اگر تین طلاقیں کی گنجائش نہ ہوتی اور اس کا جواز نہ ہوتا تو حضور ﷺ جناب رکانہ رضی اللہ عنہ سے استفسار نہ فرماتے کہ ”لفظ بتہ“ سے تیری کیا مراد ہے؟ یعنی تو نے اس سے ایک دوا تین طلاقیں کیا مراد لیا ہے؟ جس کے جواب میں انہوں نے عرض کیا کہ میری مراد ایک طلاق ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ان سے قسم لی جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہے اور اس کی گنجائش ہے اگر ایسا جائز نہ ہوتا تو آپ قسم نہ لیتے بلکہ صاف صاف فرما دیجئے کہ ایک طلاق ہوئی ہے۔ رسول کریم ﷺ کا حضرت رکانہ سے ”بتہ“ سے مراد دریافت فرمانا اور اس پر قسم لینا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ لفظ واحد سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہیں اور یہ تینوں مؤثر بھی ہو جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایک لفظ سے تین طلاقیں دینے والے کی خوب سرزنش فرماتے اور اس کی تینوں طلاقیں کو نافذ فرمادیتے۔ مسئلہ زیر بحث میں ”مسند امام احمد بن حنبل“ میں مذکور روایت سے تین طلاقیں کو ایک ثابت کیا گیا اور جوع کی گنجائش دی گئی۔ ابن تیمیہ نے اس روایت کو ”ابوداؤد“، ”ترمذی“ اور ”ابن ماجہ“ کی بتدوالی روایت پر ترجیح دی ہے حالانکہ ابن تیمیہ کا ایسے کرنا درست نہیں۔ اس کی تردید خود امام ابوداؤد نے بھی واضح الفاظ میں کی ہے کیونکہ ”مسند امام احمد“ والی روایت کا ایک راوی ابن جریج ہے۔

امام ابوداؤد کے الفاظ جیش خدمت ہیں:

قال ابو داود هذا اصح من حديث ابن جريح ان ركانة طلق امراته ثلاثاً لانهم اهل بيته وهم اعلم به وحديث ابن جريح رواه عن بعض بني ابي رافع عن عكرمة عن ابن عباس۔

(ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۱۴۰ کتاب الطلاق الحدیث مطبوعہ سعید ایڈ کئی کراچی)

## اعتراض

ابن تیمیہ نے اپنے ”قادی“ ج ۳ ص ۵۱ پر امام ابوداؤد اور امام ترمذی کی روایت پر ایک اعتراض کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس روایت میں کچھ راوی ایسے ہیں جن کا ثقہ ہوتا معلوم نہیں۔ لہذا وہ مجہول ہوئے اور مجہول راویوں کی روایت قابل ترجیح نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں کتب حدیث کی روایت ”مسند امام احمد بن حنبل“ کی روایت کے مقابلہ میں راجح نہیں ہو سکتی۔

جواب: ابن تیمیہ نے مذکورہ دونوں کتب حدیث کے جن راویوں کی ثقاہت کے نامعلوم ہونے کا ذکر کیا اس کے لئے کوئی حوالہ کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ اس لئے یہ ابن تیمیہ کا الزام محض الزام ہے۔ ابن تیمیہ نے اس مقام پر امام بخاری کا نام ذکر کیا کہ انہوں نے اس

روایت کو ضعیف اور اس کے راویوں کا ضعف بیان کیا ہے۔ اس کے برعکس ہم نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی کتاب "اللسان فی البحر" (ج ۳ ص ۱۱۳ مطبوعہ مصر) میں یہ لکھا دیکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "مسند امام احمد بن حنبل" کی روایت کو مضطرب اور معلل کہا ہے اور علامہ ابن عبد البر نے "تہذیب" میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور ابن جوزی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ اس کا ایک راوی ابن اسحاق تخت مجروح ہے اور دوسرا راوی داؤد اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ امام ابن حبان کا کہنا ہے کہ ابن اسحاق کی روایت سے احتساب واجب ہے۔ اس کے علاوہ علامہ ابوبکر بھصا ص رازی نے اسی "مسند امام احمد بن حنبل" والی روایت کے بارے میں "احکام القرآن" ص ۳۸۸ پر لکھا ہے۔ "وقد قیل ان ہذین الخبیرین ہنکرا ان کہا گیا ہے کہ یہ دونوں خبریں (حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق کے دور خلافت اور عمر بن خطاب کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں کا ایک ہونا اور جناب رکانہ کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں بیک وقت دینا) منکر ہیں"۔ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ "فتح القدیر" میں لکھتے ہیں کہ رکانہ کی تین طلاقیں والی حدیث منکر ہے اور صحیح وہ ہے جسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۳۱ مطبوعہ نوریہ رضویہ سکر)

قارئین کرام! ابن تیمیہ نے جو مسند امام احمد بن حنبل کی روایت سے یہ ثابت کیا ہے کہ "تین طلاقیں دی جائیں تو ان سے ایک ہی واقعہ ہوتی ہے"۔ یہ درست نہیں کیونکہ روایت مذکورہ منکر ہے اور اس کے مقابلہ میں ابوداؤد اور ترمذی والی روایت زیادہ صحیح ہے جس میں تین طلاقیں کی بجائے "بیت" کا لفظ آیا ہے۔ رہا یہ معاملہ کہ ابن تیمیہ نے ابوداؤد اور ترمذی والی روایت کے رواقہ کو مجہول کہا۔ ہم اس کے متعلق امام ترمذی کی روایت میں موجود راوی حضرات کے متعلق اسماء الرجال کے حوالہ سے ثقہ یا غیر ثقہ ہونا بیان کر دیتے ہیں۔ روایت مذکورہ میں پانچ راوی ہیں۔ ہناد، قبیصہ، جریر بن حازم، زبیر بن سعید، عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ۔

### پہلے راوی ہناد کے حالات

ہناد کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کا واضح ثبوت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک، عبد السلام بن حرب، یزید بن عیاش، ابن عیینہ اور کعب وغیرہ اس پائے کے محدثین کرام جناب ہناد سے روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر نے لکھا کہ جناب ہناد سے امام بخاری، ابو حاتم، ابوزر، ابن ابی دنیا وغیرہ محدثین کرام نے روایت کی، پھر لکھا کہ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ہناد کو لازم پکڑو۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ بہت سچے ہیں۔ قبیصہ نے کہا کہ جناب کعب رحمۃ اللہ علیہ جس قدر جناب ہناد کی تعظیم کرتے تھے اتنی کسی دوسرے کی نہیں کرتے تھے۔ امام نسائی نے ان کو ثقہ بتایا اور امام ابن حبان نے بھی ان کو ثقہ رواقہ میں ذکر کیا ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۷۱ حرف ہاء مطبوعہ حیدر آباد دکن)

### دوسرے راوی قبیصہ کے حالات

قبیصہ کے ثقہ اور معتبر ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ یہ روایت کرتے ہیں جناب ثوری، شعبہ، وکیع، حماد بن سلمہ وغیرہ ایسے محدثین کرام سے جن کی ثقاہت و فتاہت مسلم ہے پھر ان سے آگے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابوبکر بن شیبہ، محمود بن غیلان، عثمان بن ابی شیبہ، محمد بن یونس نسائی، احمد بن حنبل اور ابوقدامہ سرخی وغیرہ ثقہ محدثین ہیں۔ ابن حجر نے ان کے متعلق لکھا کہ حافظ ابوزر سے جناب قبیصہ اور اویسیم کے بارے میں پوچھا گیا۔ انہوں نے فرمایا کہ دونوں میں سے جناب قبیصہ افضل ہیں۔ ابن ابی حاتم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے جب ان سے جناب قبیصہ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: وہ انتہائی سچے ہیں۔ اسحاق بن یسار کا کہنا ہے کہ میں نے شیوخ میں ان کا کوئی ہم سر نہیں پایا۔ امام نسائی کہتے ہیں کہ ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن ہمام نے ان کا شمار ثقہ راویوں میں کیا ہے اور امام نووی نے اس پر جزم کا اظہار فرمایا کہ جناب قبیصہ ثقہ، صدوق اور کثیر الحدیث راوی ہیں اور ان سے امام بخاری نے جو ایس روایات ذکر فرمائی ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۳۴۹ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

## تیسرے راوی جریر بن حازم کے حالات

جریر بن حازم سے بہت سے محدثین نے روایت کی ہے۔ جن میں اعش، ابن مبارک، وکیع، قطان اور ابن لبید ایسے بزرگ محدثین شامل ہیں۔ ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ جناب قرار بیان کرتے ہیں کہ مجھے شعبہ نے کہا کہ تم پر جریر بن حازم کی اتباع لازم ہے اور تمہیں اس کی گفتگو لازم کرنا پڑے گی چاہے۔ جریر کے صاحبزادے وہب سے جناب محمود بن غیلان بیان کرتے ہیں کہ جناب شعبہ میرے والد صاحب کے پاس آتے اور ان سے اعش کی حدیث کے بارے میں پوچھتے کہ جب میرے والد ان کو حدیث بیان کرتے تو شعبہ نے کہا، اللہ کی قسم! میں نے اعش سے اسی طرح سنا ہے۔ علی بن مہدی روایت کرتا ہے، ابن مہدی کہتا ہے کہ جریر بن حازم میرے نزدیک قرہ بن خالد محدث سے زیادہ مضبوط ہے اور موسیٰ کہتے ہیں کہ میں نے جناب حاد کو دیکھا کہ وہ جس قدر ابن حازم کی تعظیم کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے۔ عثمان داری نے ابن معین سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں۔ دوری کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا کہ ابن حازم اور ابوالاشبہ ان دونوں میں سے کس کی روایت بہتر ہے؟ انہوں نے کہا کہ جریر ابن حازم کی روایت احسن اور سند ہے۔ ابن ابی حنیئہ، ابن معین سے روایت کرتے ہیں کہ جریر راوی جناب ابن ابی ہلال سے زیادہ ثقہ ہے۔ عبد اللہ بن احمد نے کہا کہ میں نے ابن معین سے سنا۔ ان کے بارے میں سوال کیا گیا۔ انہوں نے فرمایا ان کی روایت میں کوئی خوف نہیں ہے اور یہی بات امام نسائی نے بھی کہی ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں کہ ابن حازم سچے اور نیک آدمی ہیں۔ امام شعبہ فرماتے ہیں کہ میں نے دو آدمیوں سے بڑھ کر کوئی حافظ اللہ ریث نہیں دیکھا۔ ان میں سے پہلا جریر بن حازم اور دوسرا ہشام الاستوائی ہے اور ساجی نے بھی انہیں سچا کہا۔ احمد بن صالح نے انہیں ثقہ قرار دیا اور بزار نے بھی اپنی سند میں ان کی ثقاہت بیان فرمائی۔ ابن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے ابن مہرہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میرے نزدیک قرہ بن خالد سے جریر بن حازم زیادہ ثقہ ہیں۔ (تہذیب الفقہ ص ۲۹-۳۰ حرف جم مطبوعہ حیدرآباد دکن)

## چوتھے راوی زبیر ابن سعید کے حالات

ان سے بڑے بڑے محدثین کرام نے روایت کی ہے۔ ان سے جریر بن حازم، ابن مبارک، سعید بن زکریا المدنی اور عبد اللہ بن حارث مخزومی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ دوری نے ابن معین سے نقل کیا ہے کہ ابن معین نے زبیر ابن سعید کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ معتبر ہیں اور ابن حبان نے ان کو ثقہ حضرات میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب الفقہ ص ۳۱۵ حرف زاء)

## پانچویں راوی عبد اللہ بن علی بن یزید کے حالات

یہ یزید کانہ کے پوتے ہیں اور یہی گھر کے راوی ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ میں شمار کیا ہے۔

(تہذیب الفقہ ص ۳۱۵ حرف زاء)

قارئین کرام! طلاق "بت" والی روایت کہ جس کو ابن تیمیہ نے باعتبار راویوں کے مجہول کہا تھا۔ اس کے پانچوں راوی ثقہ اور معتبر ہیں اور اس کی سند بھی نہایت مضبوط اور کامل ہے لہذا ان ثقہ راویوں پر عدم ثقات یا مجہول الحال ہونے کا الزام دھرتا عدل و انصاف اور صداقت سے بہت دور ہے۔ "ترغی و شریف" میں مذکورہ طلاق بت والی روایت کے راویوں کے ہم نے حالات بیان کئے۔ اسی روایت کی توثیق ہم "اعلاء السنن" کی عبادت ذیل میں درج کرتے ہیں:

ثم كيف يقال انهم مجهولون اذا كان الراوى هو الشافعي الامام الناقد البصير وهو اعرف باهل جيكه اس کی روایت کرنے والوں میں حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ



بیشہ من حازم وغیرہم ومع هذا فقد صرح الشافعی بان محمد بن علی بن شافع عمہ ثقہ کما صرح به فی التہذیب وعبد اللہ بن علی بن سائب قال فی بذل المجہود قال فی الخلاصۃ وثقہ الشافعی ونافع ابن عجبیر ذکرہ ابن حبان فی الثقات وكذا ذکر حبان وغیرہ فی الصحابة خلاف التہذیب.

(اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۱ کتاب الطلاق مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

بھی ہیں جو عظیم ناقد اور صاحب بصیرت ہیں اور وہ رکناہ کے گھر والوں اور خاندان کو حازم وغیرہ سے کہیں زیادہ بہتر جانتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے کہ محمد بن علی بن شافع کے چچا ثقہ ہیں جیسا کہ تہذیب میں اس کی تصریح موجود ہے اور عبد اللہ بن علی بن سائب کے متعلق بذل المجہود میں بحوالہ خلاصہ لکھا ہے کہ امام شافعی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور نافع ابن عجبیر کو ابن حبان نے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ یونہی ابن حبان وغیرہ نے انہیں صحابہ میں ذکر کیا ہے تہذیب کے خلاف۔

اس توثیق سے صاف ظاہر ہے کہ ”بتہ“ والی روایت اپنے رواۃ کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے بلکہ تمام کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔ اس لئے ابن تیمیہ کا اس روایت کو مجہول کہنا بھی غلط ہوا اور اس کی وجہ سے اس پر تین طلاقیں والی روایت کو رائج قرار دینا بھی غلط ہوا کیونکہ یہ بنائے فاسد علی الفاسد کے قبیلہ سے ہے۔ صاحبان بصیرت اور اہل علم دونوں باتوں کا موازنہ نہ کریں گے تو یقیناً ابن تیمیہ کے قول کے خلاف فیصلہ کریں گے۔ ابن تیمیہ نے تین طلاقیں والی روایت کو رائج کہا حالانکہ اس میں جہالت ہے اور اس نے بتہ والی روایت کو مجہول کہا حالانکہ ”تہذیب التہذیب“ اور ”اعلاء السنن“ کے حوالہ جات اس کی توثیق کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ:

(۱) ”بتہ“ والی روایت پر یہ الزام کہ اس کے راوی مجہول ہیں، غلط ہے۔

(۲) اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی تین طلاقیں والی روایت سے ایک طلاق مراد لینا محض وہم ہے۔ جسے ہم بالذات ثابت کر چکے ہیں۔

(۳) تین طلاقیں کا تین ہی واقع ہو جانا صحیح مرفوع احادیث سے ثابت ہے جیسا کہ ”مجمع الزوائد“ ج ۴ ص ۳۴۰ اور ”جوہر النبی بر حاشیہ بیہقی“ ج ۷ ص ۳۳۳ کے حوالہ جات نقل کئے جا چکے ہیں۔

(۴) تین طلاقیں کے تین ہی واقع ہونے پر ”نسائی“ ج ۲ ص ۹۹ اور ”کتاب الآثار“ ص ۱۰۵ سے بھی آثار صحیحہ اور احادیث صحیحہ ہم پیش کر آئے ہیں۔

(۵) تین طلاقیں کے تین ہی واقع ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

یہ امور ”بتہ“ والی حدیث کی تائید و توثیق کرتے ہیں لہذا اس حدیث پر مجہول ہونے کا الزام دھرنہ محض ہٹ دھرمی ہے اور حقیقت سے روگردانی ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام ہماری تحقیق و تدقیق سے حقیقت حال سے بخوبی آگاہ ہو چکے ہوں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

”طلاق بتہ“ کے بارے میں احناف کا مسلک

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے انہوں نے جناب ابراہیم سے خبر دی کہ الفاظ خلیہ، برسیہ، بانن اور بتہ کے بارے میں کہا کہ ان میں سے کوئی بولنے والا اگر طلاق کی نیت کرتا ہے تو ان کا حکم وہی ہے جو اس قائل کی نیت ہے۔ اگر

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم فی الخلیۃ والبریۃ والبانن والبتۃ ان نوى طلاقا فهو مأنوی وان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فواحدة بانن وهو خاطب وان لم ينو طلاقا

فلیس بنی . قال محمد وبہ ناخذ وهو قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ .

(کتاب الاقرار ص ۷۰ باب الطلاق البتہ)

ان الفاظ سے تمین طلاق کی نیت کرتا ہے تو تمین ہی ہوگی اور اگر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے تو ایک بانہ ہوگی ۔ یہ اس وقت کے احکام ہیں جب وہ اپنی بیوی سے مخاطب ہونے کی صورت میں یہ الفاظ کہے اور اگر ان الفاظ کے بولنے وقت بالکل طلاق کی نیت نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں (یعنی طلاق ایک بھی نہ ہوگی) امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

حوالہ بالا میں دیگر الفاظ کے ساتھ لفظ ”بتہ“ کے ساتھ حالت خطاب میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ سے جیسے طلاق کی نیت کرتا ہے ویسی ہی ہوگی خواہ بانہ مرد ہو یا رجعی اور اگر نیت کوئی بھی نہیں تو طلاق نہیں ہوگی ۔ اگر تمین کی نیت کرتا ہے تو تمین ہی ہو جائیگی لہذا بتہ والی روایت کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ اس لفظ کو بولنے والا جو نیت کرے گا وہی ہوگی تو ثابت ہوا کہ اگر وہ رجعی کی نیت کرتا ہے تو رجعی ہی واقع ہوگی جیسا کہ بعض ائمہ کا مسلک ہے ۔ اس صورت میں جناب رسالت مآب ﷺ کا حضرت رکانہ کو رجوع کر لینے کا ارشاد فرمانا بغیر تاویل کے درست ہے اور حقیقت حال کے عین مطابق ہے اور اگر ایک طلاق سے مراد طلاق بانہ لی جائے تو بھی رجوع درست ہے ۔ فرق صرف یہ ہوگا طلاق رجعی کی صورت میں رجوع نکاح جدید کے بغیر درست ہے اور طلاق بانہ میں رجوع نکاح جدید سے ہوگا ۔ بہر حال دونوں صورتوں میں ”طلاق“ کی ضرورت نہیں پڑے گی تو معلوم ہوا کہ بتہ والی روایت مسلک احناف کے عین مطابق ہے ۔ اس سے مسلک احناف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

### اعتراض

ابن تیمیہ نے ”فتاویٰ“ ج ۳ ص ۱۲ پر تمین طلاقیں بول کر تمین ہی مراد لینے پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے ۔ ایک لفظ کے ساتھ تمین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہی ہوگی جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے طلاقیں دیں ۔ دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ طلاق سے طلاق صرف ایک بار بول کر دی گئی ہے اس لئے ایک ہی شمار ہوگی اس کو اس شہادت پر قیاس کیا جائے گا جو زنا یا قسامت کے متعلق دی گئی ہو ۔ ایک شخص زنا کی شہادت میں یوں کہتا ہے کہ میں چار بار گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا تو اس کی یہ گواہی صرف ایک مرتبہ گواہی دینا شمار ہوگی چار گواہیاں اس وقت تک چار نہ ہوں گی جب تک چار مختلف گواہ اپنی اپنی گواہی ادا نہ کریں ۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ میں پچاس قسمیں کھاتا ہوں کہ میں نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی قاتل کو دیکھا تو یہی ایک ہی کی قسم شمار ہوگی لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر ایک شخص ایک ہی دفعہ ایک ہی لفظ سے تمین طلاقیں دیتا ہے تو یہ تمین نہیں بلکہ ایک ہی ہوگی ۔ جب تک وہ تمین طلاقیں تمین مرتبہ دے گا تو اس وقت تک ایک ہی تصور ہوگی۔

اس اعتراض کے ہم ہر دست تمین جواب پیش کر رہے ہیں:

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے شاگرد ابن قیم کی دلیل یا استنباط مذکور خود ان کے اپنے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں تمین بارہا لگ الگ الفاظ سے کوئی شخص اپنی بیوی کو تمین طلاقیں دیتا ہے تو وہ چونکہ ایک لفظ سے نہیں دی گئی اس لئے وہ تمین واقع ہونی چاہیئے حالانکہ یہ دونوں استاد شاگرد صورت مذکورہ میں بھی ایک طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں ۔

جواب دوم: طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ایک شخص جب یوں کہتا ہے کہ میں فلاں آدمی کے زنا

کرنے کی چار بار گواہی دیتا ہوں تو اس کی یہ گواہی ایک گواہی بھی نہیں بنے گی جبکہ اس کے ساتھ تین اور گواہ گواہی نہ دیں بلکہ اس کو حد قذف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اسی طرح قسامت کے معاملہ میں ایک شخص پچاس مرتبہ گواہی دیتا ہے کہ نہ میں قاتل کو جانتا ہوں اور نہ ہی میں نے قتل کیا تو یہ گواہی سرے سے ایک بھی نہیں۔ اس کے خلاف اگر کوئی شخص بیک وقت ایک لفظ سے تین طلاقیں دیتا ہے تو ابن تیمیہ اور اس کا شاگرد تسلیم کرتے ہیں کہ ایک لازماً ہوگی، رایگانہ نہیں جائیگی لہذا مسئلہ طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب سوم: شہادت اور قسامت میں تعداد افراد ضروری ہے لیکن طلاق میں افراد کا تعدد حرام ہے یعنی جب تک زنا کے بارے میں چار آدمی گواہی نہیں دیں گے گواہی ہرگز معتبر نہ ہوگی اور قسامت میں جب تک پچاس آدمی گواہی نہ دیں گے تو یہ گواہی بھی غیر معتبر ہوگی۔ اس کے خلاف جب کوئی شخص ہر ماہ اپنی بیوی کو ایک طلاق دیتا ہے تو اس صورت میں سب کے نزدیک تین طلاقیں معتبر ہوتی ہیں لہذا ابن تیمیہ وغیرہ کو بتانا پڑے گا کہ مسئلہ طلاق کو شہادت، زنا اور قسامت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہے؟ یہ قیاس اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر تین طلاقیں کے واقع ہونے کی صورت میں بنے گی کہ کسی عورت کے تین مختلف خاندان ایک ایک طلاق دیں۔ حالانکہ یہ باطل اور سرے سے مجابش ہی نہیں رکھتا۔ اس لئے اس قیاس کی کوئی حقیقت نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## اعتراف

حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ایک مطالبہ کے جواب میں ارشاد فرمایا تھا: کہ نماز کے بعد ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، ۳۳ مرتبہ الحمد للہ اور ۳۳ مرتبہ اللہ اکبر پڑھ لیا کر یہ عمل تمہارے لئے لوٹو یوں سے بہتر ہے۔ اس عمل کو اگر کوئی شخص یوں پورا کرتا ہے کہ میں نے ۳۳ مرتبہ الحمد للہ، ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ اور ۳۳ مرتبہ اللہ اکبر کہا تو اس سے صرف ایک مرتبہ ہی سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر کہنا شمار ہوگا۔ اسی طرح شریعت نے ہمیں تین مرتبہ طلاق دینے کی اجازت دی ہے لہذا اگر کوئی شخص ایک ہی لفظ سے یوں کہتا ہے کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو اس سے بھی ایک طلاق ہی ہوگی۔ تین طلاقیں کے لئے تین مرتبہ طلاق دینا ضروری ہے جس طرح ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ کو ۳۳ مرتبہ تکرار سے پڑھنا پڑتا ہے۔

جواب اول: طلاق کے مسئلہ کو تسبیحات فاطمہ پر قیاس کرنا خود ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مسلک کے خلاف ہے اور یہ دلیل ان کے مذہب و مشرب کے مخالف ہے کیونکہ ان کا معیار تعدد کثرت اور قلت میں الفاظ کے ساتھ ہے۔ اگر کسی نے کہا میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی تو اس طریقہ سے ان کے نزدیک بھی تین طلاقیں ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقیں تین الفاظ سے دی گئیں اور اگر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو ایک لفظ کی وجہ سے ایک ہی واقع ہوگی۔ یہ ان کا فتویٰ خود ان کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہ دونوں استاد شاگرد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک ماہ میں الگ الگ الفاظ سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی ایک ہی طلاق شمار ہوگی۔ تین تب شمار ہوں گی جب ہر مہینہ میں ایک طلاق دے۔ یوں تین مہینوں میں تین طلاقیں دے گا تو تین ہوں گی۔

جواب دوم: طلاق کو تسبیحات پر ان کے قاعدہ کے مطابق قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تین طلاق اگر الگ الگ الفاظ میں اور ایک ہی طہر میں دے۔ وہ بھی ایک ہی شمار ہوتی ہے اور تسبیحات ایک ماہ نہیں بلکہ منٹ میں اگر ۳۳ مرتبہ کہہ لیتا ہے تو وہ ۳۳ ہی شمار ہوں گی اور اسے حدیث پاک پر عمل کرنے والا ہی کہا جائے گا۔

جواب سوم: طلاق صریح کے لئے نیت و ارادہ کی ضرورت نہیں لیکن تسبیحات کے لئے ارادہ و ثواب کے بغیر پڑھا جانا بے کار ہے۔ ان کا کوئی نتیجہ نہیں کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا لیکن کوئی شخص اگر ارادہ کے بغیر طلاق دے اور کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو یہ

طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر کوئی مذاق اور تمسخر کے رنگ میں طلاق دیتا ہے تو وہ بھی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "تین کاموں میں شجیدگی اور غیر شجیدگی دونوں برابر ہیں"۔ نکاح، طلاق اور غلام آزاد کرنا اور اگر کوئی شخص استہزاء کے طور پر سبحان اللہ یا الحمد للہ یا اللہ اکبر کہتا ہے تو اس پر کفر کا فتویٰ لگایا جائے گا۔ کہاں ثواب اور کہاں کفر؟ لہذا ثابت ہوا کہ مسئلہ طلاق کو تسبیحات پر قیاس کرنا بھی درست نہیں۔ فاعبوا یا اولی الابصار

## ۲۳۹۔ بَابُ طَلَاقِ الْحُرَّةِ تَحْتَ الْعَبْدِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ذہری نے سعید بن مسیب سے بتایا کہ سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مکاتیب غلام کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی۔ اس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر اس نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا: تجھ پر وہ حرام ہوگئی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابوالثرناد نے سلیمان بن یاسر سے بتایا کہ کفج نامی ایک شخص سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا غلام یا مکتب تھا جس کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی تو اس غلام نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر رجوع کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے اسے حکم دیا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ اور اس بارے میں ان سے مسئلہ دریافت کرو۔ اس کی ملاقات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مقام درج میں ہوئی تو آپ اس وقت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے تو اس غلام نے اپنی بیوی کے متعلق پوچھا۔ دونوں حضرات نے اسے بالاتفاق یہ کہا کہ تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی ہے۔ تم پر حرام ہوگئی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی فرمایا کہ جب کوئی غلام اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس پر حرام ہوگئی جب تک کسی دوسرے سے نکاح کر کے اس سے طلاق کے کعدت نہ گزارے گی۔ (پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی) خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی اور آزاد عورت کی عدت تین جنس ہیں اور لونڈی کی عدت دو جنس ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ بہر حال ہمارے فقہاء کرام کا مسلک یہ ہے وہ کہتے ہیں کہ

۵۴۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ نَفِيعًا مَكْتَابَ لِمَ سَلَمَةَ كَانَتْ تَحْتَهُ أَمْرًا حُرَّةً فَطَلَّقَهَا تَطْلِيفَتَيْنِ فَاسْتَفْتَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ حُرْمَتُ عَلَيْكَ.

۵۴۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ عَنْ مِلْسَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ نَفِيعًا كَانَ عَبْدًا لِمَ سَلَمَةَ أَوْ مَكْتَابًا وَكَانَتْ تَحْتَهُ أَمْرًا حُرَّةً فَطَلَّقَهَا تَطْلِيفَتَيْنِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَزْجِعَهَا فَأَمَرَهُ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَتَّيَّعِيَ عُثْمَانَ فَبَسَّطَهُ عَنْ ذَلِكَ فَلَوَّيْهِ هُنْدُ الْكُرُجِ وَهُوَ أَحَدُ بَيْدِ زَيْدِ بْنِ قَابِطٍ فَاسْتَدْرَأَهُ جَمِيعًا قَالَا حُرْمَتُ عَلَيْكَ حُرْمَتُ عَلَيْكَ.

۵۴۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ إِذَا طَلَّقَ الْعَبْدُ أَمْرًا أَنْتَبَيْتِ فَقَدْ حُرِّمَتْ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً وَعِدَّةُ الْحُرَّةِ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ وَعِدَّةُ الْأَمَةِ حَيْضَتَانِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا فَأَمَّا مَا عَلَيْهِ فَقَدْ تَنَافَسُوا فِيهِ لَوْ أَنَّ الطَّلَاقَ بِالْإِسَاءَةِ وَالْوَعْدَةَ

طلاق اور عدت کا اعتبار عورتوں کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دو۔ تو طلاق یقیناً عدت کے لئے ہوتی ہے لہذا جب کوئی عورت آزاد ہے اور اس کا خاوند غلام ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوگی اور اس کی طلاقات تین طلاقات عدت کے لئے ہوں گی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور اگر کوئی خاوند آزاد ہے تو اس کی بیوی لونڈی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں اور اس کی طلاقات عدت کے لئے دو ہی طلاقات ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ابراہیم بن یزید کی نے ہمیں خبر دی کہا کہ میں نے عطاء ابن ابی رباح سے سنا کہتے تھے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: طلاق کا اعتبار عورتوں کے حال پر ہے اور عدت بھی ان کی حالت کے مطابق ہے اور یہی قول حضرت عبد اللہ بن مسعود، امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ حضرت عثمان بن عفان اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما وغیرہ فرماتے ہیں کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کو دیکھ کر اور عدت کا اعتبار عورت کی حالت کو دیکھ کر کیا جائے گا۔ یعنی مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقات دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس کی بیوی خواہ آزاد ہو یا لونڈی اور عدت عورت کے اعتبار سے ہوگی یعنی عورت اگر مطلقہ لونڈی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہوگی اس کا خاوند خواہ آزاد ہو یا غلام اور اگر عورت آزاد ہے تو اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ اس کا مرد خواہ آزاد ہو یا غلام۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ باب میں تین عدد روایات جو نقل فرمائیں وہ ان حضرات کے مسلک کے مطابق تھیں۔ یعنی طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا۔ پھر آخر میں احناف کا مسلک بیان فرمایا جس کی تائید میں ایک روایت جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے وہ ذکر فرما کر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول بھی تائید ذکر فرمایا اور احناف کے تمام فقہاء کرام کا بھی یہی مسلک ذکر فرمایا یعنی طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا۔ یہی مسلک بہت سے دیگر جلیل القدر صحابہ کرام کا ہے۔

### طلاق اور عدت دونوں میں عورت کا لحاظ ہے

وروی عن علی وابن مسعود ان الطلاق معتبر بالنساء فطلاق الامه اثنتین حرا کان الزوج او عبدا وطلاق الحرۃ ثلاث حرا کان زوجها او عبدا وہ قال الحسن وابن سیرین وعکرمہ وعبیدہ ومسروق والزهري والحکم وحماد والثوری وابو حنیفہ لما روت عائشہ رضی اللہ عنہا عن النبی ﷺ انه قال طلاق الامه تطليقتان وقروها حیضتان رواه ابن

حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ طلاق کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہوگا لہذا لونڈی کی طلاق دو طلاقوں سے ہوگی خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام۔ یہی قول حسن، ابن سیرین، عکرمہ، عبیدہ، مسروق، زہری، حکم، حماد، ثوری اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم کا ہے کیونکہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ایک روایت حضور ﷺ سے بیان فرمائی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ لونڈی کے لئے دو طلاقات ہیں اور اس کی عدت دو

ماجة وابو داود ولان المرأة محلل للطلاق فعين بها  
 كمالعدة. (الفتح مع شرح كبير ج ۸ ص ۴۳۳ حدیث ۶۰۵۶ واذن كان  
 اهلن عبد الخ)

حیض ہے۔ اس روایت کو امام بخاری اور ابوداؤد نے بیان کیا ہے۔ یہ  
 اس لئے بھی کہ محل طلاق عورت ہی ہوتی ہے لہذا طلاق کا اعتبار،  
 عدت کی طرح اسی کی حالت کو دیکھ کر ہوگا۔

دونوں طرف کے مسلک و مذاہب کو اگر غور سے دیکھا جائے تو اختلاف صرف ایک بات میں نظر آتا ہے۔ وہ یہ کہ طلاق دینے  
 میں اعتبار کس کا ہوگا؟ دوسری بات عدت کی ہے۔ اس میں دونوں متفق ہیں کہ عدت کا اعتبار بہر صورت عورت کے حال پر ہوگا یعنی  
 عورت اگر آزاد ہے تو عدت تین حیض اور بصورت لوٹری اس کی عدت دو حیض ہوں گے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے احناف کے مسلک  
 کی تائید و تقویت کے لئے دو عدد دلائل پیش فرمائے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت مبارکہ فسطقوھن لعدتھن اور دوسری ایک روایت  
 نقل فرمائی ہے جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے: "الطلاق بالنساء والعدة بہن یعنی طلاق اور عدت دونوں  
 میں اعتبار عورتوں کا ہوگا۔" موطا کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی بہت سے آثار اور مرفوع حدیث اس کی تائید میں موجود ہے۔

والذی یدل علی ان الطلاق بالنساء حدیث  
 ابن عمر و عائشة عن النبی ﷺ طلاق الامة  
 تطليقتان وعدتها حیضتان وقد تقدم ذکر سندہ وقد  
 استعمل الامة هذین الحدیثین فی نقصان العدة وان  
 كان وروده من طریق الاحاد فصار فی حیز التواتر  
 لان ما تلشاه الناس بالقبول من اخبار الاحاد فهو  
 عندنا فی معنی التواتر لما بیناه فی مواضع ولم  
 یفرق الشارع فی قوله وعدتها حیضتان بین من كان  
 زوجها حراً او عبداً فثبت بذالک اعتبار الطلاق  
 بہا دون الزوج.

اور وہ بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ طلاق کا اعتبار  
 عورت کی حالت پر ہوگا وہ حضرت ابن عمر اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہما  
 کی وہ روایت ہے جو انہوں نے حضور ﷺ سے بیان فرمائی  
 ہیں کہ لوٹری کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔  
 اس روایت کی سند کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ عدت کے نقصان میں  
 تمام علماء امت نے ان دو حدیثوں پر عمل کیا ہے۔ اگرچہ اس  
 روایت کا ذکر ہونا لطیفہ احادیث ہے لیکن یہ حدیث متواتر کی جگہ لیتی  
 ہے کیونکہ جس خبر واحد کو اس کے علماء کرام اپنا معمول بنالیں اور  
 اسے بالافاق قبول کر لیں۔ وہ روایت ہمارے نزدیک باعتبار معنی  
 کے متواتر ہوتی ہے۔ اس کا بیان ہم کی مقام پر کر چکے ہیں۔ حضور  
 ﷺ نے جب لوٹری مطلقہ کی عدت دو حیض بیان فرمائی تو  
 آپ نے اس کا کوئی فرق نہ کیا کہ اس لوٹری کا خاوند آزاد ہے یا  
 غلام؟ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کے  
 مطابق ہوگا۔ مرد کی حالت کے مطابق نہیں۔

(ادکام القرآن ج ۱ ص ۳۸۸ باب ذکر الاختلاف فی الطلاق  
 باریال مطبوعہ بیروت)

حدثني زيد بن اسلم قال سئل القاسم عن  
 الامة كم تطلق قال طلاقها اثنتان وعدتها حیضتان.  
 (تنقیح شریف ج ۵ ص ۲۷۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

زيد بن اسلم بیان کرتے ہیں کہ جناب قاسم سے پوچھا گیا  
 کہ لوٹری کو کتنی طلاقیں دی جا سکتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: لوٹری  
 کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

حدیث بالا اور روایات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ حدیث مذکور اگرچہ خبر واحد ہے لیکن  
 معنوی تواتر کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اسے تمام ائمہ نے مقبول و منظور رکھا ہے۔ اس کی سند بھی درست اور صحیح ہے اور حضرت اسلم نے بھی  
 یہی فتویٰ دیا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے صاحب مہسوط نے بخوالہ ابن ابان ایک  
 اعتراض نقل کیا ہے جو اعتراض انہوں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک پر کیا تھا اور جس کے جواب میں خاموشی اختیار فرمائی۔

(جناب عیسیٰ بن ابان نے حضرت امام شافعی سے) کہا: اے فقیر! جب کوئی آزاد خاوند اپنی بیوی کو تین طلاقیں سنت طریقہ کے مطابق دینا چاہے اور اس کی بیوی لونڈی ہو تو وہ سنت کے مطابق طلاق کیسے دے گا؟ امام شافعی نے فرمایا وہ اسے ایک طلاق دے گا پھر جب اسے حیض آجائے اور پاک ہو جائے تو اب اسے دوسری طلاق دے دے۔ اس کے بعد جب امام شافعی نے یہ کہنے کا ارادہ فرمایا کہ جب وہ لونڈی حیض آنے کے بعد پاک ہو جائے اور تو تیسری طلاق دے دے تو عیسیٰ بن ابان نے کہا یہ کہنے کی ضرورت نہیں جو کچھ کہہ چکے ہیں انتاہی کافی ہے کیونکہ اب اس لونڈی کی عدت ختم ہو چکی ہے۔ جب امام شافعی نے یہ سنا تو حیران رہ گئے اور اپنے مسلک سے رجوع فرمایا۔

فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر علي امراته الامة ثلاث تطليقات كيف يطلقها في اوقات السنة فقال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت ووقع عليها الاخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال حسبك فان عدتها قد انقضت فلما تحير رجع.

(المسوط ج ۳ ص ۴۰ باب العدة وخروج المرأة من بيتها مطبوعه بيروت)

قارئین کرام! بات واضح ہو گئی ہے کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے ہوتا اور عدت کا تعلق عورت کی حالت سے ہوتا تو دوسرے حیض آجانے اور اس سے پاک ہو جانے پر ایک لونڈی کے لئے مرد آزاد ہونے کی صورت میں ابھی ایک طلاق دینا باقی رہتا یعنی مرد اپنے آزاد ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں دینے کے بعد تیسری طلاق دینے کا حقدار ہے لیکن اس کی بیوی لونڈی تیسری طلاق کا محل نہیں رہی کیونکہ وہ بالافتاق اپنی عدت دو حیض پورے کر چکی ہے۔ جب وہ عدت پوری کر چکی تو عدت گزر جانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ اس لئے صورت مذکورہ میں طلاق کا اعتبار مرد پر اور عدت کا اعتبار عورت پر کرنے سے قطعاً عمل نہیں ہو سکتا تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا اور یہی قابل عمل بھی ہے۔

بعض حضرات نے موطا کی مذکورہ احادیث کو سامنے رکھ کر کہا کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر نہیں ہے تو پھر موطا کی پہلی تین احادیث کا کیا مطلب و مفہوم ہے کیونکہ ان میں تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا گیا ہے؟ اس اعتراض کا جواب صاحب مسوط نے یوں دیا ہے:

وما روى ان الطلاق بالرجال قيل انه كلام زيد رضي الله عنه لا يثبت مرفوعا الى رسول الله ﷺ وقيل معناه ايقاع الطلاق بالرجال وما روى يطلق العبد اثنتين فليس فيه انه لا يطلق الثالثة او معناه اذا كان تحتها امة.

(المسوط ج ۳ ص ۴۰ مطبوعه بيروت)

اور جن روایات سے یہ نظر آتا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا ایسی روایات کے بارے میں ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس مفہوم کے الفاظ حضرت زید رضی اللہ عنہ کا اپنا کلام ہے۔ ان کا مرفوعاً رسول اللہ ﷺ کا ہونا ثابت نہیں۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے مراد یہ ہے کہ طلاق دینا دینا مرد کا کام ہے، عورت کا نہیں اور وہ روایات کہ جن میں ہے کہ غلام دو طلاقیں دے گا تو اس کا یہ مفہوم نہیں کہ غلام تیسری طلاق نہیں دے سکتا یا اس روایت کا معنی یہ ہے کہ غلام صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے جب اس کی بیوی لونڈی ہو۔

خلاصہ یہ کہ طلاق کا اعتبار بھی عورت کی حالت سے کیا جائے گا اور جن روایات میں طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا جانا بظاہر

معلوم ہوتا ہے۔ یہ مفہوم مرفوعاً حضور ﷺ سے ثابت نہیں۔ اس کے برخلاف جن روایات میں طلاق کا اعتبار بھی عورتوں کی حالت پر کیا گیا ان کا رافع ثابت ہے۔ اس مرفوع حدیث کے مقابلہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول رافع نہ ہوگا اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ طلاق دینا مرد کا کام ہے عورت کا نہیں ہے اور غلام خاوند کے بارے میں جو دو طلاقیں دینے کے الفاظ روایات میں ملتے ہیں۔ اس سے بھی یہ ثابت کرنا کہ طلاق مرد کی حالت کے مطابق ہوگی، درست نہیں کیونکہ اولاً اس میں دو طلاقیں دینے کی اجازت تیسری طلاق دینے کی نفی نہیں کرتی۔ ثانیاً غلام کے لئے یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی بیوی لونڈی ہو۔ لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن کریم کی آیات سے مستحب ہے۔ حضور ﷺ سے مروی حدیث اگرچہ خیر واحد ہے لیکن امت کی قبولیت کی وجہ سے وہ متواتر معنوی کا درجہ پا گئی۔ اس سے ثابت ہے اور بہت سے آثار بھی اس کی تائید و توثیق کرتے ہیں اس لئے قابل ترجیح یہی مسلک ہے جس کے رافع ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

مطلقہ اور بیوہ کا کسی دوسرے گھر

میں عدت گزارنے

کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ آپ کہا کرتے تھے کہ جس عورت کو طلاق مل چکی ہو اور جس کا خاوند انتقال کر چکا ہو۔ وہ اپنے خاوند کے گھر کے سوا کسی دوسرے مکان میں عدت نہ گزارے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل اسی پر ہے۔ وہ عورت کہ جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو تو وہ اپنی ضروریات کی خاطر دن کے وقت یا ہر نکل سکتی ہے لیکن رات کو واپس اپنے خاوند کے گھر میں آکر رات بسر کرے اور مطلقہ خواہ وہ متوہ ہو یا غیر متوہ اس کے لئے رات دن کسی وقت بھی باہر جانے کی اجازت نہیں۔ جب تک وہ اپنی عدت میں ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

روایت مذکورہ میں طلاق "بنتہ" یا طلاق "مبتوتہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جو ایسی طلاق پر بولا جاتا ہے جس کے بعد رجوع نہ ہو سکے لہذا یہ لفظ یا نہ اور مطلقہ دونوں کو شامل ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق بتہ والی اور بیوہ عورت کی عدت گزارنے سے متعلق ایک مسئلہ بیان فرمایا یعنی "مبتوتہ اور بیوہ" دونوں کو عدت اپنے خاوند کے گھر میں ہی پوری کرنی چاہیے پھر فرمایا کہ دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ یہ کہ رات تو دونوں بہر صورت اسی گھر میں بسر کریں لیکن دن کے وقت بیوہ کو ضرورت کے پیش نظر نکلنے کی اجازت ہے اور یہ رعایت متوہ کو نہیں ہے۔

دوران عدت عورت کا گھر سے نکلنا (دن کے وقت) فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ "صحیح مسلم" کی "شرح نووی" میں

۲۴۰۔ بَابُ مَا يَكْرَهُ لِلْمُطَلَّقَةِ

الْمُبْتَوَّةِ وَالْمُتَوَفَّى عَنْهَا مِنْ

الْمَيْمَتِ فِي غَيْرِ بَيْتِهَا

۵۴۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ أَبِي عُمَرَ أَنَّ

بَقُولَ لَا يَبْتَئِ الْمُبْتَوَّةُ وَلَا الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا

لَا أُولَى بَيْتِ زَوْجِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ أَمَّا الْمُتَوَفَّى عَنْهَا فَإِنَّهَا

تَخْرُجُ بِالنِّكَاحِ فِي حَوَائِجِهَا وَلَا يَبْتَئِ لَهَا فِي بَيْتِ

زَوْجِهَا وَأَمَّا الْمُطَلَّقَةُ مُبْتَوَّةٌ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُبْتَوَّةٍ فَلَا

تَخْرُجُ لَيْلًا وَلَا نَهَارًا مَا دَامَتْ فِي بَيْتِهَا وَهِيَ قَوْلُ

أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَمَلُ مِمَّنْ فَفَقَّهْنَا نَسَا.

رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ.



امام نووی لکھتے ہیں کہ:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ معتدہ بامر مجبوری دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ”صحیح مسلم“ کی یہ حدیث ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بیان فرماتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہو گئی انہوں نے اپنے باغ سے کھجوریں توڑنے کا ارادہ کیا باہر نکلیں تو ایک شخص نے انہیں باہر نکلنے پر ڈانٹا وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ”آپ نے ارشاد فرمایا: ”کیوں نہیں نکل سکتی؟“ فجدی تخیلک فانک عسی ان تصدقی او تفعلی معروفا تم اپنے باغ کی کھجوریں توڑو کیونکہ ممکن ہے کہ تو ان کھجوروں میں سے کچھ کا صدقہ کر دے یا کوئی اور نیک کام کر لے۔“ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۸۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کی عدت کے بارے میں جمہور کے ساتھ متفق و موافق ہیں لیکن طلاق یا مغلطہ کی عدت گزارنے والی کے لئے آپ فرماتے ہیں۔ یہ رات اور دن کسی وقت بھی گھر سے نہیں نکل سکتی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کے بارے میں دیگر ائمہ سے متفق ہیں لیکن مطلقہ (بائندہ یا مغلطہ) میں آپ ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اگر مغلطہ صرف دن میں ”متموئہ“ کو نکلنے کی اجازت دیتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہ دن کو بھی اجازت نہیں دیتے۔

### امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دلائل

امام صاحب کی دلیل قرآن کریم کی وہ آیت کریمہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ ”طلاق والی عورتیں خود بھی اپنے گھر سے نہ نکلیں۔“ یہ آیت کریمہ مطلقہ کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے اور قطعی الدلالت ہے۔ بیوہ عورت کے لیے قرآن کریم میں ایسی کوئی نص صریح مذکور نہیں ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ اس کے شوہر کے ورثاء پر لازم نہیں ہوتا اس لئے اسے اپنے اخراجات کی خاطر باہر نکلنے کی اجازت ہونی چاہیے اور اخراجات کے لئے محنت و مزدوری کا تعلق دن کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے دن میں بیوہ کے لئے گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ بخلاف مطلقہ کے کہ اس کا نان و نفقہ چونکہ خاوند کے ذمہ ازروئے شرع لازم ہے اس لئے اسے اخراجات کی خاطر گھر سے نکلنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس کی مکمل وضاحت بیان فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

و فرقوا بینہما لان المطلقة فی قولہم لها النفقة والسکى فی عدتها علی زوجها الذی طلقها فذالک یغنیها عن الخروج من بیتها والمتوفی عنها زوجها لا نفقة فلها ان تخرج فی بیاض نہارھا تبغی من فضل ربھا۔

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۷۴ باب التوفی عنها زوجها مطبوعہ بیروت طبع جدید)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ استدلالوں کا اصل اور مأخذ مندرجہ ذیل روایت ہے:

عن مسروق عن عبد اللہ بن مسعود ان رجلا جاءه فقال انی طلقت امراتی ثلاثا وهی ترید ان تخرج قال احبسها قال لا استطیع فقال فقیدھا فقال لا استطیع ان لها اخوة غلیظة رقابھم قال

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور وہ باہر (گھر سے) جانا چاہتی ہے۔ فرمایا: اسے مت جانے دو۔ عرض کی میں اسے روکنے

استعد علیہم الامیر۔  
(تنبی شریف ج ۷ ص ۳۳۱ باب تمام المطلقۃ فی جمعا)  
کی طاقت نہیں رکھتا 'فرمایا: اسے باندھ دو' عرض کی اس کی طاقت نہیں رکھتا کیونکہ اس کے بھائی طاقتور ہیں فرمایا: پھر اپنے امیر کے پاس ان کے خلاف مدد طلب کرو۔

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت نہیں۔ یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں تو معلوم ہوا کہ مطلقہ کے بارے میں احناف کا مسلک اس حدیث کے مطابق و موافق ہے۔ مسئلہ کی دوسری شق کہ بیوہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ اس کا اصل اور ماخذ درج ذیل ہے:

عن جابر انه قال ليس للمنفوقی عنها زوجها نفقة حسبها الميراث۔  
(تنبی شریف ج ۷ ص ۳۳۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)  
حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ جس عورت کا خاندان فوت ہو گیا۔ اس کے لئے نفقہ نہیں صرف وراثت ہی اس کے لئے کافی ہے۔

عن عطاء عن ابن عباس قال لانفقة للمنفوقی عنها الحامل وجبت الميراث.... عن جابر بن عبد اللہ قال ليس للمنفوقی عنها زوجها نفقة حسبها الميراث۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۲۸ باب النفقة للمنفوقی عنها مطبوعہ بیروت)  
حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جناب عطاء بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ بیوہ حاملہ کا نفقہ نہیں ہے۔ اس کے لئے میراث واجب ہے۔۔۔۔۔ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بیوہ کے لئے کوئی نفقہ نہیں ہے، اس کے لئے صرف وراثت ہے۔

تاریخ کرام! ان روایات سے معلوم ہوا کہ مطلقہ اور بیوہ کے گھر سے نکلنے میں فرق ہے اور اس فرق کا سبب بھی معقول ہے۔ بیوہ کے اخراجات خود اس کے ذمہ ہیں لہذا وہ اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات پورا کرنے کے لئے نہ نکلے گی تو یہ سب بھوکے مر جائیں گے لیکن مطلقہ کو چونکہ اخراجات خاندان کی طرف سے ملتے ہیں لہذا اسے اب گھر سے نکلنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہ منع اس قدر سخت ہے کہ حالت عدت میں مطلقہ کے لئے حج اور عمرہ کے لئے نکلنا بھی درست نہیں۔

عن سعید بن المسیب ان عمر رد نسوة حاجات او معتمرات خرجن فی عدتھن.... عن حمید الاعرج ان عمر وعثمان رد نسوة حواج و معتمرات حتی اعتلدن فی بیوتھن.... عن یحییٰ ابن اسبی کثیر ان ابن عمر زجر امرأة تحج فی عدتھا۔  
حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسی عورتوں کو جو عدت کے دوران حج یا عمرہ کرنے آئیں، انہیں واپس لوٹا دیتے۔۔۔۔۔ جناب حمید اعرج سے مروی ہے کہ حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما ایسی عورتوں کو واپس کر دیتے جو عدت کے دوران حج یا عمرہ کرنے آئیں۔ فرماتے کہ عدت گزار کر پھر آؤ۔۔۔۔۔ جناب یحییٰ ابن اسبی سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایسی عورت کو خوب ڈانٹ پلائی جس نے دوران عدت حج کیا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۸۲-۱۸۳ کتاب الطلاق باب ما قالوا فیہ اذا طلعتھا و حی فی بیتہا مطبوعہ دار الفکر آن کرچی)  
نوٹ: ائمہ ثلاثہ نے مطلقہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے کی جو اجازت دی اس کا دار و مدار اس حدیث پر ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے اپنی ہمشیرہ کے بارے میں بیان فرمائی ہے۔ اس روایت کا جواب اجماعاً اہم ذکر کر چکے ہیں۔ کچھ اس کی تفصیل پیش خدمت ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ولا یخرجن" مطلقہ عورتیں اپنی عدت کے دوران گھروں سے نہ نکلیں لہذا معلوم ہوا کہ

مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت خود اللہ تعالیٰ نے نہیں عطا فرمائی۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو اپنی خالہ کا واقعہ بیان فرمایا۔ خود ان سے ہی ایک اور روایت ہے جس میں انہوں نے مطلقہ کو گھر سے نکلنے سے منع فرمایا ہے۔ امام طحاوی نے اسے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

حدثنا ابو الزبير قال سالت جابرا اتعند  
عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مطلقہ اور بیوہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا وہ  
دونوں گھر سے نکل سکتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے  
پھر پوچھا کہ کیا وہ دونوں جہاں چاہیں جا کر عدت گزار سکتی ہیں؟  
فرمایا نہیں۔

قارئین کرام! حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے ہی روایت اپنی سابقہ روایت کے خلاف منقول ہوئی۔ اس لئے ان  
دونوں مختلف روایات کو سامنے رکھ کر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی وہ روایت کہ جس میں مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت مذکور ہے۔ وہ  
قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے اور ابھی جو ہم نے روایت بحوالہ امام طحاوی سے نقل کی ہے۔ وہ آیت ممانعت  
کے بعد کا واقعہ ہے لہذا آیت کریمہ سے قبل کا حکم خود ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔ اسی مضمون کو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی  
بیان فرمایا:

فهذا جابر بن عبد الله قد روى ان النبي  
ﷺ في اذنه لخالته في الخروج في جدد  
نخلها في عدتها ما قد ذكرنا في ما تقدم في هذا  
الكتب ثم قد قال بخلاف ذلك فهو دليل على  
ثبوت نسخ ذلك عنده.

یہی جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہیں کہ جنہوں نے حضور  
ﷺ سے یہ روایت ذکر کی کہ آپ نے ان کی خالہ کو مجھوروں  
کے توڑنے کی دوران عدت اجازت دے دی تھی۔ جسے ہم ذکر کر  
چکے ہیں، پھر انہوں نے خود ہی اس کے خلاف قول فرمایا۔ لہذا ایسا  
کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا  
تھا۔

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۳۹ باب الترتی عنہا مطبوعہ بیروت)

مختصر یہ کہ چونکہ بیوہ کے لئے اخراجات پورے کرنے کا جب کوئی ذریعہ نہیں تو اسے اس ضرورت کے تحت دن کے وقت گھر سے  
نکلنے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اس کے خلاف مطلقہ کے دوران عدت تمام اخراجات کا ذمہ دار چونکہ خاوند ہے لہذا اسے اپنی ضروریات  
کے لئے باہر جانے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس لئے بیوہ اور مطلقہ کا حکم الگ الگ ہوتا قرآن وحدیث اور ارازمع عقل درست ہے اور  
جس حدیث میں بیوہ کے نکلنے کی ممانعت آئی وہ منسوخ ہے۔ فاعتبوا یا اولی الابصار

۲۴۱- بَابُ الرَّجُلِ يَأْذُنُ لِعَبْدِهِ فِي  
التَّزْوِيجِ هَلْ يَجُوزُ طَلَاقُ  
الْمَوْلَى عَلَيْهِ

اس کا بیان

۵۴۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ  
كَانَ يُسْأَلُ مَنْ أَوْذَنَ لِعَبْدِهِ فِي أَنْ يَنْكِحَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ  
لَا مَرَاتِهِ طَلَاقٌ إِلَّا أَنْ يُطْلِقَهَا الْعَبْدُ فَأَمَّا أَنْ يَأْخُذَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت  
ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس شخص نے  
اپنے غلام کو شادی کرنے کی اجازت دی تو اس کے لئے یہ جائز نہیں

الزَّجَلُ أُمَّةٌ غُلَامٌ أَوْ أُمَّةٌ وَلَدَتْهُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ.

کہ وہ غلام کی بیوی کو طلاق دے۔ اس کو طلاق صرف اس کا خاندان ہی دے سکتا ہے۔ پاس اگر مولیٰ اپنے غلام کی بیوی لونڈی لے لیتا ہے یا اپنی لونڈی کی لونڈی لے لیتا ہے تو اب اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ ایک غلام جو بنی ثقیف کے کسی آدمی کا تھا وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ میرے مولیٰ نے اپنی فلاں کنیز کا بچہ سے نکاح کر دیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کنیز کو جانتے تھے۔ غلام نے کہا کہ نکاح کر دینے کے بعد بھی مولیٰ اس سے ہم بستی کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی بھیج کر اسے بلوایا اور پوچھا کہ تمہارا فلاں کنیز کہاں ہے؟ کہنے لگا وہ میرے پاس ہے۔ پوچھا کیا تو اس سے ہم بستی کرتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے لوگوں میں سے کسی نے اشارہ کر دیا تو اس مولیٰ نے کہا نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ شخص ہم بستی کا اعتراف کر لیتا تو میں اسے ضرور سزا دیتا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی عمل ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیتا ہے تو اسے اب اس لونڈی سے واپس نہیں کرنی چاہیے کیونکہ طلاق اور جدائی کا اختیار غلام کو مل چکا ہوتا ہے جبکہ اس کے مولیٰ نے اس کا نکاح کر دیا اور اب مولیٰ کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کرے اور اگر مولیٰ نکاح کر دینے کے بعد بھی اپنی لونڈی سے مباشرت کرتا ہے تو اسے ندامت دلائی جائے اور اگر پھر بھی باز نہ آئے تو امام اور کاظمی اپنی صوابدید کے مطابق اسے پابند کرے۔ چاہے قید کرے یا کوڑے مارے لیکن یہ سزا چالیس کوڑوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجَعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَيْهِمُ

٥٤٨ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ أَبِي عُمَرَ أَنَّ عَبْدًا لِبَعْضِ ثَقِيفٍ جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ إِنَّ بَسْرَةَ ابْنَتِي كَانَتْ حَارِيَّةً فَلَا تَعْرِفُ جَارِيَّتَهُ وَهُوَ يَطْلُهَا فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى الرَّجُلِ فَقَالَ مَا فَعَلْتَ جَارِيَّتُكَ قَالَ هِيَ عِنْدِي قَالَ هَلْ تَطْلُهَا فَأَنكَرَ إِلَيْهِ بَعْضُ مَنْ كَانَ عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ لَا فَقَالَ عُمَرُ أَمَا وَاللَّهِ لَوْ اعْتَرَفْتَ لَجَعَلْتُكَ نَكَالًا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِي إِذَا زَوَّجَ الزَّجَلُ جَارِيَّتَهُ عَبْدًا أَنْ يَطْلُهَا لِأَنَّ الطَّلَاقَ وَالْفُرْقَةَ يَسُدُّ الْعَبْدُ إِذَا زَوَّجَهُ سَوَاءً وَكَيْسَ لِمَوْلَاهُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا بَعْدَ أَنْ زَوَّجَهَا فَإِنْ وَطَّأَهَا بِنَدَمٍ أَلْيَقِي ذَالِكَ فَإِنْ عَادَ أَقْبَى الْأَمَامُ عَلَيَّ قَلْبِي مَا بَيْنِي مِنَ الْحَبْسِ وَالضَّرَبِ وَلَا يُلْغِي بِذَلِكَ أَرْبَعِينَ سَوْطًا.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت نقل فرمائی جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کی شکایت کی گئی کہ وہ اپنی لونڈی کا نکاح کر دینے کے بعد بھی اس سے واپس نہیں کرتا ہے۔ آپ نے اس پر سزا دینے کا اظہار فرمایا۔

اس مسئلہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ جن کی تفصیل اور احکام درج ذیل ہیں:

(۱) موٹی جب اپنی لونڈی کا کسی کے ساتھ نکاح کر دیتا ہے تو اب اس سے وہی کرنا موٹی کے لئے جائز نہیں۔ ہاں اس منکوحہ لونڈی سے موٹی خدمت کر سکتا ہے۔

(۲) موٹی نے اگر اپنی لونڈی کا اپنے ہی غلام سے عقد کر دیا اور اس غلام کی بھی اپنی لونڈی ہے۔ اس کی صورت یوں بنے گی کہ موٹی نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کا اذن دے رکھا ہے۔ اس عید ماذون نے کوئی لونڈی اپنے لئے خرید لی۔ اس خریدی ہوئی غلام کی لونڈی سے غلام کا موٹی اگر وہی کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن غلام کے عقد میں دی گئی اپنی لونڈی سے موٹی وہی نہیں کر سکتا۔

(۳) موٹی نے جس لونڈی کا نکاح کر دیا۔ اس لونڈی کی اپنی لونڈی بھی ہے تو موٹی اپنی لونڈی کی لونڈی کو استعمال کر سکتا ہے۔

(۴) موٹی نے اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیا تو اب موٹی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لونڈی کو طلاق دے۔ لونڈی کو طلاق دینے کا اختیار صرف اس کے خاندان کو حاصل ہے۔ گویا وہی اور طلاق کا حق صرف اس شخص کے لئے مخصوص ہے جس کی زوجیت میں وہ لونڈی ہے۔

نوٹ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب شخص مذکور کو بلوایا اور الزام کی تصدیق چاہی تو حاضرین میں سے کسی نے اشارہ کر کے اسے اقرار سے بچالیا۔ یوں وہ سزا سے بھی بچ گیا۔ اس پر اگر کسی کے ذہن میں یہ بات آئے کہ مجرم حقیقی کو اقرار جرم سے باز رکھنا اچھی بات نہیں ہے لہذا صحابہ کرام نے ایسا کیوں کیا؟

تو ہم اس بارے میں عرض کرتے ہیں کہ حدود و تعزیرات میں برے عمل پر پردہ ڈالنا اور انکار کرنا اقرار سے افضل ہے کیونکہ وہ شخص دنیا میں ذلت سے بچ جائے گا اور اس پر کوئی شہادت بھی موجود نہیں ہوتی۔ بایں وجہ اللہ تعالیٰ سے اس کے لئے امید مغفرت ہے۔ بعض احادیث میں مذکور ہے کہ قیامت کو ایک آدمی اللہ تعالیٰ کے حضور پیش ہوگا جو نیکیوں سے خالی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دے کر اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے عرض کریں گے۔ باری تعالیٰ! اس کا نامہ اعمال تو برائیوں سے سیاہ ہے؟ ارشاد ہوگا ٹھیک کہتے ہو لیکن اس کا ایک طریقہ اور عمل یہ تھا کہ لوگوں کے عیب دیکھتا تو چشم پوشی کرتا تھا تا کہ وہ ذلیل و رسوا نہ ہو جائیں۔ جب اس نے میرے بندوں کو رسوا نہ کیا تو آج میں بھی اسے رسوا نہ کروں گا۔ معلوم ہوا کہ عیوب کی پردہ پوشی مستحسن ہے اور اللہ تعالیٰ کو بہت پسند ہے کیونکہ وہ خود بھی ستار العیوب ہے۔ کسی کے عیب سے چشم پوشی کرنا تا کہ رسوا نہ ہو جبکہ وہ عیب بھی چھپ چھپا کر کرتا ہو۔ پسندیدہ الہی ہے لیکن کسی کے عیب کی اصلاح سے چشم پوشی کرنا کسی طرح بھی پسند نہیں لہذا در پردہ اس کی اصلاح کے لئے کوشش کرے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا مذکور شخص کو سزا دینے کا اظہار فرمانا اپنا اجتہاد تھا بلکہ اس کا ثبوت حدیث پاک میں ہے:

عن عکرمۃ عن ابن عباس اتی النبی ﷺ رجل قال یا رسول اللہ ﷺ سیدی زوجنی امته وهو یرید ان یفرق بینی و بینہا قال فصعد رسول اللہ ﷺ المنبر فقال یا ایہا الناس ما بال احدکم یزوج عبده امته ثم یرید ان یفرق بینہما انما الطلاق لمن اخذ بالساق۔ (ابن ماجہ ۱۵۲ باب الطلاق العبد مطبوعہ مکتبۃ دار السنن و الحدیث)

حضرت عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان فرمایا کہ ایک شخص سرکارِ دو عالم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں حاضر ہوا اور عرض کی یا رسول اللہ! میرے موٹی نے اپنی ایک لونڈی کا مجھ سے عقد نکاح کر دیا ہے اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان تفریق ڈال دے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے سن کر منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور فرمایا: لوگو! تم میں اس شخص کا کیا حال ہے کہ وہ اپنی لونڈی کا عقد نکاح

اپنے غلام سے کر دیتا ہے اور پھر ان دونوں کے درمیان تفریق اور جدائی کرنا چاہتا ہے؟ دیکھو طلاق کا حق اسے ہے جسے ہمارا حق ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ موٹی جب اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیتا ہے تو اس لونڈی کے ساتھ ولی کرنا اور طلاق دینا صرف اس کے خاوند کا حق ہے۔ موٹی کو یہ حق حاصل نہیں ہے چونکہ جو کچھ اس حدیث پاک میں مذکور ہے اور جو فیصلہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہی مسلک و شرب احناف کا ہے لہذا احناف پر یہ الزام دھرنے قطعاً ہے بنیاد اور تعصب پر مبنی ہے کہ احناف کے فقہی مسائل کا قرآن وحدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ محض اجتہادی مسائل ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۲۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَحْتَلِعُ مِنْ زَوْجِهَا بِأَكْثَرِ مِمَّا أَعْطَاهَا أَوْ أَقَلَّ

۵۴۹۔ أَخْبَرَ نَا مَالِكٌ أَخْبَرَ نَا يَنْفَعُ أَنَّ مَوْلَاهُ لَصِفَتَهُ اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِكُلِّ شَيْءٍ لَهَا فَلَمْ يَنْفِكْهُ ابْنُ عُمَرَ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ سیدہ صفیہ کی آزاد کردہ ایک لونڈی نے اپنے خاوند سے خلع (طلاق طلب) کیا اور کہا کہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ لے لو اور مجھے فارغ کر دو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کا انکار نہ فرمایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ عورت جس قدر مال پر بھی اپنے خاوند سے خلع کرتی ہے تو وہ از روئے قضا جائز ہے اور ہم اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ خاوند اس سے زیادہ لے جو اس نے اسے دیا تھا۔ اگرچہ نا فرامانی عورت کی طرف سے ہی کیوں نہ ہو اور اگر نا فرامانی مرد کی طرف سے ہو تو ہم پسند نہیں کرتے کہ خاوند قلیل و کثیر کچھ بھی لے اور اگر لے لیتا ہے تو از روئے قضا جائز ہے اور اس مرد اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ناپسندیدہ ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ مَا اخْتَلَعَتْ بِهَ الْمَرْأَةُ مِنْ زَوْجِهَا فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَا حَبُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَاهَا وَإِنْ جَاءَ الشُّشُورُ مِنْ قِبَلِهَا فَأَمَّا إِذَا جَاءَ الشُّشُورُ مِنْ قِبَلِهِ لَمْ يَحِبُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا قَلِيلًا وَلَا كَثِيرًا وَإِنْ أَخَذَ فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَكْرُوهٌ لَنَا رِقْسًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِيبَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

روایت مذکورہ میں "خلع" کا ذکر ہے۔ خلع دراصل طلاق کے مقابلہ اور وہ بھی مال کے عوض کا نام ہے۔ جب میاں بیوی کے درمیان حالات کے تاسار گاہو نے کی وجہ سے نباہ نہ ہو سکا ہو تو ایسی صورت میں "خلع" کا ایک طریقہ شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ خلع کے معاملہ میں چند امور پیش نظر رہنا ضروری ہیں:

(۱) خلع کی عدت کیا ہوگی؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہی کافی ہے لیکن اکثر صحابہ کرام اور فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ دوسری مطلقہ کی طرح خلع والی عورت کی عدت بھی تین حیض ہی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔ اس کی تائید درج ذیل حدیث کرتی ہے:

عبد الرزاق عن اسراہیل عن عبد الاعلی عن محمد بن الحنفیہ عن علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ قال عدة المختلعة مثل عدة المطلقة.... عن جناب محمد بن حنفیہ، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت کی طرح ہی ہے۔۔۔۔۔ امام زہری اور قتادہ سے جناب معمر

معمر عن الزهري وقناة قال ثلاث حيضات قال  
معمر قال الحسن والناس عليه.... عن ابی سلمی  
قال عدة المختلعة ثلاث حيض. (مصنف عبدالرزاق ج ۶  
ص ۵۰۷ باب عدة المختلعة مطبوع بیروت طبع جدید)

(۲) امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے خلع والی عورت کی عدت کے بارے میں ان دونوں مذاہب کا ذکر کیا اور جن حضرات کا یہ خیال ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے ان کا اختلاف دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں کوئی مقام نہیں رکھتا۔ ملاحظہ ہو:

واختلف اهل العلم في عدة المختلعة وقال  
اکثر اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغير  
هم ان عدة المختلعة عدة المطلقة وهو قول الثوري  
واهل كوفة وبه يقول احمد واسحاق وقال بعض  
اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغيرهم عدة  
المختلعة حيضة.  
(ترمذی ج ۱ ص ۱۴۲ باب ما جاء في الخلع مطبوع آئین حج دہلی)

### خلع کے متعلق چند امور

خلع سے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاق بائنہ ہے جس کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے لیکن کچھ لوگ اس سے واقع ہونے والی طلاق کو "طلاق رجعی" قرار دیتے ہیں۔ اس جگہ ایک قاعدہ ذکر کیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ جو طلاق معاوضہ کی صورت میں دی جاتی ہے وہ "بائنہ" ہی ہوتی ہے۔

عن حماد عن ابراهيم كل طلاق اخذ عليه  
جعل فهو بائن لا يملك الرجعة قال محمد وبه  
ناخذ وهو قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ.

(کتاب الآثار ص ۱۰۶ باب الخلع مطبوع دارۃ القرآن کراچی)

قال عبد الله ابن عمر عدتها عدة المطلقة اذا  
الخلع طلاق بعوض (مالک انه بلغه ان سعيد بن  
المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا  
يقولون عدة المختلعة مثل عدة المطلقة ثلاثة قروء)  
ان لم تكن حاملة او ائسة قال مالك في المفتدية  
انها لا ترجع الى زوجها الا بنكاح جديد لان طلاق  
الخلع بائن.

(زرقاتی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۱۸۵ باب طلاق المختلعة)

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ہر وہ طلاق جس کا کچھ معاوضہ لیا جائے وہ بائنہ ہوتی ہے اور اس میں رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت جیسی ہے کیونکہ خلع ایسی طلاق ہے جو مالی عوض میں دی گئی ہے۔ امام مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب کہا کرتے تھے کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی مانند ہے یعنی تین حیض۔ یہ اس وقت کہ وہ حاملہ یا ناامید کی عمر تک نہ پہنچی ہو۔ امام مالک نے فرمایا کہ فدیہ (معاوضہ) دے کر طلاق لینے والی اپنے خاوند کے پاس دوبارہ اس وقت تک نہیں آ سکتی۔ جب تک وہ نکاح جدید نہ کرے کیونکہ خلع کی طلاق "بائنہ" ہوتی ہے۔

(۳) خلع میں فتویٰ اسی بات پر ہے کہ مرد اور عورت جس قدر مال پر اتفاق کر لیں وہ جائز ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ خلع کا سبب یعنی ناراضگی اور حقوق کی عدم ادائیگی وغیرہ اگر عورت کی طرف سے ہو اس صورت میں مرد کے لئے بہتر یہ ہے کہ عورت سے اتنی ہی رقم لے، جس قدر اس کا حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس سے زیادہ لینا مکروہ اور ناپسندیدہ بات ہے لیکن از روئے قضاء فیصلہ یہی ہوگا کہ جو بٹے ہو گیا وہ بی دینا پڑے گا۔ صرف اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ناپسندیدہ ہے اور اگر زیادتی وغیرہ عورت کی بجائے مرد کی طرف سے ہو تو پھر مرد کے لئے کچھ بھی لینا ناپسندیدہ امر ہے اور یہ بھی از روئے قضاء درست اور عند اللہ ناپسندیدہ ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ان مسائل کا اصل اور آخذ حدیث پاک ہے۔ ملاحظہ ہو:

جناب عطاء حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کا جھگڑا رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں عرض کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے عورت! تو نے جو کچھ اس سے لیا ہے کیا وہ واپس کر دے گی؟ عرض کرنے لگی جی بلکہ اور زیادہ دیتی ہوں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: زیادہ نہیں۔

جناب ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ مجھے حضرت عطاء نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک عورت حضور ﷺ کی بارگاہ میں آئی اور کہنے لگی میں اپنے خاوند سے سخت ناراض ہوں اور اس سے جھگڑا حاصل کرنا چاہتی ہوں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ بھر اپنے خاوند کو وہ باغ واپس کر دو جو اس نے حق مہر میں تجھے دیا تھا۔ اس شخص نے واقعتاً ایک باغ اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر دیا تھا۔ کہنے لگی جی! واپس کر دیتی ہوں اور اس کے ساتھ کچھ مزید مال بھی دے کر تیار ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: باغ سے زائد مال تو نہیں لیکن باغ ضرور واپس کر دو۔ اس عورت نے عرض کیا جی مجھے منظور ہے۔ حضور ﷺ نے اس مرد کے بارے میں حدائی کا فیصلہ فرما دیا۔ اسے جب اس فیصلہ کی اطلاع ملی تو کہنے لگا میں نے سرکارِ دو عالم ﷺ کا فیصلہ قبول کیا۔

ان دونوں روایات سے معلوم ہوا کہ اگر نافرمانی اور تنفر یا کا مطالبہ عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لئے دینے کے حق مہر سے زائد لینا ناپسندیدہ ہے۔

(۴) خلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں ہے۔  
عن علی و عمر و عثمان و ابن عمر و شریح و طاؤس و الزہری فی آخرین ان الخلع جائز دون السلطان و روی سعید عن قتادة قال كان زياد اول

عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امراته الى النبی ﷺ فقال النبی ﷺ تردین الیه ما اخذت منه قالت نعم و زیادة قال النبی ﷺ اما الزیادة فلا۔  
(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۹۳ زیات و ان نعم ان لا یخیرا حدود اللہ الایہ)

عبد الرزاق عن ابن جریج قال قال لی عطاء انت امرأة نسی اللہ ﷺ فقلت انی ابغض زوجی و احب فراقه قال فردی الیه حدیقه النبی ﷺ و صدقک و کان اصدقها حدیقه قالت نعم و زیادة من مالی فقال النبی ﷺ اما زیادة من مالک فلا و لكن الحدیقه فقلت نعم فقضی بذالک النبی ﷺ علی الرجل فاخبر بقضاء النبی ﷺ فقال قد قبلت قضاء النبی ﷺ۔  
(مسند عبد الرزاق ج ۶ ص ۵۰۲ باب ائخذ ب زیادة علی بعد اتمام بیوت طبع جدید)



من رد الخلع دون السلطان ولا خلاف بين فقهاء  
 الامصار في جوازہ دون السلطان وكتاب الله  
 يوجب جوازہ وهو قوله تعالى ولا جناح عليهما  
 فيما افتدت به.

(الحکم القرآن ج ۱ ص ۳۹۵ زیر آیت فلا جناح)

لہذا قرآن کریم کی نص اور احادیث و آثار سے معلوم ہوا کہ خلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

خلع میں کس قدر طلاقیں

ہو سکتی ہیں؟

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ہشام بن عروہ نے اپنے  
 باپ سے وہ اسلمی لوگوں کے ایک مولیٰ جہان سے بیان کرتے ہیں  
 اور ام بکر اسلمی سے بیان کرتا ہے کہ ام بکر اسلمی نے اپنے خاوند سے  
 خلع کیا۔ عبد اللہ بن اسید نے کہا کہ پھر وہ دونوں میاں بیوی حضرت  
 عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور اسی واقعہ کی خاطر  
 آئے۔ آپ نے فرمایا کہ خلع طلاق ہے۔ ہاں اگر اس میں جو مال  
 مقرر کیا گیا وہ طلاق اس مال پر ہوگی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ عمل ہے کہ خلع طلاق یا نہ ہے اور  
 اگر تین کی نیت کرے یا تین کا نام لے تو پھر خلع تین طلاقیں بن  
 جائے گا۔

۲۴۳۔ بَابُ الْخُلْعِ كَمْ يَكُونُ

مِنَ الطَّلَاقِ

۵۵۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ  
 أَبِيهِ عَنْ جُمُيَّانَ مَوْلَى الْأَسْلَمِيِّينَ عَنْ أُمِّ بَكْرٍ  
 الْأَسْلَمِيَّةِ أَنَّهَا اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَسِيدٍ  
 ثُمَّ آتَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ فِي ذَالِكَ فَقَالَ هِيَ تَطْلِقُكَ  
 إِلَّا أَنْ تَكُونَ سَتًّا شَيْنًا فَهُوَ عَلَى مَا سَتَّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَرَبُّهُلَا نَأْخُذُ الْخُلْعَ تَطْلِيقًا بِلَا نَبْذٍ إِلَّا  
 أَنْ يَكُونَ سَتًّا ثَلَاثًا أَوْ نَوَاحًا فَيَكُونُ ثَلَاثًا.

”خلع“ کے بارے میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ احناف کے نزدیک خلع ”طلاق بائنہ“ ہے اور  
 شوافع اس کو ”فسخ نکاح“ کہتے ہیں لہذا اہم احناف کے نزدیک خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ جس طرح طلاق بائنہ کے بعد طلاق  
 ہو سکتی ہے لیکن شافعی المذہب حضرات چونکہ اسے ”فسخ عقد“ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک جب نکاح ختم ہو گیا تو اب طلاق کا محل  
 نہ رہا۔ اس اختلاف کی تفصیل امام سرخسی نے درج ذیل بیان فرمائی ہے:

ہمارے نزدیک خلع طلاق بائنہ ہے اور امام شافعی کے قول کے مطابق یہ ”فسخ نکاح“ ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ اس کو حضرت  
 ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ امام شافعی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کے قول کی طرف  
 رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”الطلاق موتان طلاقیں دو ہیں“۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا  
 ذکر فرمایا: فان طلقها فلا تحل له الاية گویا الطلاق موتان اور فان طلقها کے دوران جو مسئلہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا اس کا ان  
 دونوں سے کوئی تعلق نہ ہونے کی بنا پر وہ ”مقترضہ“ ہوا۔ اس طرح مفہوم یہ بنا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے چکا ہے۔ اب  
 تیسری طلاق دینا چاہتا ہے تو تیسری طلاق دینے کے بعد وہ عورت حلالہ کے بغیر اس کے لئے جائز نہ ہوگی۔ بخلاف خلع کے کہ جس  
 شخص نے اپنی بیوی سے خلع کر لیا۔ اب اسے طلاق دینے کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ اگر دے گا بھی تو مکمل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع

نہ ہوگی کیونکہ خلع سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے اور نکاح فسخ ہونے کے بعد طلاق نہیں ہوتی۔ ہم احناف کے نزدیک اپنے مسلک کی تائید میں وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے موقوفہ اور مرفوعاً مروی ہے۔ وہ یہ کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے فرمایا: "الخلع تطليقة بائنة خلع، طلاق بائنة ہے"۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں پھر خلع کیا تو وہ عورت اس پر مغلط ہو جائے گی وہ اس سے نکاح نہیں کر سکے گا۔ الا یہ کہ وہ کسی دوسری جگہ شادی کر کے فارغ ہو کر اس کے پاس آتا چاہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک صورت مذکورہ میں خاندن حلال کے بغیر نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ نکاح سے طلاق نہ ہوتی جس کی وجہ سے وہ مغلط نہ ہوئی۔

(الموطا ج ۲ ص ۱۷۱، ۱۷۲ ابی الخلع مطبوعہ بیروت لبنان)

نوٹ: لفظ "خلع" الفاظ کنایہ میں سے ہے اس لئے اسے بولنے والے کی مراد معلوم کرنا پڑے گی جو قائل کی مراد ہوگی وہی مضمر ہو گی۔ جیسا کہ "الموطا" میں مذکورہ جگہ یہ الفاظ تحریر ہیں:

لأنه بمنزلة الفاظ الكناية وقد بين أن نية الثلاث تسع هناك وكذلك في الخلع.

کیونکہ لفظ خلع الفاظ کنایہ کی طرح ہے اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ ان الفاظ میں تین طلاقیں کی نیت کرنے کی گنجائش ہوتی ہے لہذا خلع میں بھی یہ گنجائش ہے۔

اسی بات کو امام محمد نے موطا کی مذکورہ روایت میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا: کہ ایک طلاق ہے اور اگر کوئی شخص یہ لفظ بول کر دو یا تین طلاقیں کی نیت کرتا ہے وہ اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

## ۲۴۴۔ بَابُ الرَّجُلِ يَقُولُ إِذَا نَكَحْتُ قُلَانَةً فَهِيَ طَالِقٌ

### کرنے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں بصرہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا وہ فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص یوں کہتا ہے کہ میں جب فلاں عورت سے نکاح کروں وہ طلاق والی ہے تو وہ واقعی مغلطہ ہو جائے گی جب وہ اس سے نکاح کرے گا اور اگر اس نے اس عورت کو ایک طلاق یا دو یا تین طلاقیں (مطلق کر کے) دیں تو وہ جیسے کہہ گا ویسی ہی طلاق ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ سعید بن عمرو بن سلیم زرقی نے تاسم بن محمد سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میں نے یوں کہہ رکھا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ مجھ پر یوں ہے جیسے کہ میری والدہ کی پشت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تو اس سے شادی کر لے تو اس کے قریب مت جانا جب تک کہ تو کفارہ ادا نہ

۵۵۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ الزَّرْقِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ إِنَّ نَزْوَجْتُ قُلَانَةً فَهِيَ عَلَى كَهَيْئَةِ امْرَأَتِي قَالَ أَنْ تَزَوَّجَهَا فَلَا تَقْرُبَهَا حَتَّى تَكْفُرَ.

۵۵۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ الزَّرْقِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ إِنَّ نَزْوَجْتُ قُلَانَةً فَهِيَ عَلَى كَهَيْئَةِ امْرَأَتِي قَالَ أَنْ تَزَوَّجَهَا فَلَا تَقْرُبَهَا حَتَّى تَكْفُرَ.

کرے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ وہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا اس لئے وہ اس عورت کے قریب نہ جائے جب تک ظہار کا کفارہ ادا نہ کر لے۔

باب میں مسئلہ یہ ذکر ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی طلاق یوں کے ساتھ نکاح کرنے کے ساتھ مشروط کرتا ہے تو شرط پائی جانے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کی بنیاد ایک حدیث پاک ہے وہ یہ کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا طلاق الا بعد النکاح ولا عقی قبل المملک یعنی طلاق صرف نکاح کے بعد ہے اور ملکیت سے قبل غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا نہیں“ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۲) لہذا آپ ﷺ کے ارشاد کے پیش نظر نکاح سے قبل طلاق اور ملک سے قبل عتاق لغو ہے کیونکہ ابھی عورت نکاح میں آئی ہی نہیں تو اس کو طلاق دینے کا معاملہ ہی غلط ہے لیکن احتلاف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو اگر ملک کی طرف مضاف اور منسوب کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے لہذا جب ملکیت آئے گی تو طلاق و عتاق واقع ہو جائیں گے۔

**طلاق و عتاق کو ملک کی طرف منسوب کرنا درست ہے اور ملک آجانے کے وقت یہ واقع ہو جائیں گے**

عن حنظلة قال سئل القاسم و سالم عن رجل قال یوما تزوج فلانة ففی طالق قال ہی کما قال . . . عبد الله بن عمر قال سالت القاسم عن رجل قال یوما تزوج فلانة ففی طالق قال طالق . . . و سئل عمر یوما تزوج فلانة ففی علی کظھر امی قال لا تزوجھا حتی یکفر . . . عن سويد بن نجیح الکندی قال سالت الشعبي عن رجل قال ان تزوجت فلانة ففی طالق قال الشعبي هو کما قال . (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹-۲۰) من کان یوقد علیہ فیلومہ (الطلاق اذا وقعت مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حنظلہ بیان کرتے ہیں کہ قاسم اور سالم سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا کہ جوتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ انہوں نے فرمایا وہ واقعی طلاق والی ہو جائے گی جیسا کہ اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔۔۔۔۔ عبد اللہ بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ فرمایا: وہ اس دن طلاق والی ہو جائے گی۔ حضرت عمر سے پوچھا گیا کہ کوئی کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں، وہ مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔ فرمایا کہ پہلے کفارہ ادا کرے پھر اس سے شادی کرے۔۔۔۔۔ سوید بن نجیح کندی بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبی سے پوچھا کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ طلاق والی ہے یا جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے تو شعبی نے جواب دیا جیسا اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔

ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے یوں کہا

عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان رجلا اتی عمر ابن الخطاب قال کل امرأة تزوجھا ففی طالق

ثلاثا فقال له عمر فهو كما قلت..... عبد الرزاق  
عن معمر عن الزهري في رجل قال كل امرأة  
اتزوجها فهي طالق كل امه اشريها حرة قال فهو  
كما قال..... قال معمر فقلت اوليس قد جاء عن  
بعضهم انه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عناق الا  
بعد الملك قال انما ذالك ان يقول الرجل امرأة  
فلان طالق وعبد فلان حرة.

(مسند عبد الرزاق ج ۶ ص ۱۲۲ باب الطلاق قبل النكاح مطبوعہ

کتبہ اسلامی بیروت)

عبد الرزاق عن ابن جريح قال اخبرني عبد  
الحميد بن جبير انه كان عند ابن المسيب اذ جاءه  
رسول عمرو بن عبد العزيز فقال كيف تری فی  
رجل قال امرأتی طالق وکل امرأة انکحها فهي  
طالق فقال ابن المسيب ان كان حث فامرته طالق  
واما لم ينکح فلا طلاق حتی ينکح.

(مسند عبد الرزاق ج ۸ ص ۴۱۸ باب الطلاق قبل النکاح)

طیل التدرج صحابہ کرام اور تابعین عظام مثلاً عمر بن خطاب، عبد اللہ بن عمر، سعید بن المسیب، سالم، امام شعبی، زہری اور قاسم  
وغیرہ کا یہی مسلک وشرع ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت اگر ملک کی طرف کی جائے تو یہ درست ہے اور ملک کے پائے جانے  
کے وقت طلاق بھی اور عتاق بھی واقع ہو جائیں گے۔ جناب سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے منقول آخری اثر میں لفظ ”حسن“  
اسی ملک نکاح کی طرف رہنمائی کرتا ہے مقصد یہ ہے کہ اگرچہ بوقت تعلق یا بوقت غفلت کو ملک موجود نہیں لیکن جوئی ملک آئے گی تو اس  
کے ساتھ معلق بات واقع ہو جائے گی۔ ان آثار کے بارے میں اگر کوئی یہ کہے کہ ان میں ملک کے ساتھ منسوب یا معلق کرنے کا کوئی  
ذکر نہیں لہذا یہ قیاد اپنی طرف سے لگائی گئی ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہی ہے کہ حضرت سعید بن مسیب کی روایت میں ”حسن“ مراد  
ملک نکاح بھی ہے اور دوسرا جواب یہ کہ ہم ایک ایسا اثر ذکر کرتے ہیں جس میں ملک کے ساتھ معلق کا بھی ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو:

وفي الاستسكار قبل لابن شهاب اليس قد جاء  
لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل الملك قال انما  
ذالك اذا قال فلانة طالق لا يقول ان تزوجها.

(بخاری ج ۱ ذیل بتنی ج ۲ ص ۱۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن باب

ہو ہے اس کا کیا حکم ہے؟ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ  
تین طلاقیں والی ہے؟۔ حضرت عمر نے اسے فرمایا: اس کا حکم وہی  
ہے جیسا کہ تو نے کہا ہے۔۔۔۔۔ جناب زہری کہتے ہیں کہ اگر کسی  
شخص نے کہا کہ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ طلاق  
والی ہے اور ہر وہ لوطی جس کو میں فریادوں وہ آزاد ہے۔ (اس کا  
کیا حکم ہے؟) جناب زہری نے فرمایا جیسا کہا ویسا ہی حکم  
ہے۔۔۔۔۔ معمر کہتے ہیں کہ میں نے کہا کیا کچھ لوگوں سے یہ حکم  
بھی آیا ہے کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں اور ملک کے بغیر آزاد کرنا  
نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یوں  
کہے کہ فلاں آدمی کی بیوی مطلق ہے اور فلاں غلام آزاد ہے (یعنی  
اجنبی غلام یا اجنبی کی بیوی کو آزاد کرے یا طلاق دے)۔

عبد الرزاق نے ابن جريح سے روایت کی اس نے کہا مجھے  
عبد الحميد بن جبير نے بتایا کہ میں حضرت ابن المسيب کے پاس  
بیٹھا تھا کہ حضرت عمر بن عبد العزيز کا ایک اچلی آیا اور عرض کرنے  
لگا۔ ایسے شخص کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں جس نے یہ کہہ  
رکھا ہے میری بیوی کو طلاق اور ہر اس عورت کو طلاق کہ جس سے  
میں نکاح کروں حضرت ابن المسيب نے فرمایا: اگر وہ حانت ہو گیا  
تو اس کی بیوی کو طلاق ہو گئی ہے اور اگر اس نے کسی عورت سے ابھی  
نکاح نہیں کیا تو تب تک طلاق نہ ہوگی جب تک نکاح نہ کرے گا۔

عبد اللہ بن عمر، سعید بن المسیب، سالم، امام شعبی، زہری اور قاسم  
وغیرہ کا یہی مسلک وشرع ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت اگر ملک کی طرف کی جائے تو یہ درست ہے اور ملک کے پائے جانے  
کے وقت طلاق بھی اور عتاق بھی واقع ہو جائیں گے۔ جناب سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے منقول آخری اثر میں لفظ ”حسن“  
اسی ملک نکاح کی طرف رہنمائی کرتا ہے مقصد یہ ہے کہ اگرچہ بوقت تعلق یا بوقت غفلت کو ملک موجود نہیں لیکن جوئی ملک آئے گی تو اس  
کے ساتھ معلق بات واقع ہو جائے گی۔ ان آثار کے بارے میں اگر کوئی یہ کہے کہ ان میں ملک کے ساتھ منسوب یا معلق کرنے کا کوئی  
ذکر نہیں لہذا یہ قیاد اپنی طرف سے لگائی گئی ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہی ہے کہ حضرت سعید بن مسیب کی روایت میں ”حسن“ مراد  
ملک نکاح بھی ہے اور دوسرا جواب یہ کہ ہم ایک ایسا اثر ذکر کرتے ہیں جس میں ملک کے ساتھ معلق کا بھی ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو:

استسكار میں ہے کہ جناب ابن شهاب کو کہا گیا کیا ایسا نہیں  
ہے کہ طلاق نکاح سے پہلے نہیں ہوتی اور آزادی ملک سے قبل نہیں  
ہوتی؟ فرمایا اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے فلاں  
عورت کو طلاق ہے۔ یہ نہ کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی

الغلام لا یطعن بالطلاق

کروں۔ اٹ

مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی بیگانی عورت کو یا بیگانے غلام کو کہتا ہے کہ تجھے طلاق ہے یا تو آزاد ہے۔ اس صورت میں نہ بیگانی عورت کو طلاق ہوگی اور نہ ہی بیگانے غلام آزاد ہوگا کیونکہ طلاق اور آزادی کا تعلق ملک سے ہے۔ یہاں بیگانی عورت کو کہنے والا نہ مالک (ملک بضع) ہے اور نہ ہی غلام کے رقبہ کا مالک ہے اور اگر اس نے طلاق یا آزادی کو ملک بضع یا ملک رقبہ کی طرف مضاف کر کے کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں۔ یعنی اس کی ملک بضع کا مالک بن جاؤ تو اس کو طلاق ہے تو یہ طلاق ہو جائے گی۔ یونہی اگر یہ کہا کہ فلاں غلام کو اگر میں خریدوں۔ یعنی اس کی ملک رقبہ کا مالک بن جاؤ تو وہ آزاد ہے تو خریدنے کے ساتھ ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہی فتویٰ جناب مکحول اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ان کے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے۔ عثمان لیثی، اوزاعی اور ثوری سے بھی یہی منقول ہے۔ ”موطا امام مالک“ میں روایت ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عبداللہ بن مسعود، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب زہری فرماتے تھے: کہ جب کوئی شخص یہ قسم اٹھاتا ہے کہ میں اپنی ہونے والی بیوی کو طلاق دینے کی قسم اٹھاتا ہوں۔ اس کے بعد وہ حائض ہو گیا تو اس کے لئے وہ طلاق لازم ہو جائے گی، جب اس عورت سے وہ نکاح کرے گا اور تمام محدثین کا متفق علیہ ہے کہ نذر کی صحت کا تعلق ملک کے ساتھ ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کہیں سے ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا تو اس میں سے ایک سو روپیہ میں صدقہ کروں گا اور یہ بات وہ قسمیہ کہتا ہے۔ ایک اور روایت یہ بھی ہے کہ نذر ماننے والے نے جب نذر کی اضافت ملک کی طرف کی۔ اگر ہر نذر ماننے وقت وہ چیز اس کی ملک میں نہ تھی۔ مثلاً اپنی لونڈی سے کہتا ہے کہ اگر تو بچہ بنے تو وہ آزاد ہے۔ اس صورت میں اگر اس لونڈی نے بچہ بننا، تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اگرچہ بوقت نذر وہ اس بچہ کا مالک نہ تھا۔ اسی طرح جس شخص نے طلاق یا آزادی کو ملک کی طرف مضاف کیا۔ یہ درست ہے اور ملک آنے پر اس کا وقوع ہوگا۔ گو بوقت کلام وہ مالک نہیں ہے۔ امام طحاوی نے ”مشکل المدیث“ میں لکھا کہ حضور ﷺ نے عمر بن خطاب کو فرمایا کہ درختوں کے تنے اپنے پاس رکھ لے اور ان کے پھل صدقہ کر دے۔ اس روایت نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوا حالانکہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اس وقت ان درختوں کے پھلوں کے مالک نہ تھے بلکہ پھل بعد میں لگے اور اتارنے پر ملک میں آئے اور تمام فقہاء کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تیسرے حصے مال کی وصیت کرتا ہے تو اس تیسرے حصے کا اعتبار وصیت کے وقت موجود مال پر نہ ہوگا بلکہ شخص مذکور کے انتقال کے وقت تیسرے حصے مال کا اعتبار ہوگا۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تم میں سے کوئی وہ بھی ہے، جو کہتا ہے کہ اے اللہ! میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ اگر تو نے مجھے مال عطا فرمایا تو میں اس میں سے صدقہ کروں گا۔“ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اور بندے کا یہ عہد مسئلہ زیر بحث کی مثال اور نظیر بن سکتا ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں یا فلاں غلام کو خریدوں تو اس عورت کو طلاق ہے یا وہ غلام آزاد ہے۔

(جوہر النہی بر حاشیہ بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۱۹ باب الطلاق قبل النکاح)

صاحب جوہر النہی علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق اور آزادی کی اضافت ملک کی طرف اس مسئلہ کو قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ تابعین اور مختلف مثالوں سے ثابت کیا کہ ایسا کرنا درست ہے اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ ”نکاح سے قبل طلاق نہیں اور ملک سے پہلے آزادی نہیں“ کا بھی مفہوم بیان کیا ہے۔ بہر حال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جس مسئلہ کو حدیث پاک سے ذکر کر کے اپنا مسلک بنایا، وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کیونکہ اس کی توثیق و تائید بہت سی مثالوں سے ملتی ہے اور اس سلسلہ میں بکثرت آثار موجود ہیں۔

نوٹ: دوسری روایت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ایک مسئلہ جس کو ظہار کہتے ہیں ذکر کیا ہے۔ اس مسئلہ کی باب کے ساتھ مناسبت و موافقت یوں ہے کہ کہنے والے نے طلاق کی طرح ظہار کے الفاظ بھی ایسی عورت کے لئے کہے، جو ابھی اس کے نکاح میں نہیں آئی تھی بلکہ نکاح میں آنے کے ساتھ اس کو مطلق کیا لہذا ابوت متفقہ و دونوں مسئلہ ملک کی طرف مضاف ہوئے۔ اگرچہ اس وقت ملک موجود نہ تھی اس لئے جب طلاق کو ملک کی طرف مضاف کیا تو ملک آنے پر طلاق ہو جائے گی اسی طرح ظہار کو بھی جب ملک آنے کے ساتھ مطلق کیا تو ملک آنے پر اس کا اثر فوراً ظاہر ہو جائے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۵۔ بَابُ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا رَوْجُهَا  
تَطْلِيقًا أَوْ تَطْلِيقَتَيْنِ فَتَزَوُّجُ رَوْجًا  
ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا الْأَوَّلُ

ایک یا دو طلاقیں ملنے کے بعد عورت کا کسی  
دوسرے خاوند سے شادی کرنا اور پھر پہلے  
سے نکاح کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سلیمان بن یسار اور سعید بن مسیب سے جناب زہری نے خبر دی۔ وہ حضرت ابو ہریرہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا ایک شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیتا ہے اور پھر اسے چھوڑ دیتا ہے۔ (یعنی رجوع نہیں کرتا) وہ اپنی عدت گزار لیتی ہے اور پھر دوسرے شخص سے نکاح کر لیتی ہے پھر دوسرا خاوند فوت ہو جاتا ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے عدت کے بعد یہی عورت پہلے خاوند سے نکاح کر لیتی ہے تو اب یہ عورت کتنی طلاقیں کی حقدار ہے؟ یا اس کا خاوند اسے اب کتنی طلاقیں دے سکتا ہے؟ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جتنی باقی رہ گئی تھیں اتنی دینے کا مالک ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عملی ہے لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی عورت دوسرے خاوند سے ہم بستری کر لینے کے بعد فارغ ہو کر پہلے خاوند کے عقد میں آ جاتی ہے تو وہ طلاق جدید کے ساتھ آتی ہے یعنی تین مستقل طلاقیں کی وہ حقدار بن کر آتی ہے۔ ابن صواف کی اصل میں ہے اور یہی قول حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔

کوئی عورت جب اپنے خاوند سے طلاق لے کر عدت گزار لیتی ہے اور پھر کسی اور شخص سے عقد کرنے کے بعد وہاں سے بھی فارغ ہو جاتی ہے اور فراغت کے بعد پھر پہلے خاوند کے ساتھ سلسلہ زوجیت میں منسلک ہو جائے تو اب اسی عورت کو موجودہ خاوند طلاق دینا چاہیے تو اسے کتنی طلاقیں دینے کا اختیار ہے؟ اس کی چند صورتیں بنتی ہیں:

(۱) پہلے خاوند نے تین طلاقیں دے کر فارغ کیا تھا۔

(۲) پہلے خاوند نے ایک طلاق دی تھی۔

(۳) ہر ماہ ایک طلاق دے دیا کرتا تھا۔

(۴) صرف دو طلاقیں بیک وقت دیں یا دو ماہ میں ایک ایک طلاق دی۔

ان مختلف صورتوں میں پہلی صورت میں تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ جب مطلقہ عورت پھر پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو اب مستقل تین طلاقیں کی حقدار بن کر آئے گی لیکن بقیہ صورتوں میں اختلاف ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تین سے کم طلاقیں دے کر پہلے خاوند نے فارغ کر دیا پھر حلالہ کے بعد اسی کے پاس واپس آگئی تو بجائی طلاق دے چکا تھا۔ اب وہ ہاتھ سے نکل گئیں اور جو باقی تھیں، وہی دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ یہ مسلک حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب، حضرت عمران بن حصین، حضرت ابو ہریرہ اور امام محمد رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ پہلا خاوند جتنی طلاق دے چکا، وہ ختم ہو گئیں۔ اب عورت نئے اختیار اور ملکیت لے کر آئی ہے لہذا وہ اب تین مستقل طلاقیں کی حقدار ہے۔ یہ مسلک حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عطاء، قاضی شریح، ابراہیم، میمون بن مہران اور امام ابوحنیفہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔

قارئین کرام! ایک حنفی ہونے کے ناطے سے ہمیں امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے شاگردوں میں سے خاص کر امام محمد اور قاضی ابو یوسف کے درمیان اگر کسی اجتہادی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اولیت علی الاطلاق امام صاحب کے قول کی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دیگر ائمہ مجتہدین اور امام اعظم کے درمیان کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو ہم اس وقت تک امام ابوحنیفہ کے قول کو نہیں چھوڑتے، جب تک آپ کا اس سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو اور اگر کسی مسئلہ کے بارے میں آپ کی طرف سے دلائل بھی مذکور ہوں اور ساتھ ہی ساتھ رجوع ثابت نہ ہو تو ہم احناف ان کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں چونکہ امام محمد اور امام اعظم کا اختلاف خود امام محمد نے بیان کیا اس لئے ہم امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید میں کچھ احادیث پیش کرتے ہیں:

امام محمد کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے خبر دی کہ انیس سعید بن جبیر نے بیان کیا فرمایا کہ میں حضرت عبداللہ بن عتبہ بن مسعود کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ اچانک ایک اعرابی آیا اور پوچھنے لگا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں پھر اس کی عدت ختم ہوگئی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی۔ شادی کے بعد اس نے خاوند نے اس سے ہم بستری کی پھر اس خاوند کا انتقال ہو جائے یا وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور اس انتقال یا طلاق کی عدت بھی اس عورت نے پوری کر لی پھر پہلے خاوند نے اس سے شادی کا ارادہ کیا تو یہ عورت اب اس کے پاس نکاح میں آنے کے بعد کتنی طلاقیں کی حقدار ہوگی؟ عبداللہ بن عتبہ بن مسعود نے فرمایا: کہ اے سعید بن جبیر! تم اس کا جواب دو پھر فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ جناب سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ وہ (ابن عباس) یہ کہتے ہیں کہ نیا نکاح پہلی

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن سعيد بن جبیر قال كنت جالسا عند عبد الله ابن عتبة بن مسعود اذ جاءه رجل اعرابي ليساله عن رجل طلق امراته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فنزجت زوجها غيره فدخل بها ثم مات عنها او طلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هي عنده قال فقال لي اجهه ثم قال ما يقول ابن عباس فيها؟ قال فقلت له يهدم الواحدة والثنتين والثلاث قال سمعت من ابن عمر فيها شيئا قال فقلت لا قال اذا لقيته فاسئله قال فليقت ابن عمر رضى الله عنهما فسالته عنها فقال فيها مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما قال محمد وبهذا كان ياخذ ابوحنيفة رحمة الله عليه واما في قولنا فهو على ما

ایک طلاق یا دو طلاقیں یا تین طلاقیں سب کو ختم کر دیتا ہے پھر انہوں نے مجھ سے پوچھا کیا تو نے اس بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر سے بھی کچھ سن رکھا ہے۔ میں نے عرض کیا نہیں فرمایا: اچھا جب ان سے ملاقات ہو تو اس بارے میں ضرور دریافت کرنا۔ فرماتے ہیں کہ میری پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ملاقات ہوئی تو میں نے یہ مسئلہ ان سے دریافت کیا تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے موافق ہی فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا اسی پر عمل ہے لیکن ہمارے قول میں دو خاوند صرف اتنی ہی طلاقیں کا مالک ہے جو باقی رہ گئی تھیں۔ (یعنی اگر ایک دے چکا تھا تو اب دو دے سکتا ہے اور اگر دو دے چکا تھا تو اب صرف ایک دے سکتا ہے) یہی قول حضرت عمر، علی بن ابی طالب، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، عمران بن حصین اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔

یَقْبَى مِنْ طَلَاقِهَا إِذَا بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ، وَهُوَ قَوْلُ عُمَرَ وَعَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ وَمَعَاذِ ابْنِ جَبَلٍ وَأَبِي بَنٍ كَعْبٍ وَعِمْرَانَ بْنِ حَصِينٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.  
(کتاب النکاح ۱۰۰-۱۰۱ باب من طلق ثم تزوج امرأة الخ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

### امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب پر دلائل

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے کر فارغ کر دیتا ہے عدت گزرنے کے بعد پھر اس عورت سے کوئی اور شخص نکاح کر لیتا ہے۔ (اس سے فارغ ہونے کے بعد) پھر وہی پہلا خاوند اس عورت سے شادی کر لیتا ہے تو فرمایا: کہ اب یہ عورت مستقل تین طلاقیں کی مالک ہوگی۔۔۔۔۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے۔ آپ نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کر دیا ہو پھر عدت گزرنے کے بعد اس عورت سے کسی اور شخص نے شادی کر لی پھر اس نے بھی اس عورت کو طلاق دے کر فارغ کر دیا یا اس مرد کا انتقال ہو گیا۔ عدت طلاق یا عدت وفات گزرنے کے بعد اس عورت سے پہلا خاوند نکاح کرے تو اب یہ عورت پھر سے تین طلاقیں کی حقدار ہوگی۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی ایسے ہی مروی ہے۔

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال اذا طلق الرجل امراته تطليقة او تطليقتين ثم تزوجها رجل اخر ثم تزوجها هو بعد قال تكون على طلاق مستقل..... عن ابن عباس رضي الله عنهما في الرجل يطلق تطليقتين ثم يتزوجها رجل اخر فيطلقها او يموت عنها فيزوجها الزوج الاول قال فتكون على طلاق جديد ثلاث وروي عن علي رضي الله عنه.

حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی یہی نکتہ مذکور ہے کہ یہ عورت پھر سے مستقل تین طلاقیں کی

ذکر فیہ عن ابن عمر و ابن عباس انہا تكون على طلاق مستقل قلت وبہ قال عطاء و شریح



وابراهيم وميمون ابن مهران وابو حنيفة وابو يوسف وكذا في الاستذكار.

(تنبی و جوہر النبی بر حاشیہ تبی شریف ج ۷ ص ۳۶۵ باب ما یحد المزوج من الطلاق مطبوع حیدرآباد دکن)

عن ابن عباس وابن عمر قالوا رضى الله عنهم هي عنده على طلاق جديد..... وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم قال هي عنده على ثلاث..... عن حجاج عن طلحة عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقولون يهدم الواحدة والثنتين كما يهدم الثلاث..... حدثنا ابن عليه عن داود عن شعبي عن شريح قال على طلاق جديد وعلى نكاح جديد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۲ من قال فی عہدہ علی طلاق جدید)

حقدار ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی حکم کے قائل جناب عطاء، شرح، ابراہیم، میمون بن مهران، ابو حنیفہ اور ابو یوسف رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں۔ استدکار نامی کتاب میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم دونوں حضرات نے فرمایا: کہ عورت جب پھر سے پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو وہ نئی طلاق کی حقدار ہو کر آئے گی۔۔۔۔۔ جناب وکیع نے جناب شعبہ سے وہ حکم سے اور وہ ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابراہیم نے فرمایا: وہ اب اس کے پاس تین طلاقیں کی حقدار بن کر آئی ہے۔۔۔۔۔ جناب طلحہ سے جناب حجاج، وہ ابراہیم سے اور جناب ابراہیم، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام حضرات کہا کرتے تھے کہ پہلے خاوند کے ساتھ پھر سے پہلی عورت کا نکاح ایک اور دو طلاقیں کو اسی طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح تین طلاقیں کو ختم کر دیتا ہے۔۔۔۔۔ ہمیں ابن علیہ نے جناب داؤد سے اور انہیں شعبی نے جناب شریح سے بتایا کہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت جدید طلاق اور جدید نکاح سے آئی ہے۔

نوٹ: امرأه رفاعہ کے بارے میں تفصیل گزر چکی ہے۔ تین طلاقیں کے بعد عدت گزرنے پر انہوں نے عبد الرحمن بن زبیر سے شادی کی پھر ان کی کمزوری کی شکایت حضور ﷺ سے کی۔ یہ حدیث امام شافعی رضی اللہ عنہ نے بھی قبول فرمائی اور یہ حدیث مشہور ہے۔ ایسی حدیث کے ذریعہ قرآن کریم پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پاک سے دو مسئلے مستنبط فرمائے جو درج ذیل ہیں:

یہ حدیث پاک عبارت النص کے ذریعہ جہاں دلی کی شرط پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح اس بات پر اشارۃ النص کے ذریعہ دلالت کرتی ہے کہ زوج ثانی نے پہلے خاوند کے لئے مکمل حلال کر دی ہے۔ یہ اسی طرح کہ حضور ﷺ نے اس عورت کو فرمایا: کہ کیا تو واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہے؟ آپ نے یہ نہ فرمایا کہ کیا تو چاہتی ہے کہ تیری حرمت مکمل ہو جائے؟ اور ”عود“ پہلی حالت کے پھر سے بحال ہو جانے کا نام ہے اور پہلی حالت میں اس عورت کے لئے حلت ثابت تھی اور جب دوبارہ پہلی حالت لوٹ آئی تو حلت بھی لوٹ آئی اور مستقل طور پر نئی حلت آئی۔ جب

وهذا الحديث مع انه يدل على اشتراط الوطى لعبارة النص فكذا يدل على محلية الزوج الثاني بآشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال ليها اتريدين ان تعودى الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تستهني حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا ليها فاذا عادت حالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلاقات الثلاثة مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو

مَا دُونَ الثَّلَاثِ أُولَىٰ أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ الثَّانِي مَعَهَا  
لِلْحَلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِيقِ الْإِسْكَلِ.

(نور الابواب ص ۲۰ حکم الخامس ملاحظہ فرمائیے) بعد یہ احادیث  
مطلوبہ (الحج) اہم سعید کہتی کہ چلی

اس نفل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہاں بھی طہت بھر سے آجاتی  
ہے جہاں بالکل ختم ہو چکی تھی یعنی تین طلاقوں کی صورت میں تو  
وہاں جہاں حل ناقص ہو یعنی تین طلاقوں سے کم طلاق دی گئی ہوں  
وہاں بطریقہ اولیٰ دوسرا خاندان حل ناقص کو مکمل کرنے والا بنے گا۔

حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں انہوں نے دو باتیں بڑی اہم باتیں بیان فرمائیں۔  
اولیٰ یہ کہ حضور ﷺ نے جناب رفیعہ کی بیوی کو واپس لوٹنے کا پوچھا نہ یہ کہ تیری حرمت ختم ہو جائے۔ اگر دوسری بات ہوتی تو  
مطلب یہ نکلتا کہ پہلے والی حرمت ختم ہو جاتی لیکن حل جدید کا اس حدیث سے استدلال درست نہ رہتا۔ اس لئے جو آپ نے فرمایا اس  
کا مقصد یہ ہوا کہ عورت جب پہلے خاندان کے پاس آتی ہے تو حل مستقل لے کر آتی ہے۔ گویا زوج ثانی زوج اول کے لئے تجدید حل  
پیدا کر دے گا۔ دوسری بات جو ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی وہ یہ کہ اگر پہلے خاندان نے تین طلاق دیں تو دوسرے کو فارغ کر دیا  
تھا جو طلاقوں میں نہایت سخت اور قوی طریقہ ہے۔ اگر اس سخت طریقہ سے فارغ کرنے کے بعد دوسرا خاندان حل جدید پیدا کر دیتا ہے تو  
کیا وجہ ہے کہ ناقص اور کمزور طلاق کی صورت میں وہ حل جدید پیدا کر سکے؟ مختصر یہ کہ عورت جب کسی طرح سے مطلق ہو کر عدت  
گزار کر دوسرے خاندان سے نکاح صحیح کے بعد واپس اور پھر فراغت کا ملکہ کے بعد جب پہلے خاندان کے پاس دوبارہ نکاح کرنے آئے گی تو  
اب بھی پہلے کی طرح تین طلاقوں کی حقدار ہوگی۔ یہی مسلک امام اعظم رحمی اللہ عنہ کا ہے اور عقل و نفل اس کی تائید کرتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

مرد کا اختیار طلاق اپنی بیوی یا کسی اور کے سپرد کر  
دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ یس سعید بن سلیمان بن زید  
بن ثابت نے خارجہ بن زید سے اور انہوں نے زید بن ثابت سے  
بتایا کہ وہ ان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ان کے پاس ایک شخص  
بنی ابی قیس قبیلہ سے حاضر ہوا اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے  
آپ نے اس سے پوچھا کیا ہوا؟ کہنے لگا میں نے طلاق دینے کا  
اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تھا تو وہ مجھے (طلاق کا اختیار استعمال  
کر کے) چھوڑ کر چلی گئی ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ  
نے اس سے پوچھا آخر تو نے یہ کیوں کیا تھا؟ کہنے لگا تقدیر ہی ایسی  
کھی تھی۔ حضرت زید بن ثابت فرمانے لگے اگر تم رجوع کرنا  
چاہتے ہو تو کر سکتے ہو؟ کیونکہ طریقہ مذکورہ سے صرف ایک طلاق  
واقع ہوئی ہے اور تم اس کے مالک ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک صورت مذکورہ کا معاملہ  
خاندان کی نیت کے اعتبار سے ہے لہذا اگر وہ حق طلاق سپرد کرتے  
دفعۃً ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کرتا ہے تو پھر ایک بائے طلاق

۲۴۶۔ بَابُ الرَّجُلِ يَجْعَلُ امْرَأَتَهُ  
بِيَدِهَا أَوْ غَيْرِهَا

۵۵۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ  
زَيْدٍ بَنِي ثَابِتٍ عَنْ خَارِجَةَ بِنْتِ زَيْدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ  
كُنَّا جَالِسِينَ عِنْدَهُ فَكُنَّا نَبْعَثُ بَيْنَ أَبِي عَيْنِيٍّ وَعَيْنَاهُ  
تَلَمَعَانِ فَقَالَ لَنَا مَا شَأْنُكَ قَالَ مَلَكَتْ امْرَأَتِي امْرَأَةً  
بِيَدِهَا فَفَارَقْتَنِي فَقَالَ لَنَا مَا حَمَلَكَ عَلَىٰ ذَٰلِكَ  
فَقَالَ أَلْقَسْتُ فَقَالَ لَنَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أَرَأَيْتُمْ هَٰذَا إِنْ شِئْتَ  
فَاتَّاهِي وَاحِدَةً وَأَنْتَ أَمْلِكُكِ بِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ هَٰذَا عِنْدَنَا  
عَلَىٰ مَا نَوَىٰ الزَّوْجُ فَإِنْ نَوَىٰ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَإِنْ نَوَىٰ  
وَهُوَ حَاطِبٌ مِنَ الْخُطَابِ وَإِنْ نَوَىٰ ثَلَاثًا فَثَلَاثٌ وَهُوَ

واقع ہوگی اور اس کی حقیقت ایک پیغام رساں کی ہوگی اور اگر تین کی نیت کرتا ہے تو وہ تین ہی واقع ہو جائیں گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان وعلی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: فیصلہ وہ ہوگا جو عورت کرے گی۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے والد سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے ہیں کہ مائی صاحبہ نے قریبہ بنت ابی امیہ کے لئے اپنے بھائی حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کے لئے رشتہ طلب کیا۔ رضا مندی پر آپ نے یہ شادی کرادی پھر قریبہ کے رشتہ دار حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر سے بگڑ گئے اور کہنے لگے کہ ہم نے یہ رشتہ صرف سیدہ عائشہ کے لحاظ پر کیا تھا۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے عبد الرحمن کو پیغام بھیج کر بلوایا اور آنے پر انہیں اس بات کی اطلاع دی۔ اس پر حضرت عبد الرحمن نے طلاق کا اختیار اپنی بیوی قریبہ کے سپرد کر دیا۔ اس نے اختیار یوں استعمال کیا کہ میں تجھ پر کسی اور کو پسند نہیں کرتی۔ پس وہ آپ کے گھر ہی رہی سوایا کرنا طلاق نہ ہوا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے والد سے خبر دی وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کی شادی منذر ابن زبیر سے کر دی اور حصہ کے والد جناب عبد الرحمن ملک شام گئے ہوئے تھے۔ جب عبد الرحمن واپس گھر لوٹے تو فرمانے لگے کہ مجھ جیسے کے ساتھ یہ معاملہ کیا گیا، میری بیٹیوں کے بارے میں بھی مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جناب منذر ابن زبیر سے اس موضوع پر گفتگو کی۔ منذر کہنے لگے اب یہ معاملہ عبد الرحمن کے اختیار میں ہے۔ (جو چاہیں فیصلہ کریں) حضرت عبد الرحمن نے فرمایا کہ مجھے منذر سے منہ پھیرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ میری بیٹیوں کے بارے میں مجھ سے مشورہ نہ کیا گیا۔ میں اس کام کو ختم نہیں کرنا چاہتا جو آپ سرانجام دے چکی ہیں لہذا حصہ بدستور حضرت منذر کے نکاح میں رہیں اور یہ طلاق نہ ہوئی۔

قَوْلُ ابْنِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةُ مِنَ فَهْمَانَا وَقَالَ عُمَانُ بْنُ عَفَانَ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الْقَضَاءُ مَا قَضَتْ.

۵۵۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا حَظَّتْ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَرِيبَةُ ابْنِ أُمِّهِ قَرَوَ جَهْتُ ثُمَّ عَمَّوُا عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَقَالُوا مَا رَوَّجْنَا إِلَّا عَائِشَةَ فَأَرْسَلْتُ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَدْ كَرِهْتُ لَهُ ذَلِكَ فَمَجَّلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَمْرَ قَرِيبَةَ بِسَدِّهَا فَأَخْتَارَ قَرِيبَةُ وَقَالَتْ مَا كُنْتُ لَا أَخْتَارُ عَلَيْكَ أَحَدًا فَقَرَرْتُ تَحْتَهُ فَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ طَلَاقًا.

۵۵۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا رَوَّجَتْ حَفْصَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْمُنْذِرِ ابْنِ الزُّبَيْرِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ غَائِبٌ بِالسَّامِ فَلَمَّا قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ وَمِثْلِي يُصْنَعُ بِهِ هَذَا وَيُقَضَّاتُ عَلَيْهِ بِنَاتِهِ فَكَلَّمْتُ عَائِشَةَ الْمُنْذِرَ ابْنَ الزُّبَيْرِ فَقَالَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي يَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مَالِي رَغْبَةٌ عَنْهُ وَلَكِنْ مِثْلِي أَيْسَ يُقَضَّاتُ عَلَيْهِ بِنَاتِهِ وَمَا كُنْتُ لَا رَدَّ أَمْرًا قَضَيْتُهُ فَقَرَرْتُ إِمْرَأَتَهُ تَحْتَهُ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ طَلَاقًا.

۵۵۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ امْرَأَةً قَالَتْ لَهَا مَا قَسَمْتَ وَلَا أَنْ يَنْكُرَ عَلَيْهَا فَيَقُولَ لَمْ أَرِدْ إِلَّا تَطْلِيقَ وَاحِدَةً فَلْيَحْلِفْ عَلَيَّ ذَالِكَ فَيَكُونَ امْلَكَ بِهَا فَيُحْثِرْ عِدَّتِي.

۵۵۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ قَالَ إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ امْرَأَةً قَالَتْ لَهَا مَا قَسَمْتَ وَلَا أَنْ يَنْكُرَ عَلَيْهَا فَيَقُولَ لَمْ أَرِدْ إِلَّا تَطْلِيقَ وَاحِدَةً فَلْيَحْلِفْ عَلَيَّ ذَالِكَ فَيَكُونَ امْلَكَ بِهَا فَيُحْثِرْ عِدَّتِي.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذُوا إِذَا خَتَارَتْ زَوْجَهَا فَلَيْسَ ذَالِكَ بِطَلَاكِ وَإِنْ اخْتَارَتْ نَفْسَهَا فَهِيَ عَلَى مَا نَوَى الزَّوْجُ فَإِنْ نَوَى وَاحِدَةً فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَإِنْ نَوَى ثَلَاثًا فَثَلَاثٌ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِيبَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَقِهَايِنَا جَمَعُوا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمُ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب ثابغ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے جب کوئی شخص طلاق کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو فیصلہ وہی ہوگا جو عورت کرے گی بلکہ جب شوہر انکار کرے اور کہے کہ میں نے تو صرف ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کی تھی تو اس صورت انکار پر مرد کو قسم دلائی جائے گی۔ سو وہ عدت کے دوران اس کا مالک ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے جناب سعید بن مسیب سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی عورت کو طلاق کا اختیار سپرد کر دیتا ہے۔ پھر وہ عورت اس خاوند سے جدا نہیں ہوتی اور اس کے ہاں ٹھہری رہتی ہے تو ایسا کرنا طلاق نہ ہوگا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب عورت اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے خاوند کے پاس رہنا پسند کرتی ہے تو اس صورت میں طلاق نہ ہوگی اور اگر علیحدگی اختیار کرتی ہے تو پھر جو نیت مرد نے کی ہوگی ویسی ہی علیحدگی ہوگی۔ اگر مرد نے ایک طلاق سپرد کی تھی تو ایک باندہ ہوگی اور اگر تین کی نیت تھی تو تین ہی واقع ہوں گی۔ یہی قول امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

عورت کو اختیار طلاق سپرد کرنے سے اس کا کیا اثر اور کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ اس بارے میں مختلف آثار منقول ہیں۔ ان کا تذکرہ مختلف کتب میں موجود ہے:

اگر مرد نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیا اور عورت نے اسے استعمال کیا تو احناف کے ہاں اس سے ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔ یہی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں۔ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس طریقہ سے تین طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اس لفظ کو اس معنی پر محمول فرمایا کہ عورت جو کچھ چاہے نیت کر سکتی ہے اور حضرت عمرو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے اس کو ادنیٰ پر محمول فرمایا اور ادنیٰ ایک رجعی طلاق ہے۔ لیکن ہم احناف نے اس لفظ کو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق لیا ہے کیونکہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا اس وقت محقق ہوتا ہے جب خاوند کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے اور وہ خود اپنے نفس کی مالک بن جائے اور ایسی حالت طلاق باندہ چاہتی ہے لہذا یہی مراد ہوگی۔ (الموطا ج ۶ ص ۲۱۲ باب النکاح مطبوعہ بیروت)

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے اور انہوں نے جناب ابراہیم نخعی سے بیان کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اس عورت کے لئے صرف ایک طلاق کا اختیار ہوگا اور جب خاوند یوں کہتا ہے کہ جو کچھ طلاق دینے کا معاملہ میرے اختیار میں ہے، میں وہ تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں تو یہ اختیار اس عورت کے

ہاتھ میں چلا جائے گا لہذا وہ عورت اسی مجلس میں جو کچھ کہنا چاہتی ہے وہ کہہ سکتی ہے۔ اگر عورت نے اس کے جواب میں کہا کہ میں طلاق پسند کرتی ہوں تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں دو طلاق پسند کرتی ہوں تو وہی ہو جائیں گی یعنی جو کہے گی وہی واقع ہو جائے گی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اس کے جواب میں عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو وہی کچھ ہوگا جو مرد نے کہتے وقت نیت کی تھی۔ اگر خاوند نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو ایک طلاق باندھ ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تھی تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور اگر رد کی نیت کی تھی تو اس صورت میں بھی ایک باندھ ہی واقع ہوگی یعنی ان الفاظ سے ایک باندھ یا تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر الفاظ مذکورہ کہتے وقت خاوند نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی لیکن جو کچھ کہہ رہا ہے وہ حالت غضب میں کہہ رہا ہے تو از روئے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ اس کے اور اللہ کے مابین اس کی تصدیق ہو۔ اگر یہ الفاظ خاوند نے حالت غصہ میں نہیں کہے (اگر کہتا ہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی) تو پھر اس کی بات اس کی قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔ یہ تمام مسائل امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہیں۔

(کتاب الآثار ص ۱۱۲ باب الخیار و امرک بیک، حدیث ۵۳۰)

نوٹ: مجلس کی قید مسئلہ مذکورہ (اختیار سپرد کرنے) میں معتبر ہے۔ اس کی صراحت ”کتاب الآثار“ ص ۱۱۵ پر یوں درج ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے انہیں جناب ابراہیم نخعی سے خبر دی وہ فرماتے ہیں: اگر خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار سپرد کیا وہ اس وقت بیٹھی تھی تو کھڑی ہو گئی اب اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک اور اثر نقل فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے خبر دی۔ وہ فرماتے تھے کہ ہمیں جناب عمرو بن دینار نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث سنائی فرمایا: کہ جب خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور وہ بیٹھی تھی پھر کھڑی ہو گئی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی امام اعظم اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا قول ہے۔ مجلس کے ساتھ اختیار کی پابندی کا ذکر اور بھی بہت سی کتب آثار میں موجود ہے۔

عن محمد بن سالم عن الشعبي قال لها  
الخيار ما دامت في مجلسها.... عن عبد الله ابن  
عمر ان عمر ابن الخطاب و عثمان بن عفان كانا  
يقولان اذا خیر الرجل امراته او ملکها و افترقا من  
ذالك المجلس و لم يحلف شيئا فامرها الى  
زوجها.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۵۲۵ باب الخیار و التملک ما کان فی  
مجلسها حدیث ۱۱۹۳۷-۱۱۹۳۸ مطبوعہ بیروت)

عورت سے کہا تجھے اختیار ہے یا تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے اور اس سے مقصد طلاق کا اختیار دینا ہے۔ عورت اس مجلس میں اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ اگرچہ وہ مجلس کتنی ہی طویل ہو اور مجلس بدلنے کے بعد کچھ نہیں کر سکتی اور اگر ان الفاظ سے زوج نے طلاق کی نیت نہیں کی تو کچھ نہیں کیونکہ یہ کہنا یہ میں بغیر نیت طلاق نہیں۔ ہاں اگر غضب کی حالت میں کہا یا اس وقت طلاق کی بات چیت ہو رہی تھی۔ اب نیت نہیں دیکھی جائے گی۔ اگر عورت نے ابھی کچھ نہ کہا تھا کہ شوہر نے اپنے کلام کو واپس لے لیا تو مجلس کے اندر واپس نہیں ہوگا یعنی بعد واپسی شوہر بھی عورت اپنے کو طلاق دے سکتی ہے اور شوہر اسے منع بھی نہیں کر سکتا۔ اگر شوہر نے یہ الفاظ کہے کہ تو اپنے کو طلاق دے دے یا تجھے طلاق کا اختیار ہے جب بھی یہی سب احکام ہیں۔ مگر اس صورت میں طلاق دے دی

تو رجعی پڑے گی۔ ہاں اس صورت میں کہ عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور مرد نے تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہی ہوں گی۔

(بہار شریعت جلد ۲ صفحہ ۷۷ طلاق سپرد کرنے کا بیان)

قارئین کرام! مذکورہ چند عبارات سے آپ نے یہ بات بخوبی جان لی ہوگی کہ مرد اگر اپنا اختیار طلاق اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو یہ سپردگی درست ہے۔ بعض حضرات اگرچہ کہتے ہیں کہ جس طرح نکاح کی گہرہ مرد کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح نکاح توڑنے (طلاق دینا) کی گہرہ بھی مرد کے اختیار میں ہی ہے۔ عورت کو سپرد کر دینے سے بھی طلاق کا حق اسے نہیں ملتا لیکن یہ استدلال درست نہیں کیونکہ جب مرد کو اختیار بالا طلاق ہے تو کوئی شخص بھی اپنا اختیار اپنی خوشی سے کسی دوسرے کے سپرد کر دے تو وہ اس دوسرے کے سپرد ہو جائے گا جیسا کہ مرد کسی دوست کو اختیار دے دیتا ہے کہ تم میری بیوی کو ایک دو یا تین طلاقیں دینا چاہو تو میں تمہیں اس کا اختیار دیتا ہوں یا اپنے غلام آزاد کرنے یا نہ کرنے کا اختیار موٹی کے سپرد کر دیا۔ اختیار کو دوسرے کے سپرد کر دینے کی فقہ میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مذکورہ حوالہ جات میں مسئلہ تقریباً ایک جیسا ہی بیان کیا گیا۔ البتہ صاحب بہار شریعت مولانا محمد امجد علی رحمۃ اللہ علیہ نے ”جوہر دہرہ“ اور ”عالمگیری“ کے حوالہ جات سے جو تحقیق ذکر فرمائی وہ بڑی جامع ہے۔ پہلی بات یہ فرمائی کہ اختیار کا سپرد کر دینا یہ کنایات میں سے ایک کنایہ ہے کیونکہ اختیار یا پسند کرنا کسی چیز کا ہو سکتا ہے۔ ان میں سے طلاق بھی ہو سکتی ہے اس لئے مرد سے اس بارے میں پوچھا جائے گا کہ تو نے کس بات کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کیا ہے؟ جو وہ نیت بیان کرے گا وہی ہوگا اور اگر اختیار کے لفظ کے ساتھ ساتھ طلاق بھی یوتا ہے یعنی میں تجھے طلاق دینے کا اختیار سپرد کرتا ہوں تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ تجھے اختیار طلاق ہے۔ اس صورت میں چونکہ اختیار کا خود خاوند نے معین کر دیا اور صریح لفظ طلاق ذکر کر دیا تو اس لفظ کے صریح مفہوم کے پیش نظر عورت کے اختیار طلاق کو استعمال کرنے سے ایک رجعی طلاق ہوگی اور اگر اس ایک سے مراد فرد کامل لیتا ہے تو آزاد عورت کی صورت میں تین طلاقیں اور لونڈی ہونے کی صورت میں دو واقع ہو جائیں گی۔ اس کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ اس صورت میں آزاد عورت اگر اختیار استعمال کر کے دو طلاقیں مراد لیتی ہے تو دو نہیں بلکہ ایک ہی واقع ہوگی کیونکہ آزاد عورت کے حق میں دو طلاقیں نہ فرد کامل ہیں اور نہ ہی فرد رجعی ہیں۔

اب ہم موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایات (آثار) کے متعلق کچھ ذکر کرتے ہیں۔ امام محمد نے باب کے تحت پہلی روایت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پوتے محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر کا واقعہ ذکر فرمایا جس میں خاوند نے اپنی بیوی کو اس کے امر کا مالک بنا دیا تھا پھر اس کی بیوی نے علیحدگی اختیار کر لی چنانچہ بیوی کی جدائی سے غمگین ہو کر جناب محمد بن عبدالرحمن، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئے ہیں۔ انہوں نے اس صورت میں فرمایا کہ طلاق رجعی ہوئی ہے تم اسے واپس لا سکتے ہو تو معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ دراصل حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی بیروی میں ہے۔ ہم احناف ان کے قول کی بجائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ آپ کا صورت مذکور میں فتویٰ ”طلاق بائنہ“ کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں امام محمد نے اپنا مسلک یوں بیان کیا جو زوج نیت کرے گا وہی ہوگا۔ اگر شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو لفظ کنایہ ہونے کی وجہ سے ایک بائنہ طلاق ہوگی اور مرد اب اس حیثیت میں ہو جائے گا کہ وہ دوسرے مردوں کی طرح اس عورت کو بیٹام نکاح دے سکتا ہے۔ زبردستی نکاح کئے بغیر زانی رجوع کر کے اسے نہیں رکھ سکتا۔

باب کی دوسری روایت میں عورت کو صرف اختیار سپرد کرنے کا معاملہ تھا یعنی خاوند اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دے سکتا ہے جیسا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ نے اپنے بھائی عبدالرحمن کو کہا کہ تمہاری بیوی قریب کے درگاہ چونکہ ناراض ہو گئے ہیں لہذا تو ”قریبہ“ کو اختیار دے دے آپ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس اختیار کو استعمال کرتے ہوئے قریب نے جدائی کی بجائے اسی عقد کو برقرار رکھنے کا

اظهار کر دیا۔ اس روایت سے صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مرد اگر بیوی کو اختیار سپرد کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا درست ہے۔ باب کی تیسری روایت میں بھی اختیار سپرد کرنے اور واپس لینے کا مسئلہ بیان ہوا ہے۔ جب امام ابوحنیفین کا مشہد صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بیٹی کی شادی ان کے والد عبد الرحمن کی عدم موجودگی میں مندرجہ نامی شخص سے کر دی۔ جب عبد الرحمن کو واپس آ کر اس شادی کا پتہ چلا تو ناراض ہوئے۔ جس پر مائی صاحبہ نے مندر کو بلا کر فرمایا: کہ تو اپنی بیوی حفصہ کو اختیار دے دے۔ بہر حال اختیار واپس ہوا اور طلاق نہ ہوئی۔ جس سے معلوم ہوا کہ تفویض اختیار درست ہے۔ اس کا انکار درست نہیں ہے۔ چوتھی روایت میں اس مسئلے کا ایک اور پہلو بیان ہوا کہ اختیار کے معاملہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے اگر مرد کہے کہ میں نے اس کی نیت نہیں کی تو پھر زوج کی بات قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔

پانچویں روایت میں اختیار سپرد کرنے کے بعد اسی مجلس میں عورت اختیار استعمال نہیں کرتی، خاموش بیٹھی رہتی ہے۔ اس صورت میں بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ عورت نے طلاق کا اختیار کیا ہی نہیں۔ بغیر اختیار کے طلاق کیونکر ہو سکتی ہے؟ دراصل اس صورت میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختیار سپرد کر دینے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ خواہ عورت استعمال نہ بھی کرے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ عورت نے جب اپنے نفس کو اختیار کیا ہی نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ تفویض طلاق کا خلاصہ یہ ہوا:

- (۱) مرد اگر بیوی کو "اختیار" دے دیتا ہے اور لفظ "طلاق" ساتھ نہیں بولتا اور سپرد کرتے وقت نیت طلاق بھی تھی تو ایک بائند طلاق واقع ہوگی۔ اب اگر مرد اس عورت کو بسانا چاہتا ہے تو نکاح کر کے بسائے گا۔
- (۲) اختیار کے ساتھ اگر لفظ طلاق بھی ذکر کر دیا گیا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر اس صورت میں مرد نے تین طلاقیں کی نیت بصورت آزاد عورت کی ہے تو تین ہی ہو جائیں گی۔
- (۳) "اختیار" مجلس تک محدود رہے گا۔
- (۴) اختیار کے یوں استعمال کرنے سے کہ "میں خاوند کے پاس ہی رہنا چاہتی ہوں" قطعاً طلاق نہ ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۷- بَابُ الرَّجْلِ يَكُونُ تَحْتَهُ أَمَةً

۵۵۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزَّهْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ مِثْلُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ تَحْتَهُ وَابْنَةٌ فَأَسَّكَ طَلَقَهَا ثُمَّ اشْتَرَاهَا أَيْجَلًا لَهُ أَنْ يَمْسَهَا فَقَالَ لَا يَجِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَنَا أَحَدٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ قَوْلِهِمَا إِنَّ رَجُلَهُمْ اللَّهُ تَمَكَّنَ عَلَيْهِمْ۔

بیوی لونڈی ہونے کی صورت میں خاوند کا اسے طلاق دے دینے اور پھر خرید لینے کا بیان امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری ابو عبد الرحمن سے اور وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا کہ اگر ایک آدمی کے نکاح میں لونڈی ہو اور وہ اسے طلاق (مغلط) دے کر فارغ کر دے پھر اسے (اس کے مولیٰ سے) خریدے تو کیا اب اس مالک کو اس لونڈی سے واپس کرنا حلال ہے؟ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: اس کے لئے واپس کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک یہ لونڈی کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

لوٹنی سے نکاح کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ یہ لوٹنی اپنے خاوند کی ملکوت نہ تھی بلکہ لوٹنی کسی اور کی تھی اور اس نکاح کرنے والے کی بیوی ہے کیونکہ لوٹنی اپنی ہوتو اس کے ساتھ وہی نکاح کے بغیر بھی کرنی جائز ہے۔ دوسرے کی لوٹنی اور اپنی بیوی کو اگر مرد طلاقیں دے کر بالکل فارغ کر دیتا ہے۔ ایسا کہ رجوع کا کوئی طریقہ باقی نہ رہے پھر اس مطلقہ لوٹنی کو اس کا خاوند اس کے مولیٰ سے خرید لیتا ہے۔ اب یہ اس کی بیوی نہیں بلکہ ملکوت لوٹنی بن گئی۔ اس صورت میں وہم پر سکتا ہے کہ اب یہی مرد اپنی اس لوٹنی کے ساتھ عام لوٹنیوں کی طرح وہی کرے تو کوئی حرج نہیں۔ اس وہم کے پیش نظر مسئلہ مذکورہ کی صراحت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ مرد نے جب اس لوٹنی کو بیوی کی صورت میں طلاق دے کر بالکل فارغ کر دیا تھا اور جس عورت کو مرد بالکل فارغ کر دے۔ اس سے اگر دوبارہ تعلقات قائم کرنا چاہتا ہے تو قرآن کریم کے حکم "حسبی تسکح زوجا غیرہ" کے مطابق پہلے وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے پھر وہاں سے فارغ ہو کر اس پہلے خاوند کے لئے حلال ہو سکتی ہے۔ "حلالہ" کے بغیر وہ حرمت جو مکمل طلاق کی صورت میں تھی ختم نہیں ہوگی بلکہ بدستور قائم رہے گی۔ قرآن کریم نے اس بارے میں لوٹنی یا آزاد عورت کے مابین فرق نہیں کیا لہذا اب مولیٰ بن جانے کی صورت میں اس مرد کو اپنی مطلقہ بیوی سے جواب اس کی لوٹنی بن چکی ہے وہی کرنا حلال نہیں ہے۔ امام اعظم اور دیگر اصناف کا مسلک قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے عین مطابق ہے۔

فاعضروا یا اولی الابصار

غلام کی منکوحہ لوٹنی کو آزادی

مل جانے کا بیان

۲۴۸۔ بَابُ الْأَمَةِ تَحْتَ

الْعَبْدِ فَتَعْتَقُ

۵۶۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَالِثُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي الْأَمَةِ تَحْتَ الْعَبْدِ فَتَعْتَقُ أَنَّ لَهَا الْخِيَارَ مَا لَمْ يَمْسَسَهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب ثانی نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ اگر کوئی لوٹنی کسی غلام کے عقد میں ہو اور اسے آزاد کر دیا جائے تو اس لوٹنی کو اختیار ہے جب تک اس سے ہم بستی اس نے نہیں کی۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عروہ بن زبیر سے خبر دی کہ قبیلہ بنی عدی بن کعب کی ایک لوٹنی جس کا نام زبرا تھا۔ اس نے بتایا کہ وہ ایک غلام کی زوجیت میں تھی اور لوٹنی تھی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اس کی طرف ام المؤمنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا نے پیغام بھیجا۔ وہ آئی تو آپ نے اسے فرمایا میں تمہیں ایک خبر دینا چاہتی ہوں اور میں نہیں چاہتی کہ تو کچھ کرے۔ خبر یہ ہے کہ اب تیرا معاملہ حیرے ہاتھ میں ہے۔ جب تک تیرا

۵۶۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَةَ مَوْلَاةَ لِبَيْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ عَبْدٍ وَكَانَتْ أَمَةً فَتَعْتَقُ فَإِنْ سَلَّتْ إِلَيْهَا حَفْصَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ وَقَالَتْ يَارَبِّیْ مُغِيرَةُ نِكَاحٌ خَيْرٌ وَمَا أَحِبُّ أَنْ تَصْبِيحَ نِكَاحًا أَسْرَكَ بِسُودٍ مَسْلَمٍ يَمْسَسُكَ فَإِذَا مَسَّكَ فَلْيَبْسُ لَكَ مِنْ أَمْرِكَ شَيْئًا. قَالَتْ وَقَالَتْهُ.



خاوند تجھ سے ہم بستری نہیں کرتا اور جب وہ تم سے ہم بستری کر لے تو پھر تجھے کسی قسم کا اختیار نہیں ہوگا۔ وہ آزاد شدہ لونڈی کہنے لگی تو میں نے اپنے خاوند سے چدائی کر لی۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب اس آزاد ہونے والی لونڈی کو اس کا علم ہو کہ آزاد ہونے پر مجھے اختیار ہے تو پھر اس کا معاملہ اس کے اختیار میں ہے اور یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ جب تک وہ وہاں سے اٹھ نہ جائے یا کسی اور کام میں شروع نہ ہو جائے یا اس کا خاوند اس سے ہم بستری نہ کر لے اور اگر ان باتوں میں سے کوئی بات پائی گئی تو اس لونڈی کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اگر مرد نے اس آزاد شدہ لونڈی سے ہم بستری کی اور اسے معلوم نہ تھا کہ میں آزاد ہو چکی ہوں یا اسے اپنی آزادی کا تو علم ہو گیا لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے۔ تو پھر اس کا اختیار باطل نہ ہوگا اور یہی امام اعظم کا قول اور ہمارے دیگر فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا عَلِمَتْ أَنَّ لَهَا حَيَارًا فَأَمَرَهَا بِبَيْدِهَا مَا دَامَتْ فِي مَجْلِسِهَا مَا لَمْ تَقُمْ مِنْهُ أَوْ تَأْخُذَ فِي عَمَلٍ آخَرَ أَوْ يَمْسُهَا فَبَادَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ هَذَا بَطَلَ حَيَارُهَا فَأَمَّا إِنْ مَسَهَا وَلَمْ تَعْلَمْ بِالْوَعْيِ أَوْ عَلِمَتْ بِهِ وَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ لَهَا الْحَيَارَ لَا يَبْطُلُ حَيَارُهَا وَهِيَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

مذکورہ دو عدد آثار میں دو مسئلے ایسے مذکور ہیں جن میں احناف اور دوسرے ائمہ میں اختلاف ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی لونڈی کو آزادی ملتی ہے اور وہ کسی کے عقد زوجیت میں ہو تو اسے موجودہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ اختیار کیا خاوند کے غلام یا آزاد ہونے کی صورت میں دونوں وقت موجود ہے یا صرف اس وقت جبکہ خاوند غلام ہو؟ احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں آزاد ہونے والی لونڈی کو اختیار ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں آزاد شدہ لونڈی کو جو اختیار ملتا ہے وہ اختیار طلاق ہے یا نہیں؟ ہم احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ اختیار ”طلاق“ نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اختیار طلاق ہوتا تو پھر اس کے بعد اختیار کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ ہم ذیل میں احناف کے مسلک پر کتب احادیث سے چند احادیث پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

**حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزادی ملی تو ان کا خاوند خُر (آزاد) تھا اس پر چند احادیث**

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جناب اسود روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا خاوند آزاد مرد تھا پھر جب بریرہ آزاد کر دی گئیں تو رسول کریم ﷺ نے ان کو اختیار دیا پس انہوں نے اپنے علیحدہ ہونے کو پسند کر لیا۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ بہت سے حضرات کا مذہب اس حدیث کے مطابق ہے۔ وہ یہ کہ لونڈی کو آزادی ملنے پر سابقہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار مل جاتا ہے۔ خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا کسی کا

عن الاسود عن عائشة انها قالت كان زوج بريرة حرا فلما اعتقت خبرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذا الحديث فجعلوا للمعتقة الخيار حرا كان زوجها او عبدا.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۸۲ باب الامۃ تعقیق و رد جمہار مطبوعہ بیروت طبع جدید)

اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراهیم عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ فی المملوكة فباع ولہا زوج قال بیعہا طلاقہا قال محمد ولستناخذ بهذا. ولکنما نأخذ بحديث رسول اللہ ﷺ حين اشترت عائشة بربوة فاعتقہا وخبرها رسول اللہ ﷺ بسن ان تقیم عند زوجها او تخار نفسها فلو كان بیعہا طلاقا ماخيرها..... وبلغنا عن عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابی وقاص وحذيفة انهم لم يجعلوا بیعہا طلاقہا وهو قول ابی حنیفۃ ورحمة اللہ علیہ.

(کتاب الاطلاق ۹۸ باب الامۃ قیام موطوءۃ دائرۃ القرآن کراچی)

پہلے امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایسی لوٹری کے بارے میں فرمایا: جس کو کسی کے ہاتھ سے دیا جائے وہ آٹھ ایک وہ اس وقت کسی کی بیوی بھی ہو تو اس کا بکنا اس کی طلاق ہوگا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک نہیں ہے بلکہ ہم نے اس حدیث رسول ﷺ کو مذہب بنایا ہے جس میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بربرہ کو خریدنے کا واقعہ مذکور ہے۔ جب بربرہ رضی اللہ عنہا خریدی گئی تو اس کے بعد مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اسے آزاد کر دیا۔ اس پر بربرہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ ﷺ نے اس کا اختیار دیا کہ اگر وہ اپنے خاوند کے ساتھ ہی رہنا چاہتی ہے تو بھی اور اگر اپنی علیحدگی کو پسند کرتی ہے تو بھی کر سکتی ہے۔ اگر کسی منکوحہ لوٹری کا بک جانا طلاق کے حکم میں ہوتا تو حضور ﷺ اس بربرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملنے کے بعد اختیار نہ دیتے۔۔۔۔۔ اور ہمیں حضرت عمر، علی، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور حدیقہ رضی اللہ عنہم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ان تمام حضرات نے لوٹری منکوحہ کے بک جانے کو طلاق کا حکم نہیں دیا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

چونکہ اس باب کا اہم اختلافی مسئلہ بھی ہے کہ جب لوٹری کو آزادی ملے اور اس کا خاوند بھی آزاد ہو تو کیا اب آزاد ہونے والی لوٹری کو آزادی سے قبل کا نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے؟ احناف اس کے قائل اور شافعی حضرات اور کچھ دیگر حضرات اس صورت میں اختیار دینے کے قائل نہیں ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ حضرت بربرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت ان کے خاوند جناب مغیث رضی اللہ عنہ کی حیثیت کے بارے میں موجود مختلف روایات ہیں۔ بعض میں مذکور ہے کہ وہ اس وقت آزاد تھے اور کچھ روایات ان کی غلامی کی نشاندہی کرتی ہیں۔ ہم اس بارے میں علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی مفصل بحث کے دو اقتباس پیش کر کے مسئلہ زیر بحث کو مکمل کرتے ہیں۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ”عمدة القاری“ میں یہ بحث ذکر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ایک گروہ نے استدلال کیا کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے۔ جب ان کی بیوی حضرت بربرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملی ان کا استدلال وہ حدیث ہے جسے امام ترمذی نے بیان کیا اور اسے حسن صحیح فرمایا۔ امام ترمذی نے حدیث مذکور ابواب الرضا میں ”لوٹری کے جس کا خاوند ہوا اور وہ آزاد کر دی جائے“ کے تحت ذکر فرمائی۔ اس کے راوی ابراہیم نخعی ہیں جو جناب اسود سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں۔ آپ فرمائی ہیں کہ جناب بربرہ رضی اللہ عنہا کا خاوند اس وقت آزاد تھا جب خود بربرہ کو آزاد کر دیا گیا اور انہیں آزادی ملنے پر اختیار دیا گیا۔ یونہی امام نسائی کی روایت میں بھی آیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ”باب الطلاق“ میں انہیں آزاد ہی بتایا ہے۔ ایک اچھے خاصے طبقے کا مذہب یہی ہے کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ

آزاد تھے۔ ان حضرات میں غنمی، ثوری، محمد بن سیرین، طاؤس، مجاہد، ابو ثور، ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ اور بہت سے دوسرے شامل ہیں۔ لیکن ان سب کا قول ہے کہ جب کسی لونڈی کو آزادی مل جائے تو اسے بہر حال اختیار ہے خواہ اس کا خاوند اس وقت آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ بات مسلمہ ہے کہ حریت، غلامی کے بعد آتی ہے۔ اس کا الٹ نہیں یعنی حریت اور آزادی پہلے ہو اور حریت اور غلامی بعد میں آئے۔ یہ بات تمام علماء کے نزدیک متفق علیہ اور مسلم ہے۔ اب ہم احناف نے جو طریقہ اور مسلک اپنایا ہے اس میں غلامی کو پہلے اور آزادی کو بعد میں رکھا لہذا اس طریقہ سے ثابت ہوا کہ جناب مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے۔ جب ان کی بیوی کو اختیار دیا گیا اور اختیار سے قبل کی زندگی ان کی غلامی کی زندگی تھی۔ اس لئے ان حضرات کا یہ کہنا کہ جناب مغیث اس وقت غلام تھے جب ان کی بیوی کو آزادی ملی۔ اس میں ان کی پہلی حالت بیان ہوتی ہے اور وہ حضرات جو ان کی اس وقت آزادی کے قائل ہیں وہ ان کی بعد والی اور آخری حالت بیان کرتے ہیں لہذا تعارض نہ رہا اور ان کی بات ثابت ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے لہذا حکم کا تعلق اس کے ساتھ ہی ہوگا۔ اگر ہم احناف تسلیم کر لیں کہ جناب مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت غلام ہی تھے۔ جب ان کی بیوی بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملی تو پھر بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ لونڈی کو جب آزادی ملے تو اس وقت اس کے خاوند کے غلام ہوتے ہوئے اس لونڈی کو اختیار ہے کیونکہ حدیث پاک میں ایسے الفاظ نہیں پائے جاتے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہو میں بریرہ کو اس لئے اختیار دے رہا ہوں کہ اس کا خاوند غلام ہے لہذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے جناب بریرہ کو جو اختیار دیا تھا وہ خاوند کی حالت کے پیش نظر نہیں بلکہ خود ان کی غلامی ختم ہونے اور آزادی ملنے کی وجہ سے تھا۔

(عمدة القاری ج ۲۰ ص ۲۶۷ باب خيار الامة تحت العبد مطبوعہ بیروت)

### بیمار خاوند کے طلاق دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں امام زہری نے جناب طلحہ بن عبد اللہ بن عوف سے روایت کی کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دی تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کی بیوی کو اس کی عدت ختم ہونے کے بعد ان کی وراثت میں سے مقررہ حصہ دیا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن فضل نے جناب اعرج سے اور انہوں نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ انہوں نے ابن کمال کی بیویوں کو اس کی وراثت دینے کا حکم جاری فرمایا۔ جنہوں نے حالت مرض میں ان کو طلاق دے دی تھی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ وہ عورتیں جن کی عدت کے دوران خاوند مر گیا وہ وارث ہوں گی اور اگر خاوند کی فوجیدگی سے قبل عورت کی عدت ختم ہو چکی تھی تو ان کے لئے کوئی میراث نہیں ہوگی۔ یونہی بشیم بن بشر نے مغیرہ سے وہ ابراہیم غنمی سے اور وہ شریح سے اور وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت

### ۲۴۹- بَابُ طَلَاقِ الْمَرِيضِ

۵۶۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ النَّوْهَرِيَّ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ مَرِيضٌ فَأَوْرَثَهَا عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ مِمَّا أَنْقَضَتْ عِدَّتَهَا.

۵۶۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْفَضْلِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ أَنَّهُ وَرَّثَ نِسَاءَ ابْنِ كُمَيْلٍ مِمَّا كَانَ طَلَّقَ نِسَاءَهُ وَهُوَ مَرِيضٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ بِرَأْيِهِ مَا دُمِنَ فِي الْعِدَّةِ فَإِذَا أَنْقَضَتِ الْعِدَّةَ قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ فَلَا مِيرَاثَ لَهَا وَكَذَلِكَ ذَكَرَ هُشَيْمٌ عَنْ بَشِيرٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ الصَّبِيِّ عَنْ أَبِي رَاهِمٍ الشَّعْبِيِّ عَنْ شُرَيْحٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَلَا نَأْ وَهُوَ مَرِيضٌ أَنْ وَرَّثَهَا

مَا دَامَتْ فِي عِدَّتِهَا فَإِذَا انْقَضَتْ الْعِدَّةُ فَلَا مَبْرَأَ لَهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْعَاقِبُونَ فَفَهْلَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔

عمر بنی اللہ نے ان کی طرف خط بچھا کر جس شخص نے حالت مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھیں کہ جب وہ عدت کے دوران مر گیا تو اس عورت کو ترکہ دواور اگر عدت ختم ہو چکی تھی پھر خاوند کا انتقال ہوا تو اس عورت کے لئے اب کوئی میراث نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

حنفی فقہاء کرام نے اس باب میں مذکور مریض کی جو تریف کی ہے۔ ”بہار شریعت“ میں اسے بحوالہ ”فتح القدیر“ ”در مختار“ وغیرہ کتب فقہ سے ان الفاظ سے ذکر کیا گیا ہے:

مریض سے مراد وہ شخص ہے جس کی نسبت غالب گمان ہو کہ اس مرض سے ہلاک ہو جائے گا۔ کہ مرض نے اسے اتنا لگا کر دیا کہ گھر سے باہر کام کے لئے نہیں جاسکتا، مثلاً نماز کے لئے مسجد کو نہیں جاسکتا یا تا جرائی دوکان تک نہیں پہنچ سکتا اور یہ اکثر کے لحاظ سے ہے۔ دراصل حکم یہ ہے کہ اس مرض میں غالب گمان ہی موت ہو۔ اگر ابتداء یہ شدت نہ ہوتی ہو، باہر جاسکتا ہو۔ مثلاً ہیضہ وغیرہ امراض مہلکہ میں بعض لوگ گھر سے باہر کے کام بھی کر لیتے ہیں۔ مگر ایسے امراض میں غالب گمان ہلاکت ہے۔ یونہی یہاں مریض کے لئے صاحب فراش ہونا بھی ضروری نہیں ہے اور امراض مزمنہ مثلاً سِل قانج اگر روز بروز زیادتی پر ہو۔ یہ بھی مرض الموت ہیں اور اگر ایک حالت پر قائم ہو گئے اور پرانے ہو گئے۔ یعنی ایک سال کا زمانہ گزر گیا۔ اب اس شخص کے تصرفات تندرست کی مثل نافذ ہوں گے۔ جو غرض لڑائی میں دشمن سے لڑ رہا ہو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے اگرچہ مریض نہیں کہ غالب خوف ہلاکت ہے یونہی جو شخص قصاص میں قتل کے لئے یا پھانسی دینے کے لئے یا سنگسار کرنے کے لئے لایا گیا ہو یا شیرو وغیرہ کسی دہندے نے اسے بچھا لیا یا کشتی میں سوار ہے اور کشتی موت کے حاکم میں پڑ گئی یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ اس کے کسی تختہ پر بہتا جا رہا ہے۔ یہ سب صورتیں مریض کے حکم میں ہیں جبکہ اس صورت میں مر بھی جائے۔ اگر وہ سبب جاتا رہا پھر کسی اور وجہ سے مر گئے تو مریض نہیں۔ اگر شیر کے منہ سے چھوٹ گیا مگر زخم کاری ایسا لگا ہے کہ غالب یہی ہے کہ اس سے مر جائے گا۔ اب بھی مریض ہے۔ (بہار شریعت ج ۸ ص ۵۵ طلاق مریض کا بیان)

بہار شریعت کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ یہاں مریض سے مراد ہر وہ شخص ہے جس کی موت غالباً ہونے والی ہے۔ خواہ کسی بیماری سے یا کسی دوسرے سبب سے۔ ایسا شخص اگر اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو موطا کی روایت کے مطابق اگر اس مریض کی بیوی ابھی عدت گزار رہی تھی کہ مریض کا انتقال ہو گیا تو بیوی کو اس کی وراثت ملے گی اور اگر بیوی کی عدت گزر چکی تھی، بعد میں مریض کا انتقال ہوتا ہے تو اس صورت میں عورت وراثت کی حقدار نہ ہوگی۔ مسئلہ مذکورہ کی تائید میں ہم ذیل میں چند آثار پیش کر رہے ہیں:

عن شریح قال اتانی عروۃ الباقی من عند  
عمر فی الرجل یطلق امرأته ثلاثاً فی مرضه انھا  
ترثه مادامت فی العدة ولا یرثھا۔

جناب شریح سے ہے کہ میرے پاس عروہ باری حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ حکم بیان کرنے کے لئے تشریف لائے۔ وہ شخص جو مرض موت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے، اس کی وراثت ہوگی اور طلاق دے کر مر جانے والا اس کا وارث نہ ہوگا۔

عن الشعبي قال اذا طلق ثلاثا فی مرضه ورثته  
مادامت فی العدة۔

جناب شعبی سے روایت ہے فرمایا جب کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ وہ عورت جب تک

عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔

جناب ہشام اپنے والد سے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں فرماتی ہیں کہ مرض الموت میں گرفتار خاوند کی بیوی جسے اس نے تین طلاقیں دے دیں وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔

جناب ابراہیم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص حالت مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی اور وہ مرد اس کا وارث نہ ہوگا۔

ہشام بن عروہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دیتا ہے پھر اس عورت کی عدت ختم ہو جائے تو اب اس عورت کو میراث نہیں ملے گی۔

ابن سیرین سے ہے فرمایا: جب (مرض الموت میں طلاق دینے والے کی بیوی کی) عدت ختم ہو جائے تو اس کے لئے میراث نہیں ہے۔

مذکورہ آثار میں دو مسئلے بیان ہوئے ہیں ایک یہ کہ اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے وہ طلاق بتہ یا مغلطہ ہو۔ طلاق کی عدت ابھی ختم نہ ہوئی تھی کہ خاوند کا انتقال ہو گیا تو اس صورت میں عورت اس کی وارث قرار پائے گی۔ دوسرا مسئلہ کہ اگر عورت کو کسی قسم کی طلاق مرض الموت میں دی گئی اور خاوند کے مرنے سے قبل اس کی عدت گزر چکی تھی۔ بعد میں خاوند کا انتقال ہوا تو اس صورت میں یہ عورت وارث نہیں بنے گی کیونکہ عدت کے ختم ہونے سے اس عورت کا مرد سے تعلق بالکل منقطع ہو گیا ہے۔

### حاملہ عورت کی عدت کی بحث

واضح رہے کہ جب کوئی عورت حاملہ ہے اور اس حالت میں اس کا خاوند اسے طلاق دے دیتا ہے یا خاوند کا انتقال ہو جاتا ہے تو حاملہ عورت کو دونوں صورتوں میں عدت وضع حمل ہوگی طلاق کی عدت چونکہ تین (۳) حیض ہوتی ہے اور حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ اس لئے اس کو اب تین حیض کی بجائے تین ماہ گزارنے کا حکم نہ ہوگا بلکہ یہ عدت اب وضع حمل میں تبدیل ہو جائے گی۔ اسی طرح خاوند فوت ہو گیا تو چار ماہ اور دن وارث کی بجائے حاملہ کو ”وضع حمل“ تک عدت گزارنا پڑے گی۔ اس مسئلہ کو صاحب بہار شریعت نے حصہ ہفتم ص ۱۲۶ پر ذکر فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں چند احادیث ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

ہمیں عمرو بن میمون نے اپنے والد سے بتایا اور وہ ام کلثوم بنت عقبہ سے بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں۔ ایک مرتبہ حضرت زبیر جب وضو کر رہے تھے تو یہ آئیں اور کہنے لگیں: میری خواہش ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو تو حضرت زبیر نے طلاق دے دی وہ اس وقت حاملہ تھیں۔ حضرت

عن ہشام عن ابیہ عن عائشۃ انہا قالت فی المطلقة فلا تا وهو مریض ترثہ مادامت فی العدة۔  
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۱۸ من قال ترث مادامت فی العدة مطبوعہ دار الفکر کراچی)

عن ابراہیم ان عمر ابن الخطاب قال اذا طلقها مریضا ورثہ ما کانت فی العدة ولا یورثہا۔

عن ہشام بن عروہ عن ابیہ قال اذا طلقها فیہا مریضا فانقضت العدة فلا میراث بینہما۔  
(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۶۳ باب طلاق المریض مطبوعہ بیروت)

حدثنا عمرو بن میمون عن ابیہ عن ام کلثوم بنت عقبہ انہا کانت تحت زبیر رضی اللہ عنہ فجاءتہ وهو یوضا فقلت انی احب ان تطیب نفسی بتطبیقة ففعل وہی حامل فذهب الی المسجد فجاء وقد وضعت ما فی بطنہا فاتی النبی

فَذَكَرَهُ مَا صَنَعَ. فَقَالَ بَلَغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ  
فَاخْطِئْتُ إِلَى نَفْسِهَا فَقَالَ خُذْ عَنِّي خُذْهَا اللَّهُ.  
(بخاری شریف ج ۷ ص ۲۲۱ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۶۶)

زیر اس کے بعد مسجد میں چلے گئے اور ادھر ان کی بیوی نے بچہ/بچی  
جنا۔ اس کے بعد جناب زبیر رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے  
پاس حاضر ہوئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا۔ آپ نے ارشاد فرمایا:  
معاہدہ ختم ہو گیا عدت پوری ہو گئی تو اس نے اس عورت کا معاملہ اس  
کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے اس وقت  
کہا: اس نے مجھے دھوکہ دیا اللہ تعالیٰ اس کو اس کے دھوکے کی سزا  
دے۔

عن عمر رضی اللہ عنہ لو وضعت وزوجها  
على سريره لانتقضت عدتها وحل لها ان تتزوج  
قلت رواه مالك في الموطا عن نافع عن ابن  
عمرانه سئل عن المرأة التي يتوفى عنها زوجها  
وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد حلت  
فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت  
وزوجها على سريره لم يذفن بعد لحلت.  
(نسب الراي ج ۳ ص ۲۵۶ باب المرأة مطبوعہ قاہرہ موطا امام  
ابنک مع زرقانی ج ۳ ص ۲۲۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حاملہ عورت اگر بچہ/بچی  
جنمے جبکہ اس کا خاوند (مرد) ابھی غسل دینے کے لئے تختے پر ہی  
ہے تو اس کی عدت ختم ہو گئی اور اب وہ جہاں چاہے شادی کر سکتی  
ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک نے اپنی موطا میں جناب نافع سے  
اور وہ ابن عمر سے روایت ذکر کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا اگر  
کسی عورت کا خاوند انتقال کر جائے اور وہ اس وقت حاملہ ہو (تو اس  
کی عدت کیا ہے؟) فرمایا: جب وہ وضع حمل کرے، اس وقت اس  
کی عدت ختم ہو گئی تو ایک انصاری شخص نے انہیں خبر دی کہ حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر عورت بچہ/بچی جنمے لیتی ہے اور ادھر  
اس کا خاوند ابھی تختے پر غسل کے لئے رکھا ہوا ہے اور ابھی اس کو  
دفن نہیں کیا گیا پھر بھی وہ عورت عدت گزار چکی ہے۔

عن عمر ابن عبد الله بن الارقم انه دخل على  
سبيعة ابن الحارث الاسلمية فسالها عن جديتها  
فاخبرته انها كانت تحت سعد ابن خولة وهو من  
بنی عامر بن لوی و كان ممن شهد بدرًا فتوفی عنها  
فی حجة الوداع وهو حامل قلم تعشب عن وضعت  
حملها بعد وفاته فلما فرغت من نفاسها تحملت  
للخطاب فدخل عليها ابو السائب بن بعبك ورجل  
من بنی عبد الدار فقال لها مالي اراك متجملة  
لعلك ترجين النكاح والله ما انت بناتك حتى تمر  
عليك اربعة اشهر وعشر قالت السبيعة لما قال لي  
ذا لك جمعت علي ثيابي حين امسيت فاني  
رسول الله ﷺ سالته عن ذاك فافانني بانني

عمر بن عبد اللہ بن الارقم سے روایت ہے کہ وہ سبیعہ بن حارث  
اسلمیہ کے پاس گئے تو ان سے ان کی بات کے بارے میں پوچھا:  
انہوں نے بتایا کہ وہ سعد بن خولہ کے عقد میں تھیں جن کا تعلق بنی  
عامر بن لوی سے تھا اور وہ ان لوگوں میں سے تھے جو غزوہ بدر میں  
شریک ہوئے تھے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر ان کا انتقال ہو گیا اور  
اس وقت حاملہ تھیں۔ ان کے انتقال کے بعد جلدی ہی ان کے ہاں  
بچہ/بچی پیدا ہو گئی۔ جب یہ نفاس سے فارغ ہو گئیں تو نکاح کے  
لئے بناؤ سگار کیا پھر ان کے پاس ابو السائب بن بعبک آیا جس کا  
تعلق بنی عبد الدار سے تھا۔ اس نے کہا میں تجھیں بنا ستورا دیکھتا  
ہوں۔ کیا بات ہے شاید تم یا نکاح کرنا چاہتی ہو؟ خدا کی قسم! تم ہر  
گز شادی نہیں کر سکتیں جب تک چار ماہ اور دس دن نہ گزر جائیں  
سبیعہ کہتی ہیں کہ جب ابو السائب نے مجھے یہ کہا تو میں نے شام کے

قد حلت حين وضعت حملی وامرئى بالتزويج ان  
بدالى قال ابن شهاب ولا ارى باسا ان تتزوج حين  
وضعت وان كانت فى دمها غير انه لا يقربها زوجها  
حتى تطهر.

(نصب الراية ج ۳ ص ۵۷ مطبوع مصر، موطا امام مالک ج ۳ ص

۲۲۱ مع زرقانی)

وقت اپنے پکڑے لیٹے اور حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو  
گئی اور میں نے آپ سے اپنے بارے میں پوچھا تو آپ نے  
ارشاد فرمایا: کہ تو اس وقت سے عدت سے نکل چکی ہے جب وضع  
حمل ہوا تھا۔ آپ نے مجھے شادی کر لینے کی اجازت دی۔ ابن  
شہاب کہتے ہیں کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں پاتا کہ کوئی عورت  
وضع حمل کے وقت شادی کرے اگرچہ وہ نفاس ہی میں ہو۔ ہاں  
اتنی بات ضرور ہے کہ شادی کے بعد اس کا نیا خاوند نفاس سے پاک  
ہونے تک اس سے ہم بستری نہ کرے۔

قارئین کرام! احادیث و روایات مذکورہ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ جس حاملہ عورت کو خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت وضع  
حمل ہے۔ چار ماہ اور دس دن نہیں۔ چار ماہ اور دس دن اس عورت کی عدت ہوگی جو اپنے خاوند کے فوت ہوتے وقت حاملہ نہ ہو۔  
بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں اختلاف منقول ہے لیکن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما دعویٰ کرتے ہیں کہ سورہ بقرہ کی  
آیت کہ جس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ اور دس دن مذکور ہے، یہ آیت پہلے نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد اٹھائیسویں  
پارے کی آیت نازل ہوئی، جس میں حاملہ ہونے کی صورت میں خاوند مر جانے پر وضع حمل کی عدت بیان کی گئی۔ مطلب یہ کہ اگر  
خاوند کی فوجیدگی کے وقت اس کی بیوی حاملہ نہ تھی تو عدت چار ماہ اور دس دن ہوگی، جو سورہ بقرہ کی آیت کا حکم ہے اور اگر خاوند کے  
انتقال کے وقت بیوی حاملہ تھی تو سورہ الطلاق اٹھائیسواں پارہ کی آیت پر عمل ہوگا لہذا اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔

”ابعد الاجلین“ یعنی دو مختلف عدتیں جمع ہونے پر طویل عدت پر عمل کرنے کا مسئلہ

موت کی عدت (چار ماہ اور دس دن) کے مقابلہ میں اگر طلاق بہ یا غلط کی عدت آجائے تو اس صورت میں امام اعظم رضی  
اللہ عنہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں عدتیں اکٹھی شمار ہوں گی اور جو ختم ہو جائے گی اس پر حلت کا دار و مدار نہ ہوگا بلکہ جو باقی ہے،  
اس کے اختتام تک حرمت باقی رہے گی یعنی چار ماہ اور دس دن اور تین حیض میں سے اگر تین حیض پہلے ختم ہو گئے اور ابھی چار ماہ دس  
دن پورے نہیں ہوئے تو اب عدت تین حیض ہوگی۔ ہاں اگر طلاق رجعی اور موت کی عدت اکٹھی ہو جائیں تو اس صورت میں عدت  
دقات پر عمل کریں گے کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا۔ مسئلہ ”ابعد الاجلین“ صرف احناف کا اختراعی مسئلہ نہیں بلکہ بہت  
سے آثار اس بارے میں موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع بیان  
کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: عورت کی عدت اس دن سے شروع  
ہو جاتی ہے جس دن اس کے خاوند نے اسے طلاق دی اور اس دن  
سے جس دن وہ فوت ہو گیا۔

عن نافع عن ابن عمر قال عدتها من يوم  
طلقها ومن يوم يموت عنها.

ابن سیرین سے روایت ہے فرمایا: غائب خاوند کی عدت اس  
دن سے اس کی عورت گزرا شروع کرے گی جس دن وہ فوت ہوا یا  
اس دن سے جس دن اس نے اسے طلاق دی۔

عن ابن سيرين قال تعد المرأة من زوجها  
وهو غائب من يوم يموت او من يوم يطلق.

ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت کی عدت فوجیدگی کے دن سے

عن ابراهيم قال تقع العدة من يوم يموت

ویوم تکلم بالطلاق۔ شروع ہو جائے گی اور اس دن سے جس دن مرد نے طلاق دینے کا مقصد اور اہل شیعہ ص ۱۹۷ ما تلو فی المرأة طلقا زوجا لفظ بولا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۹۷ ما تلو فی المرأة طلقا زوجا لفظ بولا۔)

نوٹ: یہی روایات حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ اس کے لئے ”یہی شریف“ ج ۷ ص ۳۲۵ باب العدة بعد الموت کو دیکھا جاسکتا ہے۔

احادیث مذکورہ میں اگرچہ ”ابعد الاجلین“ کا لفظ موجود نہیں لیکن ان کا مفہوم یہی ثابت کرتا ہے۔ مثلاً ایک عورت کو طلاق ہوئی وہ طلاق کی عدت (تین حیض) گزار رہی تھی کہ دوران عدت اس کا خاوند انتقال کر جاتا ہے تو ان روایات کے مطابق طلاق کی عدت وقت طلاق سے شروع ہو چکی ہے اور اب وفات کی عدت وفات کے دن سے شروع ہوگی۔ کچھ دن دوئوں عدتوں کے مشعر کہ گزریں گے لیکن جو پہلے شروع ہوئی وہ پہلے ختم ہو سکتی ہے اس لئے اس کے ختم ہونے پر وہ دوسری عدت سے ابھی باہر نہیں آئی لہذا اس دوسری عدت کے ختم ہونے تک وہ حرمت میں رہے گی اور یہ مفہوم ”ابعد الاجلین“ کا ہے۔ اس کی تائید میں مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

عبد الرزاق عن الثوری قال اذا طلق امراته وهو مریض فانها تكون علی اقصى العلتین ان كان اربعة عشر و عشرا اکثر من حیضها بالاربعة والعشرون ان كان الحیض اکثر بالحیض۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۲۶۵ باب طلاق الریض مطبوعہ بیروت)

فاعتبروا یا اولی الابصار

## اشکال

احناف نے موت اور طلاق کی عدت جمع ہو جانے کی صورت میں ”ابعد الاجلین“ کا قول کیا ہے لیکن وضع حمل اور موت کی عدت میں یہ قول کیوں نہیں کرتے حالانکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما یہاں بھی ”ابعد الاجلین“ کا قول فرماتے ہیں جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے؟

جواب: جواب کے لئے ”موطا امام مالک“ کی عبارت پہلے نقل کی جاتی ہے تاکہ اس کو سامنے رکھ کر بات واضح ہو جائے۔

عن سلیمان بن یسار ان عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ن اختلفا فی المرأة تنفس بعد وفات زوجها بلیل فقال ابو سلمة اذا وضعت ما فی بطنها فقد حلت للزوج و قال ابن عباس اخر الاجلین فجاء ابو هريرة فقال انا مع ابن اخی یعنی ابا سلمة فبعثوا کریبا مؤثی عبد الله ابن عباس الی ام سلمة زوج النبی ﷺ یسألها عن ذالک فجاءهم فاعبرهم انها قالت ولدت

سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف نے باہم اختلاف کیا کہ وہ عورت جس کا خاوند فوت ہو گیا اور وہ اس کی عدت وفات گزار رہی ہو اس دوران اس کو نفاس آ گیا اور ابھی عدت کے چند ہی دن گزرے ہوں۔ (کیا اس کی عدت وضع حمل کی وجہ سے پوری ہو گئی یا چار ماہ دس دن پورے کرے؟) جناب ابوسلمہ نے کہا جب اس عورت نے اپنے پید کا پچھڑا پچھڑا پچھڑا جن دیا تو اب وہ کہیں اور شادی کر سکتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس نے کہا: کہ اسے دوئوں عدتوں



میں سے لمبی اور بعد میں ختم ہونے والی عدت گزارنی ہوگی۔ پس ان کے پاس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تشریف لائے۔ فرمانے لگے میں اپنے بھتیجے یعنی ابوسلمہ کے پاس تھا تو لوگوں نے عبداللہ بن عباس کے موٹی کریم کو سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا زوجہ رسول کریم ﷺ کے پاس بھیجا تا کہ وہ ان سے پوچھے کہ مسئلہ مذکورہ کا کیا حل ہے؟ وہ پوچھ کر ان کے پاس آیا اور انہیں بتایا کہ ام المؤمنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ سیدہ اسمیہ نے اپنے خاوند کے انتقال کے چند دن بعد بچہ کو جنم دیا۔ اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: تو حلال ہو چکی ہے اب جس سے تو چاہے شادی کر سکتی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اس بات پر ہمیشہ سے اہل علم حضرات ہمارے نزدیک کاربند رہے۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول یہ ثابت کرتا ہے کہ صورت مذکورہ میں بھی "ابعد الاجلین" عدت ہوگی۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی ایک منقطع روایت ملتی ہے جو یوں کہتی ہے لیکن ایسی روایات کی ان روایات کے مقابلہ میں کوئی اہمیت نہیں جو "وضع حمل" کے ساتھ ہی عدت مکمل ہونا بیان کرتی ہیں۔ حدیث مذکورہ کے تحت علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

صورت مذکورہ میں عورت وضع حمل کے ساتھ ہی حلال ہو جاتی ہے اور اس پر جنہو علماء سلف اور ہر دور کے ائمہ فتاویٰ کا اجماع ہے۔ مگر وہ روایت جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہے وہ منقطع ہے جس میں انہوں نے اس عورت کے لئے "آخر الاجلین" عدت ذکر فرمائی ہے اور اس مقام پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی ایک روایت ایسی ہی آئی ہے لیکن ان سے یہ بھی مذکور ہے کہ انہوں نے سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی طرف رجوع کر لیا تھا، جو سیدہ اسمیہ نامی عورت کے قصہ میں مروی ہے۔ ابن عبدالبر نے کہا اس بات کی تصحیح اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اصحاب یعنی حضرت عمر، عطاء، طاؤس اور ان کے علاوہ اسی کو تسلیم کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں عورت کی عدت "وضع حمل" ہی ہے اور اسی پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ عبدالرزاق نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ذکر فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا: میں ہر اس شخص سے مہلبہ اور لعان کرنے کو تیار ہوں جو یہ کہتا

سبعة الاصلية بعد وفات زوجها بليال فذكر ذلك لرسول الله ﷺ وقال قد حلت فانكحي من شئت وقال مالك وهذا الامر الذي لم يزل عليه اهل العلم عندنا.

(موطا امام مالک ص ۵۳۰ ج ۱ الطلاق امیر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، موطا امام مالک مع زرقانی ج ۳ ص ۲۲۲ باب ۴۱۲ مطبوعہ بیروت)

انما تحل بوضع الحمل واجمع عليه جمهور العلماء من السلف وائمة الفتوى في الامصار الا ماروى عن علي من وجه منقطع ان عدتها اخر الاجلین وما جاء عن ابن عباس هنا لكن جاء عنه انه رجع الى حديث ام سلمة في قصة سبعة قال ابن عبد البر ويصححه ان اصحابه عكرمة وعطاء وطاوس وغيرهم على ان عدتها الوضع وعليه العلماء كافة وقد روى عبد الرزاق عن ابن مسعود من شاء باهله او اعنته ان الآية التي في سورة النساء القصصى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الخ نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الخ.

(زرقانی ج ۳ ص ۲۲۲ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ہے کہ سورۃ نساء قہر کی یعنی سورۃ طلاق کی آیت ”وَاُولَاتِ الْاِحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اِنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ سورۃ بقرہ کی آیت ”وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَنكُمُ الْغَىَّ“ سے بعد نازل نہیں ہوئی۔

تو معلوم ہوا کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی ہے۔ اسی پر جمہور علماء مسلمہ اور ائمہ فقاہی کا اتفاق ہے۔ آجاکر دو روایات اس کے خلاف ”ابعد الاجلین“ کے حق میں ملتی ہیں۔ جن میں سے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت دیکھنے سے قطع ہونے کے اعتبار سے روایت صحیحہ کے مقابل پیش نہیں کی جاسکتی اور حضرت ابن عباس کا خود رجوع مذکور ہے اور ان کے اجلہ تلامذہ بھی ان کا ساتھ نہیں دیتے۔ ان روایات کے مقابلہ میں جو روایات ”وضع حمل“ عدت کی مؤید ہیں وہ نہایت مضبوط اور صحت کا مقام رکھتی ہیں۔ اسی بناء پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس مسئلے پر مبالغہ اور لعان کی دعوت دیتے نظر آ رہے ہیں جس کو کسی نے قبول نہ کیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

حاملہ کی عدت کا بیان خواہ وہ مطلقہ ہو یا اس کا خاوند انتقال کر گیا ہو

امام مالک نے ہمیں جناب زہری سے خبر دی کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو جائے (اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت کیا ہے؟) انہوں نے فرمایا: جب وہ بچہ کو جنم دے لے اسی وقت اس کی عدت ختم ہو جائے گی ایک انصاری جو پاس بیٹھا ہوا تھا وہ یولا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر صورت مذکورہ میں عورت بچہ کو جنم دے دے اور اہر اس کا فوت شدہ خاوند ابھی غسل کے لئے نہنچے پر ہی رکھا ہوا ہو اور اسے دفن یا نہ گیا ہو، تب بھی اس عورت کی عدت اسی وقت ختم ہو جائے گی۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا ہے۔ ہمیں امام مالک نے جناب ثانی سے خبر دی وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب حاملہ عورت جنم دے دے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں طلاق اور خاندان کی فوسیدگی دونوں صورتوں میں ہم اس کے قائل ہیں کہ ولادت کے ساتھ عدت ختم ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: اس باب میں مذکورہ مسئلہ کی تفصیل ہم پچھلے باب ۲۳۹ میں بیان کر چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے باب میں تفصیل اس لئے لکھی گئی کیونکہ ان دونوں ابواب کا حلق مسئلہ عدت کے ساتھ نہایت قوی تھا۔

## ۲۵۰۔ بَابُ الْمَرْأَةِ الَّتِي تُطَلِّقُ أَوْ

يَكُونُ عَنْهَا زَوْجُهَا وَهِيَ حَامِلٌ

۵۶۴۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ اَنَّ ابْنَ عُمَرَ سَئِلٌ عَنِ الْمَرْأَةِ تَزَوَّجَتْ عَنْهَا زَوْجُهَا قَالَ لِذَا وَصَعَتْ فَقَدْ حَلَّتْ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ عَنْدَهُ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ قَالَ لَوْ وَصَعَتْ مَرَّتَيْنِ بَطْنِيهَا وَهُوَ عَلَى سِرِّيرِهِ لَمْ يَذُقْ بَعْدَ حَلَّتْ!

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ عَلَيْهِمَا۔

۵۶۵۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لِذَا وَصَعَتْ مَرَّتَيْنِ بَطْنِيهَا حَلَّتْ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ فِي الطَّلَاقِ وَالْمَوْتِ جَمِيعًا نَتَقَضِّي عَنْهَا بِالْوِلَادَةِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَحُمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا۔

## ۲۵۱- بَابُ الْإِنْيَاءِ

## ایلاء کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے پھر چار ماہ گزرنے سے پہلے ہی اس قسم کو توڑ لیتا ہے تو اس کی عورت اب بھی اس کی عورت ہے۔ اسے کوئی طلاق نہیں ہوئی اور اگر چار ماہ گزر جائیں اور اس نے ایفاء نہ کیا (یعنی قسم کے مطابق ہم بستی نہ کی) تو یہ طلاق بن جائے گی اور مرد رجوع کرنے کا مالک ہے جب تک اس کی بیوی عدت گزار رہی ہو۔ مرد ان یہی فیصلہ کیا کرتا تھا۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی وہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے تو جب چار ماہ گزر جائیں اس کو حاکم کے سامنے کھڑا کیا جائے گا اور حاکم اس سے یہ فیصلہ کرے گا کہ اب یا تو تو طلاق دے دے یا اپنی قسم کو توڑ کر ازدواجی تعلقات قائم کر لے۔ صرف چار ماہ گزرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، جب تک حاکم کے سامنے اس کو کھڑا نہ کیا جائے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات حضرت عمر بن خطاب، حضرت عثمان بن عفان، عبداللہ بن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے پہنچی ہے۔ ان حضرات نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے پھر چار ماہ بغیر قسم توڑے گزر جاتے ہیں تو اب وہ عورت ایک طلاق باندہ والی ہو جائے گی اور اس کا خاوند اگر دوبارہ اس سے نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ ان حضرات کی یہ رائے تھی کہ چار ماہ گزرنے کے بعد اس کو حاکم کی عدالت میں کھڑا کیا جائے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”ان لوگوں کے لئے جو اپنی عورتوں سے ایلاء کر لیتے ہیں چار ماہ انتظار کرنا ہے پھر اگر وہ ”فنی“ کر لیتے ہیں تو بے شک اللہ بخشنے والا رحیم ہے اور طلاق کا عزم کر لیں تو بے شک اللہ سننے والا جاننے والا ہے۔“ فرمایا کہ ”فنی“ سے مراد چار ماہ کے دوران جماع کرنا ہے اور ”عزم“ طلاق ہے۔ جو چار ماہ گزرنے پر واقع ہو جائے گی لہذا جب چار ماہ بغیر جماع کے گزر گئے تو عورت

۵۶۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ ثُمَّ فَاءَ قَبْلَ أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَهِيَ امْرَأَتُهُ لَمْ يَذْهَبْ مِنْ طَلَقِهَا شَيْءٌ فَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ فَهِيَ تَطْلِقُهُ وَهُوَ أَمْلَكُ بِالرَّجْعَةِ مَالَهُ تَنْقُضُ عِدَّتُهَا قَالَ وَكَانَ مَرُوانَ يَقْضِي بِهِ.

۵۶۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَمَّا رَجُلٌ أَلَى مِنْ امْرَأَتِهِ فَإِنَّهُ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ وَقَفَ حَتَّى يَطْلُقَ أَوْ يَقْبِضَ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهَا طَلَقٌ وَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ حَتَّى يَقْبِضَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَّغْنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ فَمَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ فَقَدْ بَانَ تَطْلِيقُهَا بَيِّنَةٌ وَهُوَ حَاطِبٌ مِنَ الْخَطَابِ وَكَانُوا لَا يَرَوْنَ أَنْ يَقُفَّ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي تَفْسِيرِهِ هَذِهِ الْآيَةُ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْجِعُهُمْ إِلَى طَلَقِهَا فَإِنْ فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. قَالَ الْفُقَهَاءُ الْجَمَاعُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ وَعَنِ رِسْمَةِ الطَّلَاقِ أَنْقَضَ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ فَإِذَا مَضَتْ بَانَ تَطْلِيقُهُ وَلَا يَقُفُّ بَعْدَهَا وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ أَعْلَمُ بِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِهِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ایک بابت طلاق سے مطلق ہو جائے گی اس کے بعد اسے حاکم کے سامنے کھڑا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی تفسیر جاننے میں دوسروں سے زیادہ عالم ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔

”ایلا“ شرعی اصطلاح میں مرد کا قسم اٹھانا کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ یا زائد عرصہ تک جماع نہیں کرے گا۔ ”ایلا“ بہر صورت قسم ہے اگر اپنی قسم کو کوئی شخص پورا کر لیتا ہے تو قسم کا کفارہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قسم توڑ دیتا ہے تو کفارہ قسم دینا پڑے گا۔ اگر کفارہ کے بارے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایلا، یہ ہے کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کہے کہ میں اپنی بیوی کے نزدیک چار ماہ تک نہیں جاؤں گا۔ یعنی اس سے جماع نہیں کروں گا اگر اس قائل نے چار ماہ گزرنے تک واقعی بیوی سے جماع نہ کیا تو یہ طلاق بابت ہو جائے گی اور قسم چونکہ پوری کر چکا لہذا کفارہ ادا نہیں کرے گا اور اگر چار ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ازدواجی تعلقات قائم کر لئے تو قسم ٹوٹ گئی لہذا اس صورت میں صرف قسم کا کفارہ اسے ادا کرنا پڑے گا طلاق نہ ہوگی۔ اگر خاندان چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم اٹھائی کہ میں اپنی بیوی سے تین ماہ تک ہم بستری نہیں کروں گا تو اس صورت میں وہ اگر تین ماہ میں اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو قسم پوری ہونے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں اور نہ ہی طلاق ہوگی کیونکہ ایلا کے لئے چار ماہ کا ہونا ضروری ہے اس سے ثابت ہے اس لئے چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے قسم اٹھانے کو شخص قسم کہیں سے ایلا نہیں کہیں گے اور اگر تین ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی تو اب قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔ طلاق وغیرہ کچھ نہیں۔ اسی طرح اگر چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی تھی تب بھی ایلا دینا جائے گا لیکن اس صورت میں چار ماہ تک اگر اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو طلاق بابت ہو جائے گی اور قسم ابھی باقی ہے۔ اگر اس نے پھر سے اپنی بیوی سے نکاح کر لیا اور مدت مذکورہ کے اندر اس کے قریب چلا گیا تو کفارہ ادا کرے گا اور اگر مدت مذکورہ گزر جانے کے بعد ہم بستری کی تو کفارہ ادا نہیں کرتا پڑے گا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ ایلا کے لئے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھانا ضروری ہے صرف چار ماہ کی قسم ایلا نہ ہوگا بلکہ شخص قسم ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے:

اگر کسی شخص نے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی کہ وہ دہلی نہیں کرے گا۔ یہ ایلا کہلائے گا کیونکہ چار ماہ سے زائد کی شرط حضرت ابن عباس، طاؤس، سعید بن جبیر، مالک، ابوزاری، شافعی، ابو ثور اور ابو عبیدہ کے قول پر ہے۔ جناب عطاء حضرت ثوری اور اصحاب ائمہ کے کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ کی قسم اٹھاتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب نہیں جائے گا تو وہ ایلا دینے والا بن جائے گا۔ قاضی ابوحسین ایک روایت میں امام احمد سے حکایت کرتے ہیں کہ وہ بھی چار ماہ دہلی نہ کرنے کی قسم کو ”ایلا“ کہتے ہیں۔ امام غزالی، قتادہ، حماد، ابن ابی لیلیٰ اور اسحاق نے فرمایا کہ جس شخص نے دہلی نہ کرنے کی قسم اٹھائی خواہ وہ مختصر عرصہ کے لئے ہو یا طویل وقت کے لئے ہو، لیکن اس قسم کے بعد چار ماہ گزرنے تک اس نے دہلی نہ کی تو یہ بھی ایلا دینے والا کہلائے گا۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے للذین یؤلفون من نسائهم تبرص اربعة اشهر وعشرا کیونکہ اس قائل نے بھی ترک دہلی کی قسم اٹھائی ہے اور قسم اٹھانے والا ایلا دینے والا ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو دہلی کرنے سے قسم کے ساتھ چاند ماہ سے زیادہ تک نہیں روکا۔ لہذا وہ ایلا دینے والا نہیں ہے۔ یہاں ذہن میں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے صرف ایک ماہ تک

کے لئے اپنی ازواج مطہرات سے الگ رہنے کی قسم کھائی تھی اس کو بھی ایلاء ہی کہا جاتا ہے حالانکہ تم چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم کو ایلاء تسلیم نہیں کرتے اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے چار ماہ ایلاء کے لئے بطور نص ذکر فرمائے ہیں یعنی ایلاء کے لئے چار ماہ کی قسم اٹھانے کا اللہ نے ذکر فرمایا ہے کہ کوئی شخص چار ماہ تک اپنی بیوی سے ہم بستری نہیں کرے گا تو یہ ایلاء کہلائے گا۔ باقی رہا رسول اللہ ﷺ کا ایک ماہ تک کے لئے قسم اٹھانا تو یہ صرف قسم تھی ایلاء نہیں جیسا کہ ”المعنی“ ج ۲ ص ۶۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت میں ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد تک کی قسم اٹھائی ہو جیسا کہ انہی خلاف مذہب ہے اور پھر وہ قریب نہیں گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق باندہ واقع ہو جائے گی اور امام شافعی، امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔

## اعتراض

موطا کی مذکورہ دو احادیث مسلک احناف کے خلاف ہیں۔ ایک اختلاف یہ ہے کہ روایت میں ایلاء کی صورت میں چار ماہ گزرنے پر ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جبکہ ایلاء کرنے والے نے اس دوران رجوع نہ کیا ہو اور احناف کا مسلک آپ پڑھ چکے ہیں کہ صورت مذکورہ میں ایک باندہ طلاق واقع ہوتی ہے۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کے دو جواب ہیں:

جواب اول: علامہ بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کی شرح میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

ویرد قولہم ظاہر القرآن ای حیث لم یجعل التریص اکثر من اربعة اشهر وعشر فی عدة الوفاة الثلاثة قروء فی عدة الطلاق فلا یجوز الزیادة فی ہذین التریصین فکذا فی مدة الایلاء۔  
 (البنایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۳۳۴ باب الایلاء طبع بیروت)  
 ان حضرات کے قول کو قرآن کریم کا ظاہر رد کرتا ہے یعنی چار ماہ اور دس دن سے زیادہ ٹھہرتا (عدت گزارنا) وفات شوہر کی صورت میں جائز نہیں کیا گیا اور طلاق کی عدت میں تین حیض سے زائد عدت نہیں کی گئی۔ جب ان دونوں عدتوں میں زیادتی جائز نہ ہوئی تو ایلاء کی مدت بھی زائد نہیں ہونی چاہیے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ عدت وفات اور عدت طلاق میں قرآن کریم کے بیان کردہ چار ماہ دس دن اور تین حیض سے ایک لمحہ بھی زائد کے قائل نہیں ہیں۔ یعنی وہ چار ماہ اور دس دن مکمل ہونے پر ایک آدھ گھنٹہ مزید عدت کے طور پر عورت کو شادی نہ کرنے دی جائے اور طلاق کی صورت میں تین حیض (قروء) مکمل ہونے پر پھر کچھ لمحے زائد اس کی عدت کے شمار کئے جائیں۔ ان دونوں عدتوں میں بھی ایلاء کی طرح ”تربص“ کا لفظ ہے تو پھر ایلاء کیلئے چار ماہ سے زائد وقت لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ عدت وفات اور عدت طلاق کی طرح ایلاء کا بھی وقت پورے کا پورا وہی مراد لیا جائے گا جو قرآن کریم نے ذکر کیا ہے۔

جواب دوم: حضرت سعید بن مسیب والی روایت مذکورہ کو ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبدالرزاق“ وغیرہ کتب احادیث میں امام زہری نے ان سے اور ابو یوسف بن عبدالرحمن سے روایت کیا ہے۔ مثلاً

عن مالک بن انس عن الزہری عن سعید بن المسیب وابی بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام قال اذا مضت اربعة اشهر فی الایلاء وہی تطلیقة وهو احق برجعہا۔  
 جناب مالک بن انس امام زہری سے وہ سعید بن مسیب اور ابو یوسف بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو اس عورت کو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس کا خاوند رجوع کا بہت حق رکھتا ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳۰)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر طلاق باندہ واقع نہ ہوئی بلکہ رجعی ہوئی۔ اس روایت کے راوی صرف حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ ہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ حضرت ابو یوسف رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ یہی ابو یوسف بن عبدالرحمن ہیں کہ ان سے ہی

ایک اور روایت مروی ہے جس میں موجود ہے کہ صورت مذکورہ میں مرد کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ صاحب جوہر النبی ابن ترکانی نے اسی پر یوں لکھا ہے:

(صاحب جوہر النبی نے تین عدد روایات ایسی ذکر فرمائیں جو طلاق بابت پر ولایت کرتی ہیں) یہ تین اسناد صحیحہ ہیں لہذا ظاہر ہوا کہ یہی قول صحیح ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ ایک دو نہیں بلکہ بکثرت صحابہ کرام سے یہی منقول ہے۔ ابن منذر نے ”الاشراف“ میں لکھا کہ یہی قول حضرت ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ صاحب الاسد کار نے کہا کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباس، محمد اللہ بن مسعود اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی اسی کی روایت ہے اور یہی قول ابو بکر بن عبد الرحمن کا ہے اور یہی قول حضرت سعید بن مسیب کے قول سے صحیح ہے۔

وهذه الاسانيد الثلاثة صحيحة فظهر بهذا ان هذا القول قد صح ان اكثر من واحد واثنين من الصحابة وفي الاشراف لابن المنذر كذا قال ابن عباس وابن مسعود وروى ذالك عن عثمان بن عفان وعلي وزيد بن ثابت وابن عمر وقال صاحب الاسد كذا هو قول ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ورواية عن عثمان وابن عمر وهو قول ابى بكر بن عبد الرحمن وهو الصحيح عن ابن المسيب.

(جوہر النبی حاشیہ ج ۲ ص ۳۸۰) ابن مسیب کا قول عزم الطلاق (اختصاصاً الاربع الاخر)

اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔ یہی قول امام اوزاعی، بحول اور محمد شین کو فہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب امام ثوری اور حسن بن صالح کا ہے اور اسی کے قائل عطاء، جابر بن زید، محمد بن حنفیہ، ابن سیرین، بکرہ، مسروق، قتیبہ بن ذویب، حسن اور نفعی بھی ہیں اور امام مالک نے مروان بن حکم سے بھی اس کو نقل کیا ہے۔ قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حضرات صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کی بہت بڑی جماعت اس پر متفق ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد طلاق بابت ہو جائے گی اور حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت مذکورہ کے ساتھ جناب ابو بکر بن عبد الرحمن سے بھی صحیح قول یہ نہیں جس میں طلاق رجعی واقع ہونے کا ذکر ہے بلکہ وہ بھی طلاق بابت کے قائل ہیں۔ اس لئے مسئلہ مذکورہ میں صرف حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس پر ہوگا جس پر صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین نے کیا اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

موطا امام محمد کی دوسری روایت جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر خاوند کو عدالت میں لا کر لایا جائے گا تا کہ وہ یا تو طلاق دے یا پھر رجوع کر لے۔ گویا اس مفہوم کے مطابق چار ماہ گزرنے پر کچھ بھی نہیں ہوا بلکہ طلاق یا رجوع حاکم کے کہنے پر ہوگا یہی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی کہ جن کے بارے میں ابھی پچھلے حوالہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ آپ چار ماہ گزرنے پر طلاق بابت واقع ہو جانے کے قائل ہیں۔ صاحب ہدایہ نے باب الایاء میں لکھا کہ حضرت عثمان، حضرت علی المرتضیٰ اور تینوں ”عبداللہ“ (عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم) طلاق بابت کے قائل ہیں۔ اب ہم بطور اختصار ان حضرات میں سے چند کے اسامہ گرامی کتب حدیث سے پیش کرتے ہیں جو چار ماہ گزرنے پر طلاق بابت کے قائل ہیں۔

عن ابی سلمیٰ ان عثمان بن عفان وزید بن

جناب ابی سلمیٰ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان بن عفان اور

ثابت قالاً فی الایلاء اذا مضت اربعة اشهر وهي تطليقة وهي املك بنفسها.

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما دونوں نے فرمایا: کہ ایلاء کی صورت میں جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت مطلقہ ہو جاتی ہے اور وہ آپ اپنی مالکہ ہو جاتی ہے۔

جناب ابوقلابہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں گے تو اس کی بیوی اس سے باندہ ہو جائے گی۔

جناب ابراہیم بن عبد اللہ سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: جب کسی مرد نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے تو اس کی بیوی اس سے ایک طلاق باندہ سے مطلقہ ہو جائے گی۔

حضرت سعید بن جبیر جناب عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے روایت کرتے ہیں۔ جب کسی نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے اور اس نے اس دوران قسم نہ توڑی حتیٰ کہ چار ماہ پورے ہو گئے تو وہ عورت مطلقہ باندہ ہو جائے گی۔

جناب قتادہ، حضرت حسن سے اور وہ علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو طلاق باندہ ہو جائے گی۔

جناب قیسہ سے زہری اور ان سے آگے معمر نے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق باندہ والی ہو جائے گی۔

حضرت عبداللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ دونوں فرماتے ہیں: جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔

ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق باندہ والی ہو جائے گی اور اپنے نفس کی مالکہ ہو جائے گی۔

جناب مسروق سے جناب شعبی بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔

جناب یزید بن ابراہیم نے جناب حسن سے اور ابن سیرین سے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔

عن ابی قلابہ ان نعمان بن بشیر الی من امراته فقال ابن مسعود اذا مضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

عن ابراهيم عن عبد الله قال اذا الى فمضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

عن سعيد بن جبیر عن ابن عمرو بن عباس قال اذا الى فلم يفی حتى تمضي الاربعة الاشهر فهي تطليقة بانة.

عن قتادة عن الحسن عن علی قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بانة.

عن معمر عن الزهري عن قبيصة قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بانة.

عن ابن عباس وعن ابن الحنفية قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بانة.

عن ابراهيم قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بانة وهي املك بنفسها.

عن الشعبي عن المسروق قال اذا مضت اربعة اشهر في الایلاء كانت تطليقة بانة.

عن یزید بن ابراهيم عن الحسن وابن سيرین قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بانة.

عن ابراهيم قال اذا مضت اربعة اشهر فهي  
تطليقة بائة وهي املك بنفسها.

عن مكحول قال اذا مضت اربعة اشهر فهي  
واحدة وهي املك بها.

عن علقمة قال ابي ابن انس من امراته فلبثت  
سنة اشهر بينما هو جالس في المجلس اذا  
ذكرت اتى ابن مسعود قال اعلمها انها قد ملكت  
امرها فاتها فاحبرها.

عن عطاء قال اذا مضت اربعة اشهر فهي  
تطليقة بائة ويخطبها زوجها في عدتها ولا يخطبها  
غيره. (معنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۸-۱۳۹ باب ما قالوا في الرجل  
يولي الخ مطبوعه دائره القرآن کراچی)

قارئین کرام! یہی روایات ”معنف عبد الرزاق“ ج ۶ ص ۳۵۳-۳۵۶ باب انقضاء الاربعین موجود ہیں اور اسی طرح ”نصب  
الرایہ“ ج ۳ ص ۲۴۱-۲۴۳ باب الایلاء میں بھی یہ روایات موجود ہیں۔ نیز ”مجتبی شریف“ ج ۷ ص ۳۷۸-۳۸۹ باب من قال عزم  
الطلاق انقضاء الاربعۃ الا شہر میں موجود ہے۔ مختصر یہ کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے کے ساتھ ہی عورت کو طلاق باندہ ہو  
جاتی ہے۔ اب ہم چند حوالہ جات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک اور کتاب ”مستی“ ”کتاب الآثار“ سے پیش کر کے باب کو مکمل کرتے ہیں۔  
امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ الایلاء کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

(۱) امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خبر دی انہوں نے جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان  
کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرتا ہے پھر وہ چار ماہ کے اندر اندر اس سے ہم بستری کر  
لیتا ہے تو اس شخص کو قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا مسلک ہے اور اس سے ایلاء ختم ہو جائے گا  
اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

(۲) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جناب ابراہیم نخعی سے خبر دی انہوں نے فرمایا: کہ حضرت  
عبد اللہ بن انس نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر پانچ ماہ اپنی بیوی سے غائب رہے جب واپس آئے تو اس سے جماع کیا۔ جماع  
کے بعد جب اپنے ساتھیوں کے پاس تشریف لائے تو ان کے سر سے غسل جنابت کے قطرات ٹپک رہے تھے۔ ساتھیوں نے  
پوچھا کیا آپ نے اپنی بیوی سے ہم بستری تو نہیں کی؟ انہوں نے کہا ہاں کی ہے ساتھیوں نے پھر پوچھا کہ کیا آپ نے اپنی  
بیوی سے ایلاء نہ کیا تھا؟ کہا ہاں کیا تھا اس پر ساتھی بولے کہ ہمیں تم پر خوف ہے کہ تمہاری بیوی تم سے باندہ ہو چکی ہے۔ اس  
کے بعد وہی ساتھی حضرت عبد اللہ بن انس کو ساتھ لے کر حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ (انہوں نے  
آپ سے اس بارے میں دریافت کیا) تو جناب علقمہ سے انہیں کوئی جواب نہ ملا لہذا حضرت علقمہ ان تمام حضرات کو ساتھ لے

جناب ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو  
ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالک ہوگی۔

جناب مکحول فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک  
طلاق باندہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالک ہوگی۔

جناب علقمہ بیان کرتے ہیں کہ ابن انس نے اپنی بیوی سے  
ایلاء کر لیا، چھ ماہ گزر گئے (بیوی کے قریب نہ گئے) ایک مجلس میں  
بیٹھے تھے۔ اس دوران اس بات کا تذکرہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن  
مسعود وہاں تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا: کہ ابن انس کو بتادو کہ  
اس کی بیوی اب اپنی ذات کی مالک بن گئی ہے۔ وہ گئے اور اپنی  
بیوی کو جا کر بتادیا۔

حضرت عطاء سے منقول ہے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر  
جائیں تو عورت کو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عدت کے دوران  
اس کا خاندان سے نکاح کا پیغام پہنچا سکتا ہے اور خاندان کے سوا اس  
دوران دوسرا کوئی پیغام نکاح نہ بھیجے۔

حضرت عطاء سے منقول ہے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر  
جائیں تو عورت کو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عدت کے دوران  
اس کا خاندان سے نکاح کا پیغام پہنچا سکتا ہے اور خاندان کے سوا اس  
دوران دوسرا کوئی پیغام نکاح نہ بھیجے۔



کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آگئے اور سارا واقعہ کہہ سنایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ابن انس کو حکم دیا کہ وہ اپنی بیوی کے پاس جائے اور جا کر اسے یہ بتادے کہ اب وہ بابتہ ہو چکی ہے اور یہ اسے نکاح کا پیغام دے۔ عبداللہ بن انس اپنی بیوی کے پاس آئے اور خبر دی اور ساتھ ہی پیغام نکاح بھی دے دیا اور حق مہر میں چاندی کے کچھ مشتقال رکھے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل بھی یہی ہے اور ہماری رائے یہ ہے کہ اس مرد پر نکاح ثانی سے قبل مہر واجب ہے جو اس جماع کی وجہ سے ہوا جو بوجہ غفلت اس سے ہو گیا۔ یہی قول ابراہیم، امام ابو حنیفہ اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے۔

(کتاب الاطلاق باب ۱۱۶ ایلاء حدیث ۵۲۸)

اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص "ایلاء" کے مفہوم سے ناواقف ہوتے ہوئے چار ماہ گزر جانے کے بعد اسی بیوی سے ہم بستری کر لیتا ہے، تو اس کا نیا حق مہر مرد پر واجب ہے۔ بحث کے آخر میں ہم پھر تحریر کر دیتے ہیں کہ جناب رسول کریم ﷺ نے جو ایک ماہ کے لئے اپنی ازواج مطہرات کے قریب نہ آنے کی قسم اٹھائی تھی وہ شخص قسم تھی "ایلاء" نہ تھا کیونکہ ایلاء کے لئے چار ماہ کی مدت ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے اس سے کم مدت پر ایلاء نہیں ہوگا۔ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال الواحدی فی کتاب اسباب نزول القرآن باسناد الی عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال کان ایلاء اهل الجاهلیة السنة والسنین او اکثر من ذالک فوقت اللہ تعالیٰ اربعة اشهر فمن کان ایلاءه اقل من اربعة اشهر فلیس بایلاء. (البیان شرح الہدایہ ج ۳ ص ۶۳۳ باب ایلاء کتاب النکاح مطبوعہ دار الفکر بیروت)

واحدی نے "اسباب نزول القرآن" نامی کتاب میں حضرت عطاء سے اور پھر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا کہ اہل جاہلیت ایک دو سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک کے لئے ایلاء کیا کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے چار ماہ مقرر فرما دیئے۔ پس جس شخص کا ایلاء چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے ہے وہ ایلاء نہیں ہوگا۔

جب ایلاء کے لئے چار ماہ کا عرصہ ہونا شرط ہے تو پھر جناب رسول کریم ﷺ کا صرف ایک ماہ تک کے لئے تعلقات منقطع کرنے کا قول "ایلاء" نہیں ہے گا بلکہ وہ قسم قرار پائے گا۔ فاعترضوا یا اولی الابصار

۲۵۲- بَابُ الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا وَطَيَّعَ قَبْلَ مَرَدِّهَا اِثْنَيْ عَشَرَ يَوْمًا

دینے کا بیان

۵۶۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ بَنِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كُوَيْلَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ يُكْتَبُ قَالَ طَلَّقَ رَجُلٌ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا ثُمَّ بَدَّلَهُ أَنْ يَنْكِحَهَا فَنَجَّاهُ يَسْتَفْتِي قَالَ فَذَهَبَتْ مَعَهُ فَسَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَا يَنْكِحُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ بِلَاغِي إِيَّاهُ وَأَجَدُهُ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أُرْسِلَتْ مِنْ يَدِكَ مَا كَانَ لَكَ مِنْ قَبْلِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے محمد بن عبد الرحمن بن کوئلان سے خبر دی انہوں نے محمد بن ابی بکر سے خبر دی کہا: کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر خیال آیا کہ اس سے نکاح کرے تو وہ فتویٰ پوچھنے کے لئے باہر نکلا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں بھی ان کے ساتھ ہوا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ اب اس عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا، جب تک وہ کسی اور سے نکاح نہ کرے۔ سائل عرض کرنے لگا کہ میری طلاق تو صرف ایک ہی تھی؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: جو فضل تجھے حاصل تھا وہ

تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس شخص نے اکٹھی تین طلاقیں دے دی تھیں لہذا وہ انہی ہی واقع ہو گئیں اور اگر وہ جدا جدا کر کے دیتا تو صرف پہلی طلاق خاص کر واقع ہوتی کیونکہ عورت مذکورہ ایک سے ہی باندھ ہو گئی قبل اس کے کہ اس کا خاوند دوسری طلاق کیلئے لفظ بولتا۔ اس عورت پر کوئی عدت نہیں۔ پس دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوتی ہے جب تک عدت موجود ہو۔

قَالَ مُسْتَحَبٌّ لِمَنْ يَهْدِيْنَا هَذَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَمَلُ مِنْ قُلُوبِنَا لِأَنَّهُ طَلَّقَهَا قَلْبًا حَيَّتُهَا قَوَّلُهَا عَلَيْهَا حَيَّتُهَا مَعًا وَلَوْ قَرَّحَتْ وَقَعَتْ الْأُزْلَى حَاضَةً لَا تَلَيْتُ بِنَاسِئِهَا قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالنَّائِبَةِ وَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا فَتُصَحِّحُ عَلَيْهَا النَّائِبَةَ وَالثَّالِثَةُ مَا دَامَتْ فِي الْعِدَّةِ.

تین طلاقوں کا مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں اور اس پر کئے گئے اعتراضات و اشکالات کو بھی ہم نے دور کیا۔ اس لئے اس مسئلہ کو دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ موطا امام محمد کی مذکورہ روایت میں غیر مدخل کو طلاق دینے کا مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی نو یا پتہابیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں بیک لفظ دے دیتا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور اگر ایک طلاق دیتا ہے تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی۔ بقیہ دونوں لغو قرار پائیں گی۔ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے تین اس لئے واقع ہوں گی کہ وہ عورت مطلق طلاق کا محل ہے اس لئے وہ مغلط ہو جائے گی اور حلال کے بغیر زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں تو صرف پہلی ہی کارگر ہوگی اور یہ ایک باندھ طلاق ہوگی۔ اب یہ عورت چونکہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے دوسری اور تیسری بے کار ہو جائیں گی۔ اس صورت میں بھی بعض کا خیال ہے کہ ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جیسا کہ مذکورہ صریح لفظ طلاق سے ایک طلاق دی جائے تو رجعی واقع ہوتی ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس صورت میں ایک واقع ہونے والی طلاق باندھ ہوگی اگرچہ وہ الفاظ صریح میں سے کسی لفظ کے ذریعہ طلاق دی گئی لہذا احناف کے نزدیک مدخل اور غیر مدخل کے متعلق یہ فرق ہے۔

نوٹ: ایک ضابطہ یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ کہ طلاق باندھ کے بعد باندھ واقع نہیں ہو سکتی ہے اور طلاق رجعی کے بعد باندھ ہو سکتی ہے اور باندھ کے بعد رجعی واقع ہو سکتی ہے لیکن یہ ضابطہ مدخل بہا کے لئے ہے کیونکہ وہ بیعتوں کے بعد بھی محل طلاق ہے لیکن غیر مدخل بہا ایک ہی صریح طلاق سے باندھ ہو جاتی ہے کیونکہ وہی نہ ہونے کی وجہ سے اس میں خاوند کی رضی کا رحم میں ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ہی کوئی نہیں۔

غیر مدخل بہا کو اگر الگ الگ طلاق دی جائے تو ایک طلاق کے ساتھ ہی وہ باندھ ہو جائے گی لیکن اگر خاوند پھر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہے تو حلال کی ضرورت نہیں بلکہ نئے سرے سے نکاح کرنا پڑے گا اور اگر بیک لفظ تین طلاقیں دے دے جیسا کہ اب مغلط ہو جانے کی صورت میں حلال کے بغیر پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ احناف کے ان مسائل کو ہم انشاء اللہ آثار صحابہ سے ثابت کریں گے۔

### اشکال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اور احناف کا مسلک کچھ ملتے جلتے ہیں کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ غیر مدخل بہا پہلی ایک طلاق سے باندھ ہو جائے گی۔ الفاظ یہ ہیں: "بِالنَّائِبَةِ وَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا النَّائِبَةُ وَالثَّالِثَةُ مَا دَامَتْ"

فی العدة . دوسری طلاق کے الفاظ منہ سے نکالنے سے قبل پہلی طلاق سے اسے طلاق باندہ ہوگی اور اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔ پس اس پر دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوگی جب تک وہ عدت میں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدخول بہا کو دوسری اور تیسری طلاق دوران عدت واقع ہو سکتی ہے حالانکہ احناف دوسری اور تیسری طلاق کو لغو قرار دیتے ہیں۔

جواب : امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے کلام میں چند الفاظ مقدر رکھے ہیں جن کا نکالنا اور مضموم مراد لینا انہوں نے اہل علم پر چھوڑا ہے۔ آپ کی اصل عبارت یوں تھی لا عدة علیہا فتقع علی غیر امراتہ الثانیة والثالثة مادامت فی العدة یعنی غیر مدخول بہا ایک طلاق سے باندہ ہو جائے گی مگر جو اس کی بیوی مدخول بہا ہے اس پر دوسری طلاق عدت کے دوران واقع ہوگی۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف سے ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن ابراہیم قال اذا طلق الرجل امراته ثلاثا قبل ان یدخل بہا جمیعا بانت بہن جمیعا وکانت حراما علیہ حتی تنکح زوجا غیرہ . فاذا فرق بانت بالاولی ووقعت الثانیة علی غیر امراته قال محمد وبہذا ناخذ وهو قول ابی حنیفہ . (کتاب الآثار)

جناب ابراہیم نخعی سے روایت ہے فرمایا : جب کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ اکٹھی تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ ان تین طلاقیں کے ساتھ باندہ ہو جائے گی اور اس پر حرام ہو جائے گی یہاں تک کہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے اور اگر تین طلاقیں جدا جدا کر کے دیں تو پہلی طلاق سے ہی باندہ ہو جائے گی اور دوسری طلاق اس کی غیر کی بیوی تک ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابراہیم نخعی کا یہ کلام وقعت علی غیر امراته بطور طرز ہے کہ جب پہلی طلاق سے باندہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے عدت نہ ہوئی اور دوسری تیسری طلاق تو عدت میں واقع ہو سکتیں لہذا غیر مدخول بہا کو دوسری اگر طلاق دے گا تو یہ اس کو تو واقع نہیں ہو سکتیں۔ البتہ غیر کی بیوی پر واقع ہوگی جو بے عقلی کی بات ہے۔

امام ابراہیم نخعی کا کلام مذکورہ عبارت میں وقعت علی غیر امراته یعنی اس کی دوسری طلاق غیر کی بیوی پر واقع ہوگی۔ یہ کلام بطور طرز ہے کیونکہ غیر مدخول بہا کو جب ایک طلاق دی جائے تو وہ باندہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت نہیں ہوتی اور دوسری تیسری طلاق واقع ہونے کے لئے عدت شرط ہے لہذا جو کہ غیر مدخول بہا کو دوسری تیسری بھی واقع ہو سکتی ہے تو اس کے قول کا یہی معنی ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری طلاق کسی غیر کی بیوی پر واقع ہو کیونکہ اس کی بیوی کو تو واقع نہیں ہو سکتی لہذا اس کے قول باطل کا معنی غیر کی بیوی کو طلاق واقع ہونے کا ہی ہو سکتا ہے جو کہ سراسر باطل ہے۔

حدثنا ابو بکر حدثنا ابن عباس عن مطرف عن الحكم فی الرجل یقول لامراته انت طالق انت طالق انت طالق قال بانت بالاولی والاخریان لیستابیء قال قلت من یقول هذا قال علی وزید وغیرهما یعنی قبل ان یدخل بہا .

ہمیں ابو بکر نے بتایا کہ ہمیں ابن عباس نے جناب مطرف سے اور وہ حکم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایسے مرد کے متعلق ارشاد فرمایا جو اپنی بیوی سے کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق . انہوں نے کہا کہ اس کی عورت پہلی طلاق کے ساتھ بائن ہوگی اور دوسری دونوں کچھ کام نہ کریں گی۔ میں نے پوچھا یہ کس کا قول ہے؟ فرمانے لگے حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید رضی اللہ عنہما وغیرہ کا ہے۔ یعنی یہ الفاظ بیوی کو کہنے والا اس سے دہلی کرنے سے قبل کہے۔

عن حماد عن ابراهيم قال اذا قال لاجراته قبل ان يدخل بها انت طالق انت طالق بانت بواحدة وسقطت اثنان.

جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ دلی کرنے سے قبل یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی بیوی پہلی طلاق سے باندھ ہو جائے گی اور دوسری طلاقات ساقط ہو جائیں گی۔

عن ابی معشر عن ابراهيم قال اذا قال قبل ان يدخل بها انت طالق انت طالق انت طالق بانت بالاولی والاخری ان لیستاهشیء.

جناب ابو معشر حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مہملہ بہا عورت کو یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی عورت پہلی طلاق سے باندھ ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی کام نہ کریں گی۔

عن قتادة عن خلاص قال بانت بالاولی.

جناب قتادہ جناب خلاص سے بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں انہوں نے فرمایا: کہ پہلی طلاق سے ہی اس کی عورت باندھ ہو جائے گی۔

عن الشعبة عن المحکم وحماد قالا بانت بالاولی واثنان لیستاهشیء.

شعبہ جناب محکم اور حضرت حماد دونوں سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ (مسئلہ مذکورہ کی صورت میں) عورت پہلی طلاق سے ہی باندھ ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی نہیں ہیں۔

عن داود عن الشعبي قال اذا قيل لها انت طالق انت طالق قبل ان يدخل بها فقد حرمت.

جناب داؤد حضرت شعبی سے بیان کرتے ہیں کہ جب کسی عورت کو اس سے دلی کرنے سے قبل ہی یہ کہا جائے کہ انت طالق انت طالق تو وہ مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔

عن عطاء عن ابن عباس اذا طلقها ثلاثا قبل ان يدخل بها لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولو قالها تترى بانت بالاولی.

جناب عطاء حضرت ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو قبل دلی تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ کسی اور خاوند سے نکاح نہ کرے اور اگر تین طلاقیں الگ الگ دیتا ہے تو پہلی طلاق سے ہی وہ باندھ ہو جائے گی۔

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۳-۲۵ کتاب الطلاق مطبوع دار الفکر آن کراچی)

عن ابی معشر عن ابراهيم قال اذا طلق الرجل امراته ثلاثا ولم يدخل فقد بانت منه حتى تنكح زوجا غيره وان قال انت طالق انت طالق انت طالق فقد بانت بالاولی وليست اثنان يمشيء ويخطبها ان شاء قال سفیان وهو الذی ناخذ به.

جناب ابو معشر جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس سے باندھ (مغلط) ہو جاتی ہے اور اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کر لے اور اگر یوں کہتا ہے کہ انت طالق انت طالق انت طالق تو بے شک پہلی طلاق سے وہ باندھ ہوگئی اور دوسری دونوں بے کار ہیں اور اگر چاہے

عن عبد الرزاق عن عبد الله بن معمر عن ابی معشر

عن ابراهيم مثله.

تو اس عورت کو پیغام نکاح بھیج سکتا ہے۔ حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔ عبد الرزاق نے بواسطہ عبد اللہ بن محمد بن عمار بن ابی معشر عن ابی ہریرہ سے اس جیسی روایت ذکر کی ہے۔

جناب ثوری سے روایت ہے فرمایا کہ مجھے جناب جابر نے جناب شعبی سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ جو شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے اس نے اس اختیار کو جو اس کے ہاتھوں میں تھا سارے کا سارا گنوا دیا۔ جب الگ الگ طلاقیں دے۔ یوں کہے انت طالق انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی عورت پہلی طلاق کے بعد بائیس ہفتے کی اور بقیہ دونوں بے کار ہیں۔

جناب محمد بن ایاس بن بکیر سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی نکواری (غیر مدخول بہا) بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تیوں نے ارشاد فرمایا: اب وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہی جب تک حلال نہیں ہوتا۔

امام ثوری نے ذکر کیا کہ جناب عاصم ذر سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو دہلی سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو آپ اسے مدخول بہا کے حکم میں رکھتے تھے (یعنی حلالہ کے بغیر پہلے خاوند کے لئے وہ حلال نہیں ہو سکتی)۔

قارئین کرام! یوں تو کتب احادیث میں اس موضوع پر بہت سی روایات موجود ہیں، ہم نے بطور اختصار ان میں سے گیارہ روایات نقل کی ہیں۔ ان روایات سے یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ ایسی عورت جس سے ابھی دہلی نہ ہوئی ہو اسے اگر مرد تین طلاقیں بیک وقت دے دیتا ہے تو تیوں واقع ہو جائیں گی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس عورت کو یونہی مغفل سمجھتے ہیں، جس طرح غیر مدخول بہا کو تین طلاقیں دینے سے وہ مغفل ہو جاتی ہے۔ یعنی اب دونوں پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں رہیں۔ علاوہ ازیں اصل متن میں اس بات کا جواب بھی موجود ہے۔ جو یہ کہا جاتا ہے کہ بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ اگرچہ عام عورتوں کے لئے ہے لیکن خصوصاً غیر مدخول بہا کو بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف اور صرف ایک ہی واقع ہوگی کیونکہ

عن الثوری قال اخبرنی جابر عن الشعبي عن ابن عباس فی رجل طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال عقدة كانت فی یده ارسلها جميعا اذا كانت تنری فلیس بشيء اذا قال انت طالق انت طالق انت طالق فانها تبین بالاولی ولیست اثنتان بشيء.

عن محمد بن ایاس بن بکیر ان ابن عباس وابا هريرة وعبد الله بن عمر سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثا فكلهم قالوا لا تجل له حتى تنكح زوجا غيره.

اما الثوری فذكره عن عاصم عن ذر عن ابن مسعود قال اذا طلق ثلاثا قبل ان يدخل بها كان يراها بمنزلة ألتی قد دخل بها.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۳۳-۳۳۴ باب طلاق المکر مطبوع بیروت)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات پوچھی گئی کہ کوئی شخص اگر اپنی غیر مدخول بہاوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ اب کسی اور خاوند سے نکاح کر کے بغیر یہ بیوی پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ یہ تین طلاقیں دینے والے نے کہا مکان طلاق ہی ایسا واحد مطلب یہ تھا کہ میں نے الگ الگ تین طلاقیں نہیں دی ہیں بلکہ ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دی ہیں۔ اس لئے وہ ایک ہی ہونی چاہیے۔ یہ اس سائل نے کہا کہ اسے اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہ تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: تیرے اس عذر کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے جو تجھے اختیار دیا تھا اسے تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

مذکورہ آثار کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہاوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دیتا ہے تو وہ واقع ہو جاتی ہیں اور اس کی عورت مغضوب ہو جاتی ہے۔ اب وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی، جب تک کسی اور سے شادی کر کے فارغ نہ ہو لے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں الگ الگ دیں تو پہلی طلاق سے وہ بابتہ ہو جائے گی اور دوسری دونوں بے کار چاں گئی۔ اب اگر اس کا پہلا شوہر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہتا ہے تو نیا نکاح کرنا پڑے گا لہذا معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو مسائل مذکور باب میں ذکر فرمائے۔ وہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے ماخوذ ہیں۔ محض عقل و قیاس پر ان کا رد و رد نہیں ہے۔ فاعبروا یا اولی الابصار

بیوی کو مرد نے طلاق دی پھر اس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی پھر اس مرد نے اسے واپس سے قبل طلاق دیدی اس کا بیان

۲۵۳۔ بَابُ الْمَرْأَةِ يَطْلُقُهَا زَوْجُهَا  
فَتَزَوُّجُ رَجُلًا فَيَطْلُقُهَا  
قَبْلَ الدَّخُولِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں مسور بن رفاعہ قرظی نے زبیر بن عبد الرحمن بن الزبیر سے خبر دی کہ رفاعہ بن مسور نے اپنی بیوی حمیمہ بنت وہب کو حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں تین طلاقیں دے دیں۔ عدت گزرنے کے بعد اس عورت نے حضرت عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ آپ اس سے کسی بیماری کی وجہ سے جہاز نہ کر سکے پھر انہوں نے واپس کئے بغیر اس کو طلاق دے دی اس کے بعد رفاعہ نے جو اس عورت کا پہلا خاوند تھا جس نے تین طلاقیں دی تھیں، نکاح کا ارادہ کیا تو اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے رفاعہ کو اس سے شادی کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا: تیرے لئے یہ اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک اس خاوند سے ہم بستی نہ کرے۔

۵۶۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الْيَمُورِيُّ بْنُ رِفَاعَةَ الْقُسْرِيُّ عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ رِفَاعَةَ بْنَ سَمُوَالٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَمِيمَةَ بِنْتَ وَهَبٍ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَلَا فَا فَتَكَحَّتْهَا عِنْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الزُّبَيْرِ فَأَقْرَضَ عَنْهَا فَلَمْ يَسْطِعْ أَنْ يَمْسُهَا فَفَارَقَهَا وَلَمْ يَمْسُهَا قَارَأَ رِفَاعَةَ أَنْ يَتَكَحَّتْهَا وَهُوَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ الَّذِي طَلَّقَهَا فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَنَاهَا عَنْ تَزَوُّجِهَا وَقَالَ لَا تَحِلُّ لَكَ حَتَّى تَذُقُوا الْعَبَاةَ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا ہی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے کیونکہ دوسرے خاوند نے اس سے

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لِأَنَّ الْكَافِيَ لَمْ يَحْمِلْهَا فَلَا تَحِلُّ أَنْ

تَوَجَّعَ إِلَى الْأَوَّلِ حَتَّى يُجَاعِبَهَا الثَّانِي.

جماع نہ کیا لہذا یہ پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کے نکاح میں واپس آ سکتی ہے جب تک دوسرے خاوند سے نکاح کے بعد ہم بستری نہ کرے۔

اس باب میں حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کا واقعہ مذکور ہوا۔ ہم طلاق ثلاثہ باب ۲۳۸ میں اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مختصر یہ کہ حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں دیں جو واقع ہو گئیں پھر ان کی بیوی نے جناب عبدالرحمن بن زبیر رضی اللہ عنہ سے شادی کی لیکن ہم بستری سے قبل انہوں نے اسے طلاق دے کر فارغ کر دیا۔ جناب رفاعہ نے پھر اس عورت کو نکاح میں لانے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ حلالہ کے لئے ہم بستری ضروری ہے۔

## ۲۵۴۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَسَافَرُ قَبْلَ

انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا

جانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں حید بن قیس کی اعرج نے عمرو ابن شعیب سے اور وہ سعید بن المسیب سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عورتوں کو مقام بیداء سے واپس کر دیتے تھے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے تھے۔ آپ انہیں حج سے روک دیتے تھے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔ وہ یہ کہ کسی مطلقہ عورت کو یا کسی بیوہ عورت کو عدت کے دوران سفر نہیں کرنا چاہیے۔

۵۷۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكُ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ قَيْسٍ وَ  
الْمُسَيَّبِيُّ الْأَعْمَرِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ  
الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ  
يَرُدُّ الْمُتَوَفَّى عَنْهُمْ أَزْوَاجَهُمْ مِنَ الْبَيْدَاءِ يَمْنَعُهُمْ مِنَ  
الْحَجِّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذُوهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ  
وَالْعَامَّةِ مِنَ فَقْهَائِنَا لَيَنْبَغِي لِامْرَأَةٍ أَنْ تَسَافِرَ فِي  
عِدَّتِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ مِنْ طَلَاقٍ كَانَتْ أَوْ مَوْتٍ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ اثر میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا ایک معمول بیان فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ان عورتوں کو حج کرنے ساتھ نہ لے جاتے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے۔ انہیں مقام بیداء سے واپس کر دیتے، کیونکہ وہ ابھی عدت میں ہوتی تھیں۔ اس اثر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ عدت وفات اور عدت طلاق دونوں کا یہی حکم ہے کہ عورت اس کے دوران سفر پر نہیں جاسکتی۔ امام محمد نے اسی بات کو دوسری جگہ یوں نقل فرمایا ہے۔

جناب حماد نے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ گھر سے نہ نکلے۔ ہاں اگر بہت ضروری ہو تو نکل سکتی ہے لیکن بہر صورت اسے رات اپنے گھر آ کر بسر کرنی چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ان عورتوں کو مقام نجف سے واپس کر دیا تھا جو حج کے لئے جا رہی تھیں اور ابھی عدت ان کی ختم نہ ہوئی تھی۔

(کتاب الآحاض ۱۱۱ باب العدة المطلق والتموی عنہما زوجا حدیث ۵۱۲ مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

حضرت ابن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب مجاہد روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حج یا عمرہ کے لئے جانے والی ان عورتوں کو کوثر کے قریب سے ہی واپس کر دیا جو اپنے خاوندوں کی عدت وفات گزار رہی تھیں۔ ایک اور روایت جناب زہری نے کعب بن عجرہ سے بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ مجھ سے میری پھوپھی نے بیان کیا۔ (وہ اس وقت حضرت ابوسعید خدری کے عقد میں تھیں) کہ انہیں فریعی نامی عورت نے بتایا کہ ان کا خاوند بھاگے ہوئے غلاموں کی تلاش میں نکلا۔

جب وہ بیمار کی ایک جانب بچھا تو ان بھاگے ہوئے غلاموں نے اسے قتل کر دیا۔ کعب بن عجرہ کہتے ہیں کہ وہ عورت حضور ﷺ کے پاس آئی اور خاوند کے قتل کی خبر دی لیکن وہ اسے ایسے مکان میں چھوڑ گیا تھا جو اس کی ملکیت نہ تھا۔ حضور ﷺ نے اسے وہاں سے منتقل ہونے کی اجازت دے دی۔ جب وہ اٹھ کر دروازے تک پہنچی تو آپ نے واپس طلب کیا جب وہ واپس ہوئی تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ جو واقعہ تو نے پہلے بیان کیا تھا وہ بارہ اسے بیان کر دو۔ اس نے سب کچھ وہ بارہ عرض کر دیا۔ آپ نے اسے حکم دیا کہ جب تک تیری عدت ختم نہیں ہوتی تو اس کراہیہ کے مکان سے نہیں نکل سکتی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۳ باب ابن سعدی التیمی عنہما زوجہ جہادہ ج ۳ ص ۱۲۷)

تو معلوم ہوا کہ سخت مجبوری کے تحت ہی دوران عدت عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ "مصنف ابن ابی شیبہ" ج ۵ ص ۷۸، ۷۹ پر اس کی تائید میں بکثرت احادیث منقول ہیں۔ سخت ضرورت اور مجبوری سے کیا مراد ہے؟ اس کے متعلق "در مختار" وغیرہ کتب سے صاحب بہار شریعت حضرت مولانا امجد علی صاحب صدر الشریعت رحمۃ اللہ علیہ سوگ کے بیان میں وضاحت فرماتے ہیں۔

ایسے گھر میں عورت پر عدت گزارنی لازم ہوئی کہ وہاں کوئی دوسرا نہیں رہتا اور عورت کو سخت خوف ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے کسی مکان میں جا سکتی ہے۔ اسی طرح طلاق یا نہ کی عدت میں ہو اور شوہر فاسق ہو اور وہاں کوئی دوسرا بھی نہیں جو اس کی نیت کو روکے ایسی صورت میں عورت مکان تبدیل کر سکتی ہے مگر عدت یا نہ یا غلاظہ میں یہ ضروری ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پردہ ہو یعنی کسی چیز سے آکر دری جائے۔ ایک طرف شوہر ہے اور دوسری طرف عورت۔ عورت کا اس کے سامنے بدن چھپا کر کاٹا نہیں۔ اس لئے کہ عورت اب لاجبیہ ہو چکی ہے اور احبیہ سے غلطوہ جاری نہیں کیونکہ یہاں قنہ کا اندیشہ ہے۔ اگر مکان تنگ ہو اور دونوں کا الگ الگ رہنا دشوار ہو تو شوہر کو گھر دیا جائے کہ عدت کے ایام میں وہ اس گھر سے نکل جائے۔ یہ نہ کہا جائے کہ عورت کو کسی دوسرے مکان میں منتقل کر دیا جائے۔ اگر شوہر فاسق ہو تو حکماء اس کو اس مکان سے نکالا جائے۔ ہاں طلاق رجعی ہو اور عورت عدت گزار رہی ہو تو الگ مکان کی ضرورت نہیں کیونکہ حقیقہ وہ ابھی اسی مکان میں ہے۔ ایک صورت یہاں اور بھی منقول ہے۔ اگر خاوند بیوی اتنے بوڑھے ہوں کہ ان میں خواہشات جماع ختم ہو چکی ہوں اور اولاد ان کے درمیان فرقت برداشت نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں وہ ایک مکان میں رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت بھی قابل وضاحت ہے۔ اگر مرد عورت کو سفر میں طلاق دیتا ہے جبکہ عورت اس کے ساتھ ہے اور عورت اپنے میکے بھی گئی ہوئی تھی یا کسی کام کے لئے کہیں گئی ہوئی تھی تو شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا وہ مر گیا، عورت پر ضروری ہے کہ وہ اپنے گھر واپس لوٹ آئے۔ ہاں وہی صورتیں کہ جن میں سخت ضرورت پیش آجائے۔ جیسے شوہر اس کو اپنے گھر سے نکال دے یا شوہر مکان میں چھوڑ کر طلاق دے کر چلا گیا اور مالک مکان عورت سے کراہیہ طلب کرتا ہے جو وہ نہیں دے سکتی۔ ایسی صورت میں اسے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز ہے۔ (بہار شریعت حصہ ہفتم ص ۱۳۳، ۱۳۴)

### اعتراض

"بخاری شریف" وغیرہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کا واقعہ مروی ہے۔ حضور ﷺ نے ان کو ان کے چچا زاد بھائی ام کلثوم رضی اللہ عنہ کے پاس رہ کر عدت گزارنے کا ارشاد فرمایا تھا۔ اسی طرح ایک اور حدیث پاک ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہو گئی وہ اپنے باغ سے کھجوریں تو تو نے کے لئے نکل کر تو کسی نے ان کو منع کر دیا۔ وہ حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہوئیں آپ نے انہیں اجازت دے دی۔ ان دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ عدت گزارنے والی عورت گھر سے نکل سکتی ہے۔



جواب: پہلی روایت یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ والی کا حضرت عمر بن خطاب اور سہرہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا انکار کرتے تھے۔ علامہ بدر الدین عینی لکھتے ہیں:

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس حدیث پر عمل نہ کرتی تھیں جو فاطمہ بنت قیس کے متعلق ہے بلکہ اس کا انکار کرتی تھیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب نے بھی اس کا انکار کیا۔ اسی طرح اسامہ، سفید بن مسیب اور دیگر صحابہ نے بھی اس کا انکار کیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی بکثرت موجودگی میں اس کا انکار کیا۔ ان میں سے کسی نے بھی ان کا رد نہ کیا اور نہ کچھ اس نے ان سے اختلاف کیا جس سے معلوم ہوا کہ تمام موجود صحابہ کرام نے آپ کے مذہب و مسلک کی تائید کر دی۔ دوسری حدیث جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ اپنی خالہ کا واقعہ سناتے ہیں۔ اس کا جواب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے یوں نقل کیا گیا ہے کہ قرآن کریم کی نص قطعی ہے۔ ”لا تسخر جوہن من بیوتہن الا یہ سورۃ طلاق پ ۲۸ اور مطلقہ عورتیں خود بھی گھر سے باہر نہ نکلیں“۔ یہ آیت مطلقہ عورتوں کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے۔ بیوہ کے بارے میں ایسی نص نہیں ہے۔ ہم اس سے قبل بڑی تفصیل سے لکھ چکے ہیں کہ عدت و فوات گزارنے والی عورت دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے کیونکہ اس کے لئے اب نان و نفقہ کا بوجھ کوئی اٹھانے والا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ نص صریح ہے جس کے مقابل ایسی روایت کو پیش نہیں کیا جاسکتا جو چند احتمالات کی محتمل ہو کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ ان کی خالہ نے طلع کیا ہو اور طلع میں عدت کا نفقہ معاف کر دیا ہو۔ اس وجہ سے وہ تلاش معاش میں باہر گئی ہوں۔ اس قسم کے مسائل میں اختلاف کے نزدیک رخصت ہے۔ ”ہدایہ“ اور ”فتح القدیر“ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت جابر والی حدیث آیت لا تسخر جوہن سے قبل کی ہو اور ممانعت بعد میں اتری ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ خود اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ امام طحاوی اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ابو الزبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا مطلقہ اور بیوہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہیں؟ جناب جابر نے کہا نہیں نکل سکتیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی حضرت جابر ایک طرف اپنی خالہ کے گھر سے نکلنے کی روایت بیان کرتے ہیں اور دوسری طرف خود قائل بھی نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک گھر سے نکلنے کی اجازت منسوخ ہو چکی ہے۔ امام بیہقی نے ایک روایت اس مفہوم کی بیان فرمائی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں وہ اپنے گھر سے جانا چاہتی ہے کیا کروں؟ فرمایا: روکو۔ اس نے کہا میں روک نہیں سکتا۔ فرمایا: پھر اسے قید کر دو کہنے لگا اس کے بھائی بہت طاقتور ہیں آپ نے فرمایا: شہر کے حاکم سے مدد طلب کرو۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اس پر صراحت دلاتی ہیں کہ ہر قسم کی عدت گزارنے والی عورت سخت ضرورت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی اور اس وقت کے خلاف دلائل اور ان کے جوابات ہم ذکر کر چکے ہیں جن کے مطالعہ کے بعد صاحب انصاف کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہتا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۲۵۵۔ بَابُ الْمُتَعَةِ

## متعہ کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں امام زہری نے عبداللہ اور حسن سے خبر دی جو دونوں محمد بن علی کے صاحبزادے ہیں۔ یہ اپنے والد سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عباس سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیر کے دن متعہ اور پانچ گدھوں کے گوشت کھانے سے منع

۵۷۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِمَا عَنْ عَلِيٍّ وَأَبِيٍّ أَبِي طَالِبٍ جَدَّيْهِمَا أَنَّ قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ تَهْلِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُتَعَةِ يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ أَكْحَلٍ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِسْثِي.

فرمادیا۔

بہیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عروہ بن زبیر سے بتایا کہ خولہ بنت حکیم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آئی۔ عرض کرنے لگی کہ ربیعہ بن امیہ نے ایک مولودہ عورت سے متح کیا تھا جس سے دو حاملہ ہو گئی یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ عرسہ سے چادر تھپتھپے ہوئے باہر تشریف لائے فرمایا: کہ یہ متع ہے اگر میں اس کی حرمت کا پہلے اعلان کر چکا ہوتا تو میں اس کو رجم کر دیتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں متع مکروہ ہے اسے نہیں کرنا چاہیے کیونکہ حضور ﷺ نے دو چار مرتبہ بلکہ بارہا اس سے منع فرمایا ہے۔ (حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں) کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول "لو كنت تقدمت فيها لوجمعت" کو ہم تہدید پر محمول کرتے ہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

"متع" کے ناجائز ہونے پر اور اس کے خلاف دلائل کا تفصیلی جواب راقم نے "فقہ جعفریہ" جلد دوم میں ذکر کر دیا ہے لہذا اس کی پوری تحقیق و تفصیل اس میں ملاحظہ فرمائیں۔ یہاں بقدر ضرورت مختصری وضاحت کی جاتی ہے۔

ابن ربیع نے کہا کہ نکاح متع شریعت کے غرائب میں سے ہے۔ جائز کیا گیا پھر حرام کر دیا گیا پھر جائز کر دیا گیا پھر حرام کر دیا گیا۔ پہلا جواز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء اسلام میں اس کے بارے میں کوئی حرمت کا حکم نازل نہ فرمایا لہذا لوگ اس کو اپنی دیرینہ عادت کے مطابق کرتے رہے پھر یوم خیر اس کو حرام کر دیا پھر فتح مکہ اور اداس کے دن اس کو جائز کیا گیا جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آتا ہے پھر اس کو حرام کر دیا گیا اور قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔ یہ حرمت فتح مکہ کے دن سنائی گئی جیسا کہ حضرت برہہ کی حدیث میں آیا ہے اور اس کی حرمت پر امت کا اجماع ہے۔

قارئین کرام! حقیقت یہی ہے کہ متع دوسری مرتبہ حلال اور دوسری مرتبہ حرام ہوا۔ دوسری مرتبہ اس کی حرمت تا قیامت کر دی گئی جیسا کہ حوالہ بالا میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اس کی مکمل تحقیق اور سوال و جواب آپ "فقہ جعفریہ" ج ۲ باب الحد میں ضرور دیکھیں۔ ایسی جانچ اور تحقیق بحث شاید آپ کو کہیں اور مل سکے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متع کو مکروہ فرمایا ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ متع ان کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ کا لفظ

۵۷۲ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ خَوْلَةَ بِنْتَ حَكِيمٍ دَخَلَتْ عَلَى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَتْ إِنَّ رُبَيْعَةَ بِنَ أُمَيَّةَ اسْتَمْتَعَ بِأَمْرَأَةٍ مُؤَلَّدَةٍ فَحَكَمْتُ مِنْهُ فَخَرَجَ عُمَرُ قَرَعًا يَجُرُّ بِأُذَاهُ فَقَالَ هَذِهِ الْمُتْعَةُ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهَا لَوَجَمْتُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ الْمُتْعَةُ مَكْرُوهَةٌ فَلَا يَجُوزُ قَدْ نَهَى عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمِمَّا جَاءَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ وَلَا إِلَيْنِ وَقَوْلُ عُمَرَ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهَا لَوَجَمْتُ إِنَّمَا نَصْعَةٌ مِنْ عُمَرَ عَلَى التَّهْدِيدِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَجَحْنَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ

قال ابن العريسي نكاح المتعة من غرائب الشريعة ابيح ثم حرم ثم ابيح ثم حرم فالاباحة الاولى ان الله سقط عنه في صدر الاسلام فجری الناس في فعله على عادتهم ثم حرم يوم خيبر ثم ابيح يوم الفتح واوطاس على حديث جابر وغيره ثم حرمت تحريما موبدا يوم الفتح على حديث سيرة والاجماع على حرمتها.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۱۵۳ کتاب الحد طبع بیروت)

حرام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک متحرم ہے۔ روایت مذکورہ کے الفاظ ”فیما جاء فی غیر حدیث ولا الثبین“ سے مراد بکثرت احادیث ہیں اور اس روایت کی آخری بات ”کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر میں نے اس کا اعلان کر دیا ہوتا تو اسے رجم کر دیتا“ کو تہدید پر اس لئے محمول کیا گیا کیونکہ متعدد دفعہ حلال اور دو دفعہ حرام ہوا تھا۔ اس کی آخری حرمت سے ابھی تمام کے تمام مسلمان ناخبر نہ تھے کیونکہ اس دور میں مختصر وقت میں کسی حکم کا اطراف عالم میں پہنچ جانا عادتہً مشکل تھا اور حدود شرعیہ میں اگر شبہ موجود ہو تو ان کا نفاذ نہیں ہوتا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کو حقیقت نہیں بلکہ تہدید پر محمول کیا گیا ہے۔ ابن ربیع رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد ”غرائب شریعت“ بھی اسی لئے کہا کہ اس دور میں اس کی حرمت کا عام ہونا اور ہر جگہ اس کی خبر پہنچ جانا ممکن نہیں تھا۔

## دو بیویوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے جناب رافع بن خدیج سے بتایا کہ انہوں نے محمد بن سلمہ کی بیٹی سے شادی کی اور وہ ان کی زوجیت میں تھی کہ انہوں نے ایک نو جوان عورت سے شادی کر لی شادی کے بعد انہوں نے نو جوان عورت کی طرف زیادہ جھکاؤ اختیار کر لیا۔ اس پر پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ رافع بن خدیج نے اسے ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا پھر جب اس کی عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو اس سے رجوع کر لیا پھر اپنی پہلی عادت کے مطابق نئی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھا اس پر دوبارہ پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ انہوں نے اب بھی ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا اور جب عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو انہوں نے رجوع کر لیا پھر وہی عادت کہ نئی بیوی کی طرف زیادہ میلان رکھا۔ اس پر پہلی بیوی نے پھر طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ اب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اسے کہا تو کیا چاہتی ہے؟ اب صرف ایک طلاق باقی ہے۔ اگر تیری مرضی ہے تو تو جو کچھ دیکھ رہی ہے اسی پر اپنے آپ کو راضی کر لے۔ یعنی نئی بیوی کی طرف زیادہ میلان پر راضی ہو جا اور اگر تو چاہتی ہے تو میں تجھے طلاق دے دیتا ہوں۔ پہلی بیوی نے جواب دیا کہ میں اسی حالت و عادت پر راضی ہوں کہ تم اس نئی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھو تو رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اس پر اس پہلی بیوی کو مزید طلاق نہ دی اور رافع نے اسے کوئی گناہ نہ سمجھا۔ جب ایک بیوی دوسری بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ پر

## ۲۵۶۔ بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ

### إِمْرَأَتَانِ فَيُؤْتِرُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى

۵۷۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَ ابْنَتَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ فَكَانَتْ تَحْتَهَا فَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا إِمْرَأَةً شَابَةً فَأَتَرَ الشَّابَةَ عَلَيْهَا فَتَنَاسَلَتْهُ الطَّلَاقُ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ أَمَهَلَهَا حَتَّى إِذَا كَادَتْ تَحِلُّ إِرْتَجَعَهَا ثُمَّ عَادَ فَأَتَرَ الشَّابَةَ فَتَنَاسَلَتْهُ الطَّلَاقُ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ أَمَهَلَهَا حَتَّى إِذَا كَادَتْ أَنْ تَحِلَّ إِرْتَجَعَهَا ثُمَّ عَادَ فَأَتَرَ الشَّابَةَ فَتَنَاسَلَتْهُ الطَّلَاقُ فَقَالَ مَا شِئْتُ إِنَّمَا بَقِيتُ وَاحِدَةً فَإِنْ شِئْتُ اسْتَقْرَرْتُ عَلَى مَا تَرَيْنَ مِنَ الْأَثَرِ وَإِنْ شِئْتُ طَلَقْتُكَ قَالَتْ بَلْ اسْتَقَرُّ عَلَى الْأَثَرِ فَأَمَسَكَهَا عَلَى ذَلِكَ وَلَمْ يَرْفَعْ أَكَّ عَلَيْهَا فِي ذَلِكَ إِنَّمَا رَضِيتُ أَنْ تَسْتَقِرَّ عَلَى الْأَثَرِ.

راضی ہوئی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کوئی بیوی دوسری بیوی کی طرف خاوند کے زیادہ جھکاؤ کو پسند کر لیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے اور اس بیوی کو یہ حق ہے کہ جب چاہے رضا مندی سے رجوع کر کے اپنے ساتھ عدل و مساوات کا مطالبہ کرے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ صحابی رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اس لئے آپ کے بازے میں جو واقعہ ذکر ہوا اس کو ظاہری معنی میں لے کر بدگمانی کرنا قطعاً درست نہیں ہے بلکہ اس کی ایسی تاویل کہ جس سے ان پر کوئی حرف نہ آئے ضروری ہے۔ علامہ زرقاتی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ ان کا حق بیوی کی طرف جھکاؤ نہ تھا جو متروک ہے یعنی کھانے پینے اور رہن سہن کے معاملہ میں پہلی بیوی پر فوقیت دینا بلکہ یہ جھکاؤ اور میلان غیر اختیاری امر میں تھا یعنی محبت اور ولی رہنمان نبی بیوی کی طرف زیادہ تھا۔ صاحب روح المعانی نے اس کی توجیہ یہی بیان فرمائی ہے۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب امام شافعی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ محمد بن مسلمہ کی بیٹی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھی۔ آپ نے اس سے کوئی ناپسند حرکت دیکھی یا تو بڑھاپے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے وہ ہوئی۔ آپ نے اسے طلاق دینے کا ارادہ کر لیا بیوی نے کہا آپ مجھے طلاق نہ دیں اور جو آپ مناسب سمجھیں وہ دے دیا کریں۔ اس پر ان دونوں کے درمیان صلح و اتفاق ہو گیا۔ اسی پر پھر سنت جاری ہوئی اور قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی وان امرأه خافت الایۃ یعنی میاں بیوی دونوں آپس میں صلح کر لیں یعنی یہ کہ عورت اپنی باری کے چھوڑنے پر راضی ہو جاتی ہے جیسا کہ سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا نے حضور ﷺ کے ساتھ ایسی ہی صلح کی تھی یا صلح کر لیں کہ عورت کا جو مان و نقد یا لباس وغیرہ حق بنتا ہے اس میں سے کچھ پر ہے وہ دستبردار ہو جاتی ہے یا عورت اپنا حق مہر مرد کو بہہ کر دیتی ہے اور حق مہر کا کچھ حصہ بہہ کر دیتی ہے یا عورت کچھ اپنی طرف سے روپیہ وغیرہ دے دیتی ہے تاکہ خاوند کی اس طرح سے دلجوئی حاصل کرے۔

واخرج الشافعی رضی اللہ عنہ عن ابن المسيب ان ابنة محمد بن سلمة كانت عند رافع بن خديج ففكره منها امرأ اما كبيرا او غيره فاراد طلاقها فقالت لا تطلقني واقسم لي ما بذا لك فاصطلحا على صلح فجرت السنة بذالك ونزل القرآن وان امرأة خافت الخ. ان يصلحا بينهما صلحا اي في ان يصلحا بينهما بان تترك المرأة له يومها كما فعلت سودة رضي الله عنها مع رسول الله ﷺ او تضع عنها بعض ما يجب لها من نفقة او كسوة او تهب المهر او شيئا منه او تعطيه ما لا تستعطفه بذالك.

(روح المعانی ج 5 ص 114 زیر آیت وان امرأة خافت من عليها سورة النساء آیت 34 مطبوعہ بیروت)

کارمین کرام! ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیاریہ میں عدل و انصاف ضروری ہے۔ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کا واقعہ اسی موضوع کی ایک مثال ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بیوی اپنے حقوق سے اگر دستبردار ہو جاتی ہے اور دوسری بیوی کو عطا کر دیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ اور حرج نہیں کیونکہ خود حضور ﷺ نے مکمل شریف

سے اس کی تائید ملتی ہے۔ چنانچہ ام المؤمنین سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو دے دی تھی اور حضور ﷺ اس کے مطابق عمل فرماتے رہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک بیوی اگر اپنے حقوق میں سے کچھ حقوق اپنی ساتھی دوسری بیوی کو دے دیتی ہے تو یہ جائز ہے اور قرآن کریم نے میاں بیوی کے درمیان اختلاف کے وقت صلح کا جو طریقہ ارشاد فرمایا یہ دستبرداری اسی ضمن میں آتی ہے اسی لئے اگر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی پہلی بیوی نے اپنی خوشی کے ساتھ یہ تسلیم کر لیا کہ نبی بیوی کی طرف آپ کا میلان اور جھکاؤ اگرچہ مجھے کھٹکتا تھا اور اس کی وجہ سے میں طلاق کا مطالبہ بھی کر چکی ہوں لیکن اب میں طلاق کا مطالبہ کرنے کی بجائے آپ کی زوجیت میں رہنا پسند کرتی ہوں اور اس جھکاؤ پر اعتراض نہیں کروں گی بلکہ اس پر اپنی رضا مندی کا اظہار کرتی ہوں اس لئے اس رضا مندی سے دستبرداری پر کوئی گناہ نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے فرمایا کہ حضرت خدیج رضی اللہ عنہ اس کو گناہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ عدل و انصاف کے خلاف نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### لعان کا بیان

### ۲۵۷- بَابُ اللَّعَانِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ حضور ﷺ کے دوران قدس میں ایک مرد نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور اس کے بچے کا انکار کر دیا تو حضور ﷺ نے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق فرمادی اور بچہ عورت کو دے دیا۔

۵۷۴- أَحْبَبَنَا مَا لَكَ أَحَبَُّنَا نَافِعُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا لَا عَنَ امْرَأَتِهِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُمَا وَالْحَقُّ الْوَلَدُ بِالْمَرْأَةِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دیتا ہے اور لعان کرتا ہے تو ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے اور بچہ ماں کے سپرد کر دیا جائے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا نَفَى الرَّجُلُ وَلَدَ امْرَأَتِهِ وَلَا عَنَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَلَزِمَ الْوَلَدَ أُمُّهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُونَ فَقَهَاؤُنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

”لعان“ کے بارے میں چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

- (۱) لعان کا شرعی معنی کیا ہے اور لغوی معنی کیا ہے؟
- (۲) اس کی اصل کیا ہے؟
- (۳) لعان کی وجہ تسمیہ۔
- (۴) نفس لعان سے میاں بیوی کے درمیان تفریق ہوگی یا نہیں۔
- (۵) غیر محرم کے ساتھ کسی عورت کا قابل اعتراض حالت میں پایا جانا، کیا اس کو قتل کرنا جائز ہے؟

### لعان کا لغوی اور شرعی معنی

لعن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کا معنی دھتکارنا اور خیر سے دور کر دینا ہے اور جب اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہو تو یہ بدعا کا کلمہ ہے اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائے تو امام اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرائے اور ابتدا مرد سے کرے۔ مردوں کے کہے میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بناتا ہوں کہ اس عورت نے فلاں مرد سے زنا کیا ہے

اور میں اپنی اس بات میں سچا ہوں جب مرد یہ قسم چار مرتبہ اٹھالے تو پانچویں مرتبہ یوں کہے۔ اگر میں اس زنا کے الزام دھرنے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو پھر عورت کو کہا جائے کہ تم اٹھ کر چار مرتبہ یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ اس نے جو مجھ پر زنا کا الزام دھرایا اس میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ عورت یوں کہے کہ اگر مرد سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔ جب دونوں طرف سے لعان کی مذکورہ صورت ہو جائے تو عورت بابتہ ہو جائے گی اور بھی اس شخص کے لئے حلال نہیں ہوگی اور اگر لعان کے وقت وہ حاملہ تھی تو بچہ عورت کو دے دیا جائے گا۔ (تاج العروس شرح القاموس ج ۹ ص ۳۳۲-۳۳۵)

### لعان کیسے وجود میں آیا؟

اس کا اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام دھرا کہ اس نے شریک بن ساج کے ساتھ بظنی کی ہے۔ یہ شخص براء بن مالک کا خیانی بھائی تھا۔ "عمدة القاری شرح البخاری" ج ۲ ص ۲۹۰ باب اللعان پر مذکور ہے۔ "کسان اول رجل لعن فی الاسلام یعنی (ہلال بن امیہ) وہ پہلا شخص ہے جس نے مسلمانوں میں سب سے پہلے لعان کیا"۔ قرآن کریم میں لعان کا جو طریقہ مذکور ہے وہ سورہ نور کے پہلے رکوع میں ہے اور وہ بعینہ وہی ہے جو ابھی "تاج العروس" کے حوالہ سے لعان کے اصطلاحی معنی میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہلال بن امیہ نے جب اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگایا اور حضور ﷺ نے ان دونوں سے لعان کرایا پھر ان دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔

### لعان کی وجہ تسمیہ

امام بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ تسمیہ یوں فرماتے ہیں: مرد لعنت کا لفظ اور عورت غضب کا لفظ کہتی ہے۔ اس مسئلہ کو "لعان" کا عنوان دیا گیا حالانکہ اس کے طریقہ کار میں لعنت اور غضب دونوں موجود ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا چونکہ مرد کی طرف سے ہوتی ہے اور وہ لعنت کا لفظ بولتا ہے اور جانب مرد قوی ہے اس لئے اس کو مرد کے لفظ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان کرنے یا نہ کرنے کا دوا و دمار مرد پر ہوتا ہے اور عورت کو غضب کے لفظ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کیونکہ مرد کی نسبت عورت کا جرم بڑا ہے مرد اگر جھوٹا ہوگا تو اس کو حد قذف لگے گی اور اگر عورت جھوٹی ہوئی تو اسے رجم و سنگسار کی سزا دی جائے گی۔

(عمدة القاری ج ۲ ص ۲۹۰ مطبوعہ مصر)

### مرد اگر اپنی بیوی کو کسی اجنبی کے ساتھ حالت زنا میں پائے تو کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے؟

حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ شہادت قائم کی جائے اور اگر کسی نے نصاب شہادت مکمل ہونے کے بغیر اس کو قتل کر دیا۔ (یعنی چار گواہ نہ بنائے دو یا تین گواہ بنائے پھر قتل کر دیا) تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ جہود کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس کی تائید یہ حدیث پاک موجود ہے۔

عن سلمیٰ بن محقق قال قیل لابی ثابت سعد بن عبادۃ حین نزل اية الحدود وکان رجلا غیورا اورایت لو انک وجدت مع امراتک رجلا ای شیء کنت تصنع؟ قال کنت ضارب ہما بالسیف انتظر حتی اجبی باربعة الی ما ذالک قد قضی۔ اجنہ وذهب او اقبول رایت کذا وکذا فقتل بونی الحد جناب سلمیٰ بن محقق سے ہے کہ ابو ثابت سعد بن ابی عبادہ سے پوچھا گیا۔ جس وقت قرآن کریم کی آیت حدود نازل ہوئی۔ آپ بہت غیرت مند شخص تھے۔ پوچھا گیا کہ آپ کا کیا رد عمل ہوگا اگر آپ اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو نہایت بے حیائی میں پایا کیا آپ اس وقت کیا کریں گے؟ کہنے لگے میں دونوں کی کوار سے گردن اڑا دوں گا۔ کیا میں اس انتظار میں رہوں کہ چار گواہ قائم

کرنے کے لئے چار آدمیوں کو تلاش کر کے لاؤں؟ ادھر یہ شخص اپنا کام کر کے چاکا ہو گیا میں اس موقع پر کہوں کہ میں نے اس طرح دیکھا میں نے فلاں طریقہ پر دیکھا اور تم مجھے کوڑے لگاؤ اور میری گواہی آئندہ کے لئے ہرگز قبول نہ کرو۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس بات کا تذکرہ حضور ﷺ سے کیا گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تلوار کی گواہی کافی ہے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: نہیں نہیں میں بے شک اس بات کا خوف کھاتا ہوں کہ مست لوگ اور غیور آدمی اس طرح دھڑا دھڑا قتل کرنا شروع کر دیں گے۔

ولا تقبلونی شهادة ابدا. قال فذكر ذالك للنبي ﷺ فقال كفى بالسيف شاهدا ثم قال لا انى اخاف ان يتابع فى ذالك السكران والغیران. (ابن ماجہ ص ۱۹۰ باب الرہل مسجد مع امرأۃ رجلا ابواب الدیات کے قریب مطبوعہ ادارہ احیاء السنۃ سرگودھا پاکستان)

قارئین کرام! یہ حدیث پاک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے مطابق ہے۔ حضور ﷺ نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے پائے تو وہ زانی اور مرتد دونوں کو قتل کر دے بلکہ کوشش کرنی چاہیے کہ شہادت قائم ہو جائے۔ اگر چار آدمیوں کو گواہ بنا لیا گیا، پھر خاندان نے اس زانی کو قتل کر دیا تو یہ اگرچہ اس کے لئے مباح نہ تھا کیونکہ حدود کا اجراء ہر آدمی پر نہیں چھوڑا گیا لیکن چونکہ گواہی مکمل موجود تھی، اس لئے وہ قصاص سے بچ جائے گا بلکہ صرف تفتیش و مواخذہ ہوگا۔

عن ابی ہریرۃ ان سعد بن عبادہ قال لرسول اللہ ﷺ ارایت ان وجدت مع امرأتی رجلا امہلہ حتی اتی بارسعۃ شہداء قال رسول اللہ ﷺ نعم. (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۳۲ باب اللعان مطبوعہ بیروت)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر کو بدکاری کرتے دیکھوں تو اسے مہلت دوں حتیٰ کہ میں چار گواہ کہیں سے لاؤں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں (چار گواہ لازماً)۔

### نفس لعان سے احناف کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی

اس میں اختلاف ہے کہ لعان سے تفریق ہوتی ہے اور کہ ہوتی ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ صرف عورت کے لعان سے ہی تفریق ہوگی بعض فرماتے ہیں کہ مرد کے لعان کے بعد تفریق ہو جاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ دونوں کے لعان کے بعد تفریق ہوتی ہے۔ احناف کا اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریق نہیں ہوتی بلکہ تفریق کے لئے قاضی کی ضرورت پڑے گی۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ کیا ہم مرد اور عورت کے لعان کے بعد تفریق کر دیا کریں؟ انہوں نے فرمایا: سبحان اللہ! ہاں کیونکہ سب سے زیادہ سوال کرنے والا فلاں شخص حضور ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے جس نے اپنی بیوی کو فاحشہ حالت میں پایا؟ اب وہ اگر اس بدکاری کی خبر دیتا ہے تو یہ بھی ایک بہت بڑا کام ہے۔ (یعنی اس کی پاداش میں وہ حد قذف کا مستحق ہو جاتا ہے) اور اگر وہ خاموش رہتا ہے تو یہ بھی نہایت مشکل کام ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ خاموش رہے۔ اس نے دوسرے دن آکر عرض کیا یا رسول اللہ! وہ میری کل والی بات کہ جس کے بارے میں نے آپ سے سوال کیا تھا۔ آج اس میں خود جتلا ہو گیا ہوں۔ (یعنی میں نے خود اپنی بیوی کو غیر کے ساتھ ناگفتہ بہ حالت میں دیکھ لیا ہے) اس پر اللہ تعالیٰ نے لعان والی آیت نازل فرمائی تو

رسول کریم ﷺ نے اس آدمی کو بلوایا اور بڑی نرمی کے ساتھ اس کو نصیحت فرمائی اور ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس آدمی نے جواب دیا مجھے اس ذات کی قسم! اگر جس نے آپ کو حق کے ساتھ سمجھا میں نے اپنی بیوی پر بہتان نہیں باندھا پھر حضور ﷺ نے اس کی بیوی کو بلوا کر نصیحت فرمائی۔ اسے بھی ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس عورت نے عرض کیا اس ذات کی قسم! اگر جس نے آپ کو حق کے ساتھ سمجھا ہے۔ بے شک میرا خاندان جھوٹا ہے رسول کریم ﷺ نے ان کی طرف اشارہ کر دیا کہ اللہ کے نام سے لیں۔ اس طرح کہ وہ سچ بول رہا ہے۔ یا نجویں دفعہ یہ کہلوا یا کہ اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے پھر حضور ﷺ نے عورت کی طرف توجہ فرمائی اور اس سے بھی مرد کی طرح چارہ شہادتیں اللہ کے نام کے ساتھ لیں کہ وہ مرد جھوٹا ہے اور یا نجویں شہادتیں اس طرح لی کہ اللہ کی جھگ پر لعنت اگر مرد سچا ہو پھر حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔ ان کے انکار کے بعد حضور ﷺ نے ان کی تفریق کا اعلان فرمادیا۔ یہی اختلاف کا مسلک ہے کہ نفس لعان سے تفریق نہیں ہوتی بلکہ حاکم کے اعلان پر اس کا دار و مدار ہے۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۳۳۲ ذکر وصف اللعان)

قولہ فریق دلیل لابی حنیفہ وصاحبہ ان  
اللعان لا ینتم الا بتفریق الحاکم وهو قول الثوری  
قدم الکلام فیہ مبسوطا۔

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲ ص ۳۰۱ باب الفرق بین الملعانین) ثوری کا ہے۔

اس کی تفصیل ہم باب اللعان میں ملے گی۔ وہاں ملاحظہ کر لی جائے۔ فاعتبرو یا اولی الابصار

## ۲۵۸- بَابُ مُتْعَةِ الطَّلَاقِ

۵۷۵- أَحْبَبَ نَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالُوا  
لَكِنْ مُطْلَقَةٌ مُتْعَةً إِلَّا الَّتِي تُطْلَقُ وَقَدْ فُرِضَ لَهَا صَدَاقٌ  
وَلَمْ تُكْسَرْ فَحَبَّهَا نِصْفُ مَا قُرِضَ لَهَا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت  
عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: کہ ہر  
طلاق یا فسخ عورت کے لئے متعہ ہے مگر اس عورت کے لئے نہیں  
جس کو طلاق مل جائے اور اس کا حق مہر مقرر ہو اور مرد نے اس سے  
ہم بستری نہ کی ہو۔ اس عورت کے لئے صرف حق مہر مقرر کردہ کا  
نصف ہی ہے۔

قَالَ مُحَسَّنٌ وَهَذَا نَأْخُذُ وَلَيْسَ بِالسُّعَةِ الَّتِي  
يُحَسَّرُ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا إِلَّا مُتْعَةً وَاحِدَةً وَهِيَ السُّعَةُ  
الَّتِي يُطْلَقُ بِهَا امْرَأَةٌ قَالُوا أَنْ يَدْخُلَ بِهَا وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا  
فَيْلِدُهَا لَيْسَ السُّعَةُ وَاجِبٌ يُغْذَى بِهَا فِي الْقَضَاءِ وَأَدْنَى السُّعَةِ  
لَيْسَ بِهَا فِي بَيْنِهَا الدَّرْعُ وَالْمِلْحَفَةُ وَالْجِمَارُ وَهُوَ قَوْلُ  
ابْنِ حَبِيبَةَ وَالْعَامِرِيُّ مِنْهَا إِنَّا نَحْنُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ صرف ایک قسم مطلقہ کی  
ایسی ہے جس کا متعہ جبراً لیا جائے گا۔ وہ ایسی عورت ہے کہ جس کو  
اس کے خاندان نے طلاق دے دی اور اس سے طبعی بھی نہ کی اور نہ ہی  
اس کے لئے حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس عورت کے لئے متعہ اس  
کے خاندان سے قاضی کے فیصلے کے ساتھ جبراً لیا جائے گا اور متعہ کم از  
کم وہ لباس ہے جو عورت اپنے گھر میں پہنتی ہے۔ ایک گرتا  
اور حق اور چادر ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے



”متعد“ سے مراد وہ اشیاء ہیں جو طلاق دینے کے بعد خاوند اپنی بیوی کو حسن سلوک کے طور پر دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں چند امور پیش نظر رکھنے چاہیں جس عورت کو بطور متعد کچھ دینا ہے اس کو بوقت نکاح حق مہر مقرر کیا گیا تھا یا نہیں اور مقرر ہونے کی صورت میں اس کو طلاق دہی سے قبل ہوئی یا دہی کے بعد اور مقرر نہ ہونے کی صورت میں بھی طلاق قبل دہی یا بعد دہی ہوئی۔ ان صورتوں کے پیش نظر متعد کا مسئلہ مختلف ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں صرف ایک صورت میں متعد واجب ہوگا اور بذریعہ قاضی اس کے خاوند کو متعد دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ وہ یہ کہ بوقت نکاح اس کا حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور قبل دہی اس کو طلاق ہو گئی۔ اس کو متعد لازماً ملے گا۔ اس کے علاوہ بقیہ صورتوں میں تفصیل یوں ہے کہ اگر حق مہر مقرر تھا اور طلاق دہی سے قبل ہو گئی تو متعد کی بجائے نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا اور اگر دہی کے بعد طلاق ہوئی تو پورا حق مہر دینا لازمی ہے اور اگر حق مہر مقرر نہ ہوا اور طلاق دہی کے بعد ہوئی تو حق مہر ملے دینا پڑے گا۔ اگر دہی سے قبل طلاق ہوئی تو متعد دینا لازمی ہے۔ اس کی تائید میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

اخیر فابن جریر عن عطاء قال ان لم يدخل بها ولم يفرض لها فلها المتعة ولا صداق لها.  
(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۶۹ باب حدة الطلاق)

ابن جریر نے جناب عطاء سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور نہ اس کا حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے ہم بستری کی تھی تو اس عورت کو متعد ملے گا اور حق مہر نہیں۔

وروي ابن جرير عن جبره انه جبره على المتعة في المفوضة قبل الدخول.  
(تكملة شريف ج ۷ ص ۲۵۷ باب الحدة كتاب الصدق مطبوع دکن)

ہم جناب شریح سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے مرد کو ایسی عورت کا متعد دینے پر مجبور کیا جس نے حق مہر کے بغیر نکاح کیا اور دہی سے قبل طلاق ہو گئی۔

عن زيد بن الحارث عن شريح ان رجلا طلق ولم يفرض ولم يدخل فجبره شريح على المتعة عن ابن مغفل قال انما يجبر على المتعة من طلق فلم يفرض ولم يدخل.

جناب شریح سے روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اس کا نہ تو حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے دہی کی تھی تو جناب شریح نے اسے متعد دینے پر مجبور کیا۔ ابن مغفل سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ متعد دینے پر اس شخص کو مجبور کیا جائے گا جس نے طلاق دے دی اور نہ ہی حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی دہی کی تھی۔

عن الشعبي قال اذا طلق الرجل امراته ولم يفرض لها ولم يدخل بها جبر على ان يتمتها.

جناب شعبی نے کہا کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے اور اس کا اس نے حق مہر مقرر نہ کیا تھا، اور نہ ہی اس سے دہی کی تھی، اس کو متعد دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

عن ابراهيم قال انما يجبر على المتعة من طلق ولم يفرض ولم يدخل.

ابراہیم بھی کہتے ہیں: کہ متعد پر مجبور اس شخص کو کیا جائے گا جس نے قبل دہی طلاق دے دی اور حق مہر بھی مقرر نہ کیا تھا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۳ تا ۱۵۴ کتاب الطلاق)

ولم يفرض ولم يدخل

قارئین کرام! مذکورہ آثار سے ثابت ہوا کہ ایسی عورت جس کا بوقت نکاح حق مہر مقرر نہ ہوا اور نکاح کے بعد دہی سے قبل ہی

اس کو خاوند طلاق دے دے تو اس عورت کے لئے "متحد" لازم ہے۔ اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں "متحد" دینا جائز اور حسن معاشرت کا آئینہ دار ہے۔ ہاں اگر عورت کا بوقت نکاح حق مہر مقرر ہو چکا تھا اور قبل واپس اس کو طلاق ہو گئی تو اس عورت کے لئے چونکہ شریعت نے حق مہر کا نصف ادا کرنا خاوند پر لازم قرار دیا ہے اس لئے اگر اس عورت کو "متحد" نہیں ملتا تو کوئی معیوب بات نہیں۔ اس کی تائید میں احادیث بھی موجود ہیں۔

عن ابن عمر انه كان يقول لكل مطلقة متعة  
الا التي تطلق وقد فرض لها الصداق ولم تمس  
فحسبها نصف مافرض لها وروينا هذا القول من  
التابعين عن القاسم بن محمد مجاهد والشعبي.

(تتبی شریف ج ۵ ص ۲۵۷ باب الحد، مصنف ابن ابی شیبہ)

ج ۵ ص ۱۵۵ مطبوعہ کراچی

متحد کم از کم تین کپڑے ہیں

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متحد کے بارے میں تین کپڑوں کا ذکر فرمایا۔ اس کا ثبوت کتب احادیث میں ہے:  
عن عمرو ابن شعيب عن سعيد بن المسيب  
قال اوضع المتعة اللوب وارفع الخادم،  
عن عطاء قال من اوسط المتعة الدرع  
والخمار والملحفة.

عن الشعبي في اتمام المطلقة ثيابها في بيتها  
الدرع والخمار والملحفة والجلباب، (مصنف ابن ابی  
شیبہ ج ۵ ص ۱۵۷ باب اقامات ارفع الحد مطبوعہ کراچی)

بہر حال احناف نے متحد کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ احادیث و آثار سے ماخوذ ہے۔

فاعتبروا يا اولي الابصار

دورانِ عدت عورت کے لئے زینت کی

کراہت کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابو عبیدہ کی صاحبزادی صفیہ کی آنکھوں میں تکلیف ہو گئی اور وہ اپنے خاوند عبد اللہ کی وفات کی عدت گزار رہی تھی۔ اس نے آنکھوں میں سرمہ نہ ڈالاجی کہ ان کی آنکھیں پیپ جیسے مواد سے بھر گئیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اس حالت میں عورت کو بطور زینت سرمہ نہیں لگانا چاہیے اور نہ ہی تیل اور خوشبو

۲۵۹- يَابَ مَا يَكْرَهُ لِلْمَرْأَةِ مِنَ

الرِّبَّةِ فِي الْعِدَّةِ

۵۷۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ أَبِي عُبَيْدٍ رَضَتْهَا وَهِيَ عَادٌ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بَعْدَ وَقَاتِهِ فَلَمْ تَكُنْ حَتَّى كَادَتْ عَيْنَاهَا أَنْ تَرْمَصَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ رِبَّةً نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُنْ حَتَّى يَكُنْ عِلَ الرِّبَّةِ وَلَا تَدَّحْسَ وَلَا تَتَلَبَّسَ وَأَنَّ التَّوَرُّ

استعمال کرنا چاہیے۔ البتہ دوائی وغیرہ استعمال کر سکتی ہے کیونکہ یہ زینت کے لئے استعمال نہیں ہوتیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابو عبیدہ کی صاحبزادی صفیہ، حضرت حصہ یا عائشہ یا دونوں ان سے روایت کرتی ہیں۔ فرمائی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو اسے کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ نہیں منانا چاہیے۔ ہاں خاوند اس سے مشغول ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ بیوہ کو اپنے فوت شدہ خاوند کی عدت گزارنے تک سوگ منانا چاہیے۔ اس دوران وہ بطور زینت نہ خوشبو لگائے اور نہ تیل لگائے اور نہ ہی سرمہ استعمال کرے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

باب کے تحت ذکر شدہ روایات میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ عدت کے دوران زیب و زینت سے عورت کو پرہیز کرنا چاہیے اور دوسری یہ کہ خاوند کی فوجیدگی کے سوا کسی اور کے فوت ہو جانے پر تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ پہلی بات کے ضمن میں زینت کے لئے سرمہ لگانا، خوشبو استعمال کرنا اور تیل وغیرہ کا استعمال ممنوع ہے لیکن ان میں سے کوئی چیز اگر بغرض علاج اور ضرورت کے تحت کی جائے تو اس کی اجازت ہے۔ جناب صفیہ بنت ابی عبیدہ نے احتیاطاً بطور علاج بھی سرمہ استعمال نہ فرمایا۔ یہ ان کی احتیاط کی اعلیٰ مثال ہے۔ اس بات کی وضاحت میں بہت سے آثار وارد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں:

جناب عطاء بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ خوشبو کے قریب نہ جائے۔ جناب عطاء کہتے ہیں کہ میں ایسی عورت کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگھار کرنے سے روکتا ہوں لہذا ایسی عورت کو اس قسم کا لباس پہننے سے احتراز کرنا چاہیے کہ جب اسے پہنے ہوئے کوئی دیکھے تو کہا جائے کہ اس عورت نے خوب ٹھاٹھ یا ٹھٹھا لگایا ہوا ہے اور ایسی عورت نہ ہی رنگ ہوا کپڑا پہنے اور نہ ہی زیورات کو استعمال کرے اور وہ کہتے تھے کہ مجھے حضرت ابن عباس سے یہ قول پہنچا ہے کہ فوت شدہ خاوند دوائی عورت خوشبو اور بناؤ سنگھار سے دور رہے۔

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا سے صفیہ بنت شیبہ روایت کرتی ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ نہ تو

وَسُجُودَ فَلَا يَأْسُ بِهِ لَئِنْ هَذَا كَيْسٌ لِرِزْنَةٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُونَ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا۔

۵۷۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ حَفْصَةَ أَوْ عَائِشَةَ أَوْ عَنْهُمَا جَمِيعًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُجِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذُ بِنَعْيِ الْمَرْءِ أَنْ تُجِدَّ عَلَى زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا وَلَا تَتَطَيَّبَ وَلَا تَدْهِنَ لِرِزْنَةٍ وَلَا تَكْتَحِلَ لِرِزْنَةٍ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا۔ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَرَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا وَالْعَاقِلُونَ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا۔

عن عطاء قال ابن عباس يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب قال عطاء نهيت عن الطيب والزينة فإياها وكل لبسة إذا رويت عليها قيل تزينة ولا تلبس صباغا ولا حليا وزعم انه بلغه عن ابن عباس اعتزال المتوفى عنها الطيب والزينة. عن ابن عباس انه كان يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب والزينة.

عن صفية بنت شيبة عن ام سلمى قالت المتوفى عنها زوجها لا تلبس حليا ولا تخضب ولا

تطیب .  
زیرات پہنے اور نہ ہی مہندی لگائے اور نہ ہی خوشبو استعمال کرے۔

ابوسعید کہتے ہیں کہ میں نے اپنے سوا کسی دوسرے کی بیاض میں دیکھا کہ روایت مذکورہ حضرت ابن عباس کی ہمائے حضرت ابن مسیب سے بیان کی گئی۔ انہوں نے فرمایا کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ تو خوشبو کو ہاتھ لگائے اور نہ ہی رنگے ہوئے کپڑے پہنے، نہ سر نہ لگائے، نہ زیورات پہنے، نہ مہندی وغیرہ لگائے اور نہ ہی مصفر کپڑا استعمال کرے۔ گویا بروہ چیز جس میں زینت ہو وہ استعمال نہ کرے حتیٰ کہ اپنے ہاتھ سے خوشبو کو چھوئے بھی نہ۔

دوسری بات یہ کہ کوئی عورت خاوند کی فوجیدگی کے علاوہ کسی اور کے فوت ہونے کا سوگ تین دن سے زیادہ نہ منائے۔ اس کے متعلق صرف دو تین احادیث بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی کی فوجیدگی پر خاوند کے علاوہ تین دن سے زائد سوگ منائے۔

جناب عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورت کو اپنے خاوند کے مرنے کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کے بعد تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ خاوند کا سوگ عدت گزرنے تک کر سکتی ہے۔

سیدہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن یا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کریم پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لئے کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں، مگر اپنے خاوند کی فوجیدگی پر وہ چار ماہ اور دس دن سوگ منا سکتی ہے۔

مختصر یہ کہ عورت کو زینت و زیبائش عدت کے دوران نہیں کرنی چاہیے خواہ وہ عدت طلاق کی ہو یا خاوند کے فوت ہو جانے کی ہو اور ترک زینت میں ہر اس چیز سے اجتناب ہے جو زینت میں شامل ہے۔ خوشبو لگانا، نیل استعمال کرنا، مہندی لگانا اور زیورات کا استعمال یہ سب امور ممنوع ہیں اور سوگ کا مسئلہ یہ ہے کہ اپنے خاوند کے سوا کوئی بھی کتنا ہی عزیز و قریبی ہو اس کی فوجیدگی کے بعد عورت زیادہ سے زیادہ سوگ تین دن تک کر سکتی ہے اور سوگ کرنا دراصل زیب و زینت کے ترک کا نام ہے۔ خاوند کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کی صورت میں تین دن کے بعد عورت خوشبو لگا سکتی ہے، مگر خاوند کے فوت ہو جانے کے بعد چار

قال ابو سعید رايت فی کتاب غیری ابن المسیب مکان ابن عباس قال المتوفی عنہا لا تمس طيبا ولا تلبس ثوبا مصوغا ولا تکحل ولا تلبس الحلی ولا تختضب ولا تلبس المعصفر. وما کل شیء فیہ افراخ فلا ولا تمس بیدھا طيبا.  
(مسند عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۲-۳۶)

عن عروہ عن عائشة قالت لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تحد علی هالک فوق ثلاث الا علی زوج.

عن هشام بن عروہ عن ایہ انه کان یقول لا تحد المرأة فوق ثلاث الا علی زوجها فانها تحد عنه حتی تنقضي عدتها.

عن ام حبیبة عن النبی ﷺ قال لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر اوقال تومن بالله ورسوله تحد علی هالک فوق ثلاث الا علی زوجها فانها تحد علیه اربعة اشهر وعشرا.  
(مسند عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۶ بطبع میرٹ)

ماہ اور دس دن تک سوگ میں رہے گی یعنی زبیر وزینت سے کنارہ کش رہے گی۔ ان باتوں کی تائید اور تصدیق ہم نے کتب احادیث اور آثار سے پیش کر دی ہے جس سے ثابت ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یا احسان کا مسلک قرآن و احادیث اور آثار پر قائم ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۰۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَنْقِلُ مِنْ مَنَزْلِهَا قَبْلَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا مِنْ مَوْتٍ أَوْ طَلَاقٍ ۵۷۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسَلِيمَانَ بْنِ يَسَّارٍ أَنَّكَ سَمِعَهُمَا يُذَكِّرَانِ أَنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ بَيْنَ الْعَاصِ طَلَّقَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ الْبَتَّةَ فَانْقَلَبَتْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَرْسَلَتْ عَائِشَةَ إِلَى مَرْوَانَ وَهُوَ أَمِيرُ الْمُؤَدَّبَةِ اتَّقِ اللَّهَ وَأَرِدِ الْمَرْأَةَ إِلَى بَيْتِهَا فَقَالَ مَرْوَانُ فِي حَدِيثِ سُلَيْمَانَ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ عَلَيْنِي وَقَالَ فِي حَدِيثِ الْقَاسِمِ أَوْ مَا بَلَغَكَ شَأْنُ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ قَالَتْ عَائِشَةُ لَا يَضُرُّكَ أَنْ لَا تَذْكُرَ حَدِيثَ فَاطِمَةَ قَالَ مَرْوَانُ إِنْ كَانَ بِكَ الشَّرُّ فَحَسْبُكَ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ مِنَ الشَّرِّ.

موت یا طلاق کی عدت مکمل ہونے سے قبل عورت کا اپنے گھر سے باہر نکلنے کا بیان ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے قاسم بن محمد اور سلیمان بن یسار دونوں سے خبر دی کہ انہوں نے دونوں سے اس کا تذکرہ سنا کہ یحییٰ بن سعید بن العاص نے ابن حکم کی بیٹی کو طلاق باندھ دے دی عبد الرحمن نے اس لڑکی کو وہاں سے گھر بلوایا سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے امیر مدینہ مروان کی طرف پیغام بھیجا کہ خدا کا خوف کرو اور عورت کو اس کے گھر واپس بھیج دو مروان کا جواب سلیمان کی روایت میں یہ ہے کہ عبد الرحمن مجھ پر غالب آگیا جبکہ قاسم کی روایت میں مروان کا جواب تھا کہ کیا آپ کو فاطمہ بنت قیس کا معاملہ نہیں پہنچا؟ اس کے جواب میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تمہیں کوئی ضرر نہ تھا کہ تم فاطمہ بنت قیس کا قصہ ذکر نہ کرتے مروان نے کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کے گھر سے نکلنے کا سبب آپ کے نزدیک جھگڑا ہے تو پھر اس کی طرح یہاں بھی صورت حال ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاوند نے جس مکان میں طلاق باندھ دی ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق دی یا اس کے خاوند کا انتقال ہوا اور وہ جس مکان میں تھی وہاں سے عدت ختم ہونے تک اسے دوسری جگہ منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔ ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ سعید بن زید بن نفل کی بیٹی کو طلاق باندھ دی گئی تو وہ اس مکان سے جہاں طلاق ہوئی تھی، دوسری جگہ منتقل ہو گئی۔ اس پر حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے برائے کہا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ نے اپنی پھوپھی زینب بنت کعب بن عجرہ سے ایک واقعہ بیان کیا کہ فریخت نامی عورت جو مالک بن سنان کی بیٹی اور ابوسعید

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْقِلَ مِنْ مَنَزْلِهَا الَّذِي طَلَّقَ فِيهِ زَوْجُهَا طَلَاقًا بَائِنًا أَوْ غَيْرَهُ أَوْ مَاتَ عَنْهَا فِيهِ حَتَّى تَقْضِيَ عِدَّتَهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فَهْمَانَا رَجَعَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا.

۵۷۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَةَ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ نَفِيلٍ طَلَّقَتْ الْبَتَّةَ فَانْقَلَبَتْ فَانْكَرَ عَلَيْهَا ابْنُ عُمَرَ.

۵۸۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَعْدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ عَجْرَةَ عَنْ عَمَّتِهِ زَيْنَبِ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ عَجْرَةَ أَنَّ الْفَرِيعَةَ بِنْتَ مَالِكِ بْنِ سَنَانٍ وَهِيَ أُمُّ

خدری کی بہن تھی۔ اس نے خبر دی کہ وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئی اور پوچھا یہ چاہتی تھی کہ کیا وہ اپنے خاندان بنی خدرہ میں واپس جاسکتی ہے؟ اس نے آپ سے عرض کیا کہ میرا خاندان اپنے مفرد غلاموں کی تلاش میں نکلا، جب اس نے تلاش کرتے کرتے قدم کی ایک جانب میں پایا تو غلاموں نے اسے پکڑے کر قتل کر دیا۔ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ آپ مجھے اپنے گھروالوں یعنی بنی خدرہ کے ہاں جانے کی اجازت دے دیں کیونکہ خاندان نے میرے لئے اپنا ملکیت کوئی مکان نہیں چھوڑا اور نہ ہی اخراجات یعنی نان و نفقہ چھوڑا ہے۔

آپ نے ارشاد فرمایا ہاں تو جاسکتی ہے۔ یہ سن کر میں وہاں سے چل پڑی یہاں تک کہ ابھی حجرہ تک ہی پہنچی تھی کہ آپ نے مجھے بلایا یا کسی کو بلانے کا حکم دیا میں پھر حاضر خدمت ہوئی آپ نے پوچھا ذرا اپنا واقعہ مجھ سے بتاؤ میں نے اپنا قصہ دوبارہ عرض کیا جو پہلے عرض کر چکی تھی یہ سن کر آپ نے فرمایا اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہو حتیٰ کہ تمہاری عدت مکمل ہو جائے۔ کہتی ہیں کہ میں نے پھر اسی جگہ چار ماہ اور دس دن عدت گزار دی۔ مزید بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ نے کسی کو میرے پاس بھیجا تاکہ میرا قصہ معلوم کر لیں۔ میں نے اپنا واقعہ ان تک پہنچا دیا تو آپ نے اس کی اجازت کی اور اس کے مطابق ہی فیصلہ دیا۔

ہمیں امام مالک نے خدری کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن مسیب سے بتایا کہ ان سے پوچھا گیا اگر کسی عورت کو اس کا خاوند طلاق دے دے اور وہ کرایہ کے مکان میں رہ رہی ہو تو اس مکان کا کرایہ کون ادا کرے گا؟ آپ نے فرمایا: اس کے خاوند کے ذمہ ہے۔ لوگوں نے پوچھا اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو؟ فرمایا: پھر خود اس عورت کو ادا کرنا پڑے گا۔ پوچھا اگر عورت بھی ادا نہ کر سکتی ہو؟ فرمایا: پھر امیر المؤمنین پر ہوگا۔

امام مالک نے ہمیں جناب تابع سے خبر دی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ام المؤمنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں طلاق دے دی۔ مسجد میں آنے کے لئے اس حجرہ کے راستے سے آتا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے چھوڑ کر مسجد میں

اَتَى سَعِيدَ الْخُدْرِيِّ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهَا فِي بَيْتِ خُدْرَةَ فَإِنْ زَوَّجَنِي خَرَجَ فِيمَنِّي طَلَبَ عَبْدٌ لَهُ ابْتِغَاءَ حَتَّى إِذَا كَانَ بِطَرَفِ الْقُدُومِ أَذَرَ كَهَمَ فَقَتَلُوهُ فَأَلَتْ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْذَنَ لِي أَنْ أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي فِيمَنِّي بَيْتِ خُدْرَةَ فَإِنْ زَوَّجَنِي لَمْ يَتْرُكْنِي فِي مَسْكَنٍ بِمِلْكِكَ وَلَا تَفْقِدَ فَقَالَ نَعَمْ فَخَرَجْتُ حَتَّى إِذَا كُنْتُ بِالْحِجْرَةِ دَعَانِي أَوْ أَمْرُؤٌ دَعَانِي فَدُعِيتُ لَهُ فَقَالَ كَيْفَ قُلَيْبٌ فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ الْقَيْصَةَ الَّتِي ذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ أُمْكِنِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ فَأَلَتْ فَأَعْتَدْتُ فِيهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَأَلَتْ فَلَمَّا كَانَ أَمْرُ عُمَيَّانَ أَرْسَلَ إِلَيَّ فَسَأَلَنِي عَنْ ذَالِكَ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ فَأَتْبَعَهُ وَقَطَعِي بِهِ۔

۵۸۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ سَمِعَ عَنِ الْمَرْأَةِ ابْنِ بِلَالٍ أَنَّهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ فِي بَيْتِ بَكْرٍ عَلَى مِنَ الْكُرَاءِ قَالَ عَلَى زَوْجِهَا قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ زَوْجِهَا قَالَ فَعَلَيْهَا قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهَا قَالَ فَعَلَى الْأُمِّيرِ۔

۵۸۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِعٌ أَنَّ عُمَرَ طَلَّقَ إِمْرَأَةً فِي مَسْكَنِ حَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ طَرِيقُهَا فِي حُجْرَتِهَا لَكَانَ بِمِلْكِكَ الطَّرِيقُ الْأَخْرَجِي مَنْ إِذْ بَارَ الْبُيُوتِ إِلَى الْمَسْجِدِ كَرَاهَةً أَنْ يَسْأَلُوهُ

عَلَيْهَا حَتَّى رَاجَعَهَا.

آنے کے لئے دوسرے رات سے آیا کرتے تھے کیونکہ آپ یہ سمجھتے تھے کہ مطلقہ کے گھر رجوع کئے بغیر نہیں جانا چاہیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاوند کے جس مکان میں طلاق دی گئی ہو اسے وہاں سے منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ اگرچہ طلاق باندہ ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق ہو۔ (یعنی مغلطہ) یا اس کا خاوند انتقال کر گیا اور اس کی عدت وفات گزر رہی ہے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْتَقِلَ مِنْ مَنْزِلِهَا الَّذِي طَلَّقَهَا فِيهِ وَزَوْجَهَا إِنْ كَانَ الطَّلَاقُ بَانِيًا أَوْ غَيْرَ بَانِيَيْنِ أَوْ مَاتَ عَنْهَا فِيهِ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا وَحَبِطَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ.

عورت خواہ عدت طلاق گزرا رہی ہو یا خاوند کی فوتیدگی کی اسے بہر صورت اسی مکان میں عدت پوری کرنی چاہیے، جہاں اس کو طلاق ہوئی یا خاوند کا انتقال ہوا۔ اس کی تفصیل ہم باب ۲۵۴ میں بیان کر چکے ہیں۔ اس باب کے تحت جو روایات ذکر ہوئیں۔ ان میں سے ایک دو باتوں کے متعلق کچھ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ حضرت عبدالرحمن کی صاحبزادی کے معاملہ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور مروان امیر مدینہ کے پیغامات کے تبادلہ کے بارے میں روایات دو طرح سے وارد ہیں۔ ایک تو یہ کہ مروان نے جناب عبدالرحمن سے بات کی کہ اپنی بیٹی کو عدت گزارنے کے لئے واپس اسی مکان میں بھیج دو، جہاں اسے طلاق ہوئی تھی لیکن عبدالرحمن کے غلطی کے وجہ سے مروان اپنے فیصلہ پر عمل نہ کر سکا۔ اس روایت کے پیش نظر مروان اور سیدہ عائشہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ دونوں ہی مطلقہ کو اسی مکان میں عدت گزارنے کے قائل ہیں جہاں اسے طلاق ہوئی۔ دوسری روایت کچھ اس طرح ہے کہ مروان نے جواباً کہا کہ جب فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا دوران عدت اپنے خاوند کے گھر کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو گئی تھیں تو عبدالرحمن کی بیٹی پر اعتراض کیوں؟ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس والی روایت کو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کیا تو میں بھی رد کرتی ہوں۔ علاوہ ازیں فاطمہ بنت قیس کو اس مکان میں خطرہ تھا۔ اس پر مروان نے پھر کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کو خطرہ تھا تو یہی خطرہ بنت عبدالرحمن کو بھی ہے۔ بہر حال جب دونوں میں اختلاف ہے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سمیت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول پر عمل ہے اور یہی نص قرآنی کے مطابق ہے۔

اس باب میں دوسرا واقعہ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جن کا عقد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پوتے عبداللہ سے ہوا تھا۔ طلاق ہونے کے بعد یہ اپنے خاوند کا مکان چھوڑ کر اپنے والد کے گھر منتقل ہو گئی جس کا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے برا مانا۔ اس کی وجہ بھی قرآن کریم کے ارشاد کی خلاف ورزی تھا جیسا کہ زرقانی رحمۃ اللہ نے لکھا:

(وانكر ذلك) الانتقال عليها عبد الله بن عمرو بمخالفة القرآن. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

آخری واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طلاق دینے کا ہے کہ ایک طلاق رجعی دینے کے بعد انہوں نے اپنی مطلقہ بیوی کے گھر سے گزرتا چھوڑ دیا۔ یہ ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کا آئینہ دار ہے۔ صاحب زرقانی نے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔

كراهة ان يستاذن عليها من شدة ورعه حتى راجعها لعصمته. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

یعنی آپ اپنے تقویٰ اور پرہیزگاری کے کمال کی وجہ سے اس کے گھر داخل ہونا اچھا نہ سمجھتے تھے جب تک رجوع نہ کر لیں۔

آخری مسئلہ خود باب کی روایت میں واضح ہے کہ مکان اگر گرایا کا ہو تو اس کا کرایہ خاوند کے ذمہ ہوگا اور اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو تو عورت کے ذمہ ورنہ بیت المال سے کرایہ ادا کیا جائے گا اور عدت بہر حال اسی مکان میں پوری کرنا پڑے گی۔

فاعتبروا یا اولئہ الاصلار

### ام ولدہ کی عدت کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ ام ولدہ کا مولیٰ جب انتقال کر جائے تو اس کی عدت ایک حیض ہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ مجھے حسن بن عمارہ نے حکم بن عیینہ سے خبر دی۔ وہ یحییٰ بن جزار سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ام ولدہ کی عدت تین حیض ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ثور بن رجاہ بن حیوہ سے ہمیں بتایا کہ حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ سے ام ولدہ کی عدت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ہمارے دین کے بارے میں ہمیں ڈانٹوں ڈول نہ کرو۔ ام ولدہ اگر چہ لونڈی ہے لیکن اس کی عدت آزاد عورت کی عدت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور جناب ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

”ام ولدہ“ وہ لونڈی ہے کہ جس کے پاس اپنے مولیٰ کے نطفے سے بچہ/بچی پیدا ہو جائے۔ اس لونڈی کا حکم ہے کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ام ولدہ کے مولیٰ کا انتقال ہو گیا، تو وہ مولیٰ کے ساتھ ساتھ اس کا خاوند بھی بنتا ہے کیونکہ وہ اس سے ملی کر رہا لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اس کو عدت کیا گزاری پڑے گی؟ مذکورہ باب میں تین حدیثیں مختلف بیان ہوئیں۔ ایک حیض، تین حیض اور آزاد عورت کے بیوہ ہونے کی عدت یعنی چار ماہ اور دس دن۔ ابن عمر ایک حیض کے قائل، علی المرتضیٰ سے تین حیض منقول اور عمرو بن عاص سے آزاد عورت کی عدت مردی ہے۔ ان تینوں میں واضح فرق ہے۔ ایک حیض اور تین حیض میں واضح فرق موجود ہے۔ اسی طرح ایک حیض اور آزاد عورت کی عدت چار ماہ دس دن میں بھی واضح فرق ہے لہذا اتفاق کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ ان تین میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے قول کو اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ اس کی تائید ابن حبان میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

### ۲۶۱۔ بَابُ عِدَّةِ أُمِّ الْوَلَدِ

۵۸۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ عِدَّةُ أُمِّ وَلَدٍ إِذَا تَوَفَّيَ عَنْهَا سِتَّةٌ حَيْضَةٌ

۵۸۴۔ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَمَّارَةَ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عُمَيْسَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ جَزَارٍ عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ عِدَّةُ أُمِّ الْوَلَدِ ثَلَاثٌ حَيْضَةٌ

۵۸۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ثَوْرٍ بْنِ رَجَاءٍ عَنْ رَجَاءِ بْنِ حَيْوَةَ أَنَّ عَمْرُوَ بْنَ الْعَاصِ سَمِعَ عَنْ عِدَّةِ أُمِّ الْوَلَدِ فَقَالَ لَا تَلْسَمُوا عَلَيْنَا فِي دِينِنَا إِنَّ نَكَّ أُمَةً فَإِنَّ عِدَّتَهَا عِدَّةُ حُرَّةٍ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ أَبِي شَيْبَةَ وَالتَّحَوُّطِ وَالْعَاقِبَةُ مِنْ فَقْهَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ

عن عمرو ابن العاص قال لا تلسبوا علينا سنة نبينا عدة ام الولد عدة المستوفى عنها زوجها  
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۵۰ ذکر نصف عدة ام الولد مطبوعہ بیروت)

حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ ہم پر ہمارے پیغمبر کی سنت کو خطا ملط نہ کرو۔ ام الولد کی عدت وہی ہے جو اس عورت کی عدت کہ جس کا خاوند انتقال کر گیا ہو یعنی چار ماہ اور



دس دن۔

ابو عیاض کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب مولیٰ فوت ہو جائے تو اس کی عدت آزاد عورت کی سی ہے۔

جناب سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب مولیٰ انتقال کر جائے تو اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے۔

جناب ایوب کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جائے تو اس کی عدت کیا ہے؟ کہنے لگے کہ سنت، سنت اور سنت بریرہ ہے۔ جب انہیں آزاد کر دیا گیا تو انہوں نے آزاد عورت کی عدت گزاری۔

عن ابی عیاض انه قال عدتها اذا توفي عنها زوجها عدة الحرة.

عن سعید بن المسیب قال عدة ام الولد اذا توفي عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا.

عن ایوب قال سالت الزهري عن عدة ام الولد اذا توفي عنها سيدھا قال السنة قال السنة (قال السنة) بريرة اعتقت فاعتدت عدة الحرة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۶۳ کتاب الطلاق من قال عدتها اربعة اشھر وعشرا)

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے سنا جب ان کے ہاں ذکر ہوا کہ عبد الملک بن مروان نے ان عورتوں اور ان کے خاندانوں کے درمیان تفریق کر دی جو ام ولدہ تھیں اور ایک دیحیہ گزرنے کے بعد انہوں نے نکاح کر لیا تھا۔ اس وقت تک یہ چرائی کی کہ جب تک چار ماہ اور دس دن نہیں گزر جاتے۔ کہنے لگے سبحان اللہ! اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَسْأَلُونَ اَزْوَاجًا اَلَايَةَ وَهَرْدِجًا اَلَايَةَ وہ مرد جو انتقال کر جاتے ہیں اور اپنے پیچھے بیویوں کو زندہ چھوڑ جاتے ہیں۔ ان کی بیویاں چار ماہ اور دس دن عدت گزاریں۔

عن يحيى ابن سعيد قال سمعت القاسم ذكر له ان عبد الملك بن مروان فرق بين رجال ونسائهم كن امهات اولاد نكحن بعد حيضة او حيضتان حتى يعتدن اربعة اشهر وعشرا فقال سبحان الله يقول الله في كتابه والذين يتوفون منكم ويتررون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۶۳ قال عدة ام الولد حيضة)

مختصر یہ کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جاتا ہے تو اس کی عدت وفات ایک حیض یا دیحیہ نہیں بلکہ آزاد عورت کی طرح چار ماہ اور دس دن اس کی عدت ہے۔ اس عورت کی مذکورہ عدت قرآن کریم نے بیان فرمائی اور ام ولدہ کے بارے میں بکثرت آثار صحیحہ اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کے انتقال کے بعد فوراً وہ آزاد ہوگی اور اب آزاد عورت کی عدت گزارے گی اسی لئے حضرت عمر و ابن العاص نے اس احتمال کو کہ وہ لونڈی ہے تنبیہ کرتے ہوئے رد فرمایا کہ وہ لونڈی تھی اب نہیں رہی۔ تو معلوم ہوا کہ مسلک احناف صحیح قیاس اور بکثرت آثار صحیحہ پر قائم ہے۔

۲۶۲- بَابُ الْخَلِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ وَمَا يُشْبِهُ الطَّلَاقَ

يُشْبِهُ الطَّلَاقَ

خلیہ، بریہ اور ان جیسے دوسرے الفاظ جو طلاق کے مشابہ ہیں، کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ خلیہ اور بریہ ہر ایک لفظ سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔

۵۸۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ الْخَلِيَّةُ وَالْبَرِيَّةُ ثَلَاثُ تَطْلِيقَاتٍ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا.

۵۸۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ



عن ابن عمر قال هي ثلاث فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. (مصنف ابن أبي شيبة ج ۵ ص ۶۹-۷۰ باب ما قالوا بالبرية مطبوع دائرة القرآن كراچی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے فرمایا: کہ یہ تین طلاقیں ہیں لہذا اب اس کی عورت کسی دوسرے سے نکاح کئے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔

ان آثار سے صاف صاف ظاہر ہے کہ لفظ خلیۃ اور بریۃ سے بوقت نیت ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر نیت نہیں تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ان میں نیت کا دار و مدار ہے۔ عورت مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کا اعتبار نہیں۔

اپنے بچے بچی پر شبہ پڑنے کا بیان

۲۶۳- بَابُ الرَّجُلِ يُؤَلِّدُہُ فَيَغْلِبُ عَلَيْهِ الشَّكُّ

۵۸۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَبِّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ عَلَامًا أَسْوَدَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت سعید بن مسیب سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی مرد رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا کہ میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ عرض کرنے لگا جی حضور!

قَالَ مَا أَلَوْنَهَا قَالَ حُمْرٌ قَالَ فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَوْزَقٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيمَا كَانَ ذَالِكَ قَالَ أَرَأَاهُ نَزْعُهُ عِرْقِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَعَلَلْتُكَ نَزْعُهُ عِرْقِي.

پوچھا ان کے رنگ کیا کیا ہیں؟ عرض کرنے لگا سب سرخی مائل ہیں پھر آپ نے پوچھا کیا ان میں کوئی میاںے رنگ کا بھی ہے؟ عرض کرنے لگا جی ہے۔ پوچھا وہ ان میں کیسے پیدا ہو گیا؟ کہنے لگا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پچھلی نسل کی کوئی رگ آ رہی ہو گی۔ اس پر آپ نے فرمایا ہو سکتا ہے کہ حیرے بیٹے میں بھی کوئی پچھلی رگ آ گئی ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْتَفِيَّ مِنْ وَلَدِهِ بِهَذَا وَنَحْوِهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ آدمی کو اپنی اولاد کی ادھر ادھر کی لالچنی باتوں سے لٹی نہیں کرنی چاہیے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

خاوند سے پہلے بیوی کے اسلام قبول کرنے کا بیان

۲۶۴- بَابُ الْمَرْأَةِ تُسَلِّمُ قَبْلَ زَوْجِهَا

۵۸۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ أَحْمَرَ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ كَانَتْ تَحْتَ عِكْرَمَةَ بِنْتِ أَبِي جَهْلٍ فَاسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ وَخَرَجَ عِكْرَمَةُ هَارِبًا مِنَ الْإِسْلَامِ حَتَّى قَدِمَ الْيَمَنَ فَأَرْتَحَلَتْ أَهْلُ يَمَنٍ حَتَّى قَدِمَتْ عَلَيْهِ فَدَعَتْهُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَاسْلَمَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ ام حکیم بنت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہا، عکرمہ بن ابی جہل کی زوجیت میں تھیں۔ فتح مکہ (یوم الفتح) کو وہ مسلمان ہو گئی اور عکرمہ اسلام سے بھاگ کر یمن چلا گیا۔ ام حکیم بھی وہاں پہنچ گئی اور اپنے خاوند کو دعوت اسلام دی وہ مسلمان ہو گیا۔ پھر حضور ﷺ کی

قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا رَأَاهُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ  
وَبِالْبَيْتِ قَوْمًا وَالْقُلُوبَ عَلَيْهِمْ دَاءٌ كَأَنَّ حَتَّى بَابَهُ

خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو جب سرکارِ دو عالم ﷺ کی  
نظر انور اس پر پڑی آپ خوشی سے ان کی طرف لپکے اور اپنی چادر  
مبارک ان پر ڈال دی۔ یہاں تک کہ انہیں بیعت سے شرف  
فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَسَلَسَتِ الْمَرْأَةُ وَزَوَّجَهَا كَانَتْ فِيهِ  
فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُعْرَضَ عَلَى  
الزَّوْجِ الْإِسْلَامَ فَإِنْ أَسْلَمَ فَبَيْنَ أَمْرَانِ وَإِنْ أَبَى أَنْ  
يُسْلِمَ فَرَفَّقَ بَيْنَهُمَا وَكَانَتْ فُرْقَتُهُمَا تَطْلُغُهُ بَابَهُ وَهُوَ  
قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِبْرَاهِيمَ التَّحْقِيقُ بَيْنَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کسی کی بیوی اسلام قبول کر لے اور  
اس کا خاوند دار اسلام میں اسی حالت کفر میں رہ رہا ہو تو ان دونوں  
کے درمیان فوراً جدائی نہیں ڈالی جائے گی حتیٰ کہ اس کے خاوند کو  
اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی پھر اگر وہ مسلمان ہو  
جائے تو وہ اس کی بیوی رہے گی اور اگر اسلام لانے سے انکار کر  
دیتا ہے تو ان دونوں کے درمیان جدائی ڈال دی جائے گی اور یہ  
جدائی طلاق باندہ ہوگی۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام  
نخعی رضی اللہ عنہ کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے میاں بیوی کے درمیان اختلافِ دین کے ضمن میں مکرر رضی اللہ عنہ بن ابی جہل اور اس کی بیوی ام حکیم  
رضی اللہ عنہا کا واقعہ درج فرمایا۔ واقعہ مذکورہ میں مسئلہ مذکورہ کی ایک شق موجود ہے وہ یہ کہ عورت مسلمان ہو جائے اور خاوند حالت کفر  
پر ہو تو اس کا کیا حل ہے؟ دوسری شق یہ کہ مرد مسلمان ہو جائے اور عورت حالت کفر میں ہو تو اس بارے میں کیا حکم ہے؟ ان دونوں کا  
حکم وہی ہے جو اس واقعہ کی روشنی میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ وہ یہ کہ جو بھی دونوں میں سے ابھی حالت کفر میں ہے اور وہ  
ابھی دار اسلام میں ہی موجود ہو تو اسے اسلام لانے اور قبول کرنے کو کہا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو نکاح جوں کا توں باقی رہے  
گا اور اگر انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور یہ تفریق طلاق باندہ ہوگی۔

مذکورہ واقعہ میں ایک وہم ہو سکتا ہے کہ ام حکیم نے جب اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند مکرر مدہاں سے بھاگ کر یمن کی طرف چلا  
گیا تھا لہذا وہ دار اسلام میں نہ رہا۔ دوسرا وہم یہ ہو سکتا ہے کہ کیا سرزمینِ حجاز (مکہ) اس وقت دار الاسلام بن چکی تھی؟ علامہ سرخسی  
رحمۃ اللہ علیہ نے "مبسوط" ج ۵ ص ۵۲ پر پہلے وہم کا جواب دیا۔ فرماتے ہیں: عسکرہ وام حکیم ابن حزام انما هو بآل  
الساحل وکان من حدود مکة فلم يوجد بتأیید الدارین۔ یعنی مکرر جب مکہ سے بھاگ گیا تو وہ جانبِ ساحل روانہ ہوا اور  
ساحل حدود مکہ میں ہی شامل ہے اس لئے یہاں دو مختلف دار نہ پائے گئے گویا مکرر ابھی حدود مکہ میں ہی تھا اور مکہ کے فتح ہو جانے کے  
بعد اس کے دار اسلام ہونے میں کوئی تاخیر نہ جاتا ہے؟ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ مکرر کو دار اسلام کی حدود میں رہتے ہوئے اسلام قبول کرنے  
کی دعوت دی گئی اس نے قبول کر لی اس لئے دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کی ضرورت ہی نہ پڑی۔ اس مسئلہ کی کچھ اور  
جزئیات ہیں جن کو بیان کر دینا موضوع کا تقاضا ہے۔ اس لئے ہم چند جزئیات ضرور یہ بیان کرتے ہیں۔

### اختلافِ دارین کی صورت میں مسئلہ کا حل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مرد اور عورت میں سے کوئی ایک دار حرب میں مسلمان ہو گیا اور پھر وہاں سے  
بھاگ کر دار اسلام میں آگیا، اور دوسرا ابھی دار حرب میں ہی ہے اور مسلمان بھی نہیں ہوا۔ ان کے درمیان جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔  
آپ اپنے اس مسلک کی تائید میں موطا امام محمد کی مذکورہ روایت پیش فرماتے ہیں اور اپنے مسلک کی مزید وضاحت کے لئے مصنف

عبدالرزاق سے مندرجہ ذیل حدیث پیش فرماتے ہیں:

ثم لم يبلغنا ان رسول الله ﷺ فرق بينهما واستقرت عنده على ذالك النكاح ولكنه لم يبلغنا ان امرأة هاجرت الى رسول الله ﷺ وزوجها كافر مقيم بدار الكفر الا فرق بهجرتها بينها وبين زوجها الكافر الا ان يقدم مهاجرا قبل ان تنقضي عدتها فانه لم يبلغنا ان امرأة فرق بينها وبين زوجها اذا قدم مهاجرا وهي في عدتها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۱۷۰ حدیث ۲۶۳۶ مطبوعہ بیروت)

(عکرمہ بن ابی جہل کو جب اسلام کی دعوت دی گئی تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا اور ان کا نکاح بحال رہا یہ ٹھیک ہے لیکن امام زہری فرماتے ہیں کہ) ہمیں یہ روایت نہیں پہنچی کہ کسی عورت نے اسلام قبول کر کے دارحرب سے داراسلام میں حضور ﷺ کے ہاں آنے کے لئے ہجرت کی ہو اور اس کا خاوند ابھی کافرانہ حالت میں دارکفر میں ہی موجود ہو اور آپ نے ان دونوں کے درمیان ہجرت کی بنا پر تفریق کر دی ہو۔ ہاں اگر اس کا خاوند بھی وہاں سے ہجرت کر کے آجائے اور وہ بھی اس عورت کی عدت ختم ہونے سے قبل آجائے۔ ہمیں ایسی کوئی روایت نہیں ملی کہ جب کسی عورت مہاجرہ کا خاوند اس عورت کی عدت کے دوران ہجرت کر کے آجائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

”مصنف عبدالرزاق“ کی ایک طویل حدیث کا آخری حصہ ہم نے نقل کیا جس میں بتایا یہ گیا ہے کہ عورت اگر مسلمان ہو کر دار اسلام میں آجائے اور اس کا خاوند دارحرب میں ہے اور کافر ہے تو اس سے ان دونوں کے درمیان تفریق ڈالنے کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ ہاں اگر عدت ختم ہونے کے بعد خاوند ہجرت کر کے آگیا تو تفریق ہوگی ورنہ صرف ہجرت سے عدت کے دوران تفریق نہ ہوگی۔

### امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختلاف دارین میاں بیوی کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنتا اس لئے اگر کوئی عورت مسلمان ہو کر دار اسلام میں آگئی اور اس کا کافر خاوند ابھی دارحرب میں ہے تو اس ہجرت کر آنے کو ہم ان کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنائیں گے۔ ہاں اگر عورت کی عدت گزر گئی اور اس کا خاوند نہ آیا تو اب تفریق ہو جائے گی۔ امام صاحب نے اپنے مسلک کی تائید میں ایک تو حضرت عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ پیش فرمایا ہے اور دوسرا واقعہ حضور ﷺ کی صاحبزادی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا ہے۔ وہ یہ کہ جب سیدہ زینب نے اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند ابوالعاص چھ سال کے بعد مسلمان ہوا۔ اس طویل عرصہ کے بعد اسلام لانے کے باوجود حضور ﷺ نے ان کا نکاح قائم رکھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا یہ استدلال علامہ سرحدی نے ”مبسوط“ ج ۵ ص ۵۱ پر ذکر فرمایا ہے۔

### مذہب احناف کا خلاصہ

احناف کا مسلک یہ ہے کہ دارین کے اختلاف سے نکاح ختم ہو جاتا ہے یعنی جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک دارحرب سے دار اسلام میں آگیا خواہ وہ مسلمان ہو کر ہجرت کر کے آگیا یا اسے قیدی بنا کر مسلمان دار اسلام میں لے آئے تو اس سے ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور خاوند کے آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ ابھی جائے، تو ان کا پہلا نکاح بحال نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جب دونوں میں ایک مسلمان ہو کر دار اسلام میں آگیا تو اختلاف دارین کی وجہ سے فرقت نکاح واقعی ہو جائے گی۔

## امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دلائل کا جواب

آپ کی پہلی دلیل حضرت عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ تھا۔ واقعہ کے ضمن میں ہم نے ایک وہم کا رد "المسبوط" سے ذکر کیا تھا کہ یہاں اختلاف دارین نہیں پایا گیا کیونکہ عکرمہ ساحل کی طرف گئے تھے اور ساحل حدود مکہ میں ہی شامل ہے۔ دوسری دلیل سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ابو العاص کے چھ سال بعد اسلام لانے کا واقعہ ہے۔ اس کا بھی خلاصہ یہی کہ اختلاف دارین اگر سب فرقت ہوتا تو ان دونوں کا نکاح بہت پہلے ٹوٹ گیا ہوتا حالانکہ چھ سال کے بعد بھی حضور ﷺ نے ان کے نکاح سابق کو برقرار رکھا۔ امام صاحب کی اس دلیل کے جواب میں ہم پہلے یہ گزارش کرتے ہیں کہ واقعہ مذکورہ کی روشنی میں امام صاحب کی دلیل اور قاعدہ کے درمیان تناقض ہے۔ وہ اس طرح کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اختلاف دارین کو سب فرقت قرار نہیں دیتے بلکہ اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے اگر میاں بیوی دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کو عدت گزرنے کے بعد آن ملتا ہے تو اب عدت گزر جانے کی وجہ سے دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور اگر عدت نہیں گزری تو نکاح باقی رہے گا۔ تو گویا امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ہاں اصل مدار عدت کے گزرنے یا نہ گزرنے پر ہے۔ اب آپ کے اس قاعدہ کو سامنے رکھ کر سیدہ زینب اور ان کے خاوند ابو العاص کے واقعہ میں ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں اس سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

- (۱) سیدہ زینب رضی اللہ عنہا نے اعلان نبوت کے ساتھ ہی اسلام قبول کر لیا تھا۔
- (۲) ان کے اسلام لانے کے دو سال بعد جنگ بدر ہوئی اور بدر کے واقعہ کے دو سال بعد ابو العاص شام سے آتے ہوئے گرفتار ہوئے۔
- (۳) گرفتاری کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے امان دینے کی وجہ سے وہ چار مکہ پہلے گئے اور پھر دو سال بعد اسلام لا کر مدینہ منورہ آ گئے۔

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر جنگ بدر کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی ہجرت کو ثابت کیا جائے جیسا کہ احادیث میں منقول ہے کیونکہ فتح بدر کے بعد ابو العاص کو رہائی اسی شرط پر ملی تھی کہ وہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو مدینہ بھیج دے گا اور اس نے یہ وعدہ کر لیا تھا۔ اب سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ان کے خاوند ابو العاص کے درمیان اختلاف دارین پایا گیا اور یہ اختلاف دارین چار سال تک رہا چار سال بعد حضرت ابو العاص رضی اللہ عنہ بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ چار سال تک اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے کیا سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی عدت پوری ہو چکی تھی جو قریب ائمہین ہے؟ تو پھر عدت پوری ہونے کے بعد نکاح کا باقی رہنا خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک درست نہیں۔ جب عدت کا خاتمہ تقریباً اور عدم تقریباً کے لئے سبب ہے تو پھر اس قاعدہ کی رو سے یہ نکاح کب کا ختم ہو گیا ہوتا اور چار سال بعد ان دونوں کا پھر سننے سے یہ نکاح ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو احناف کے خلاف دلیل بنانا خود اپنے قاعدہ کی مخالفت کرنا ہے۔ لہذا یہ استدلال کوئی وزن نہیں رکھتا۔

دوسرا جواب اس واقعہ کے بارے میں یہ ہے جو بعض احادیث میں بھی وارد ہے کہ جب ابو العاص ہجرت کر کے مدینہ شریف آئے تو حضور ﷺ نے میاں بیوی کے درمیان تجدید نکاح فرمایا تھا اور پھر سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو ابو العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بھیجا۔

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان  
السبي ﷺ رد ابنة الى ابي العاص بمهر جديد  
عمرو بن شعيب ابي بابي من ابي داود  
کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کو ابو العاص

رضی اللہ عنہ کے ساتھ نئے حق مہر اور نئے نکاح کے بعد بھیجا۔

ونکاح جدید۔

(تبتي شريف ج ۷ ص ۱۸۸، مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۱۷۱)

حدیث ۱۲۶۸ باب من قال لا یشفع الکناح فخصما اسلام احدہما

تو معلوم ہوا کہ اختلاف دارین کی بنا پر ان دونوں کے درمیان پہلا نکاح ختم ہو چکا تھا اس لئے نیا نکاح اور نیا حق مہر مقرر کیا گیا۔ لہذا واقعہ مذکورہ سے احناف کے مسلک کے خلاف استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

سوال: امام تبتي نے لکھا ہے کہ نکاح جدید کی روایت عمرو ابن شعیب کی ہے اور نکاح اول پر بحالی کی روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں روایات کو ذکر فرمانے کے بعد لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت عمرو ابن شعیب کی روایت سے زیادہ صحیح ہے؟

جواب: اس سوال کا جواب امام ابن ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں دیا ہے:

حدیث ابن عباس میں کئی طرح سے جرح ہے۔ ان میں پہلی یہ ہے کہ اس روایت میں ایک راوی ابن اسحاق ہے۔ اس کے بارے میں قبل و قال کی گئی ہے۔ عبد الحق نے کہا کہ احکام کے بارے میں اس کی روایت نہیں لی گئی جس میں اس کا پتہ چل گیا۔ ہاں اگر وہ آدمی جو اس کے سوا ہے پھر روایت لی جائے گی اور اس روایت کا دوسرا آدمی داؤد بن حصین ہے جو مکرور ہے۔ ابو زرہ اور ابن عیینہ نے کہا کہ ہم اس کی حدیث سے بچتے ہیں۔ ابن مدینی نے کہا کہ داؤد بن حصین جس روایت کو مکرر سے روایت کرے، وہ منکر ہوئی ہے۔ ابو داؤد نے کہا: مکرر سے اس کی روایات منکر ہیں۔ امام ذہبی نے اس کا ذکر میزان میں کیا۔ معالم میں خطاب نے کہا کہ ابن حصین جو روایات مکرر اور مکرر عن ابن عباس سے ہیں، ایک نسخہ میں لکھا ہے کہ ان روایات کا معاملہ ابن مدینی وغیرہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے پھر خطاب نے عمرو ابن شعیب کی حدیث کو بیان کیا اور لکھا کہ میں نے عمرو ابن شعیب اور ابن عباس کی روایت کو مقابلہ میں رکھا تو عمرو ابن شعیب کی روایت میں زیادتی تھی۔ یعنی ”مہر جدید“ کے لفظ زیادہ تھے جو ابن حصین کی روایت میں نہیں ہیں اور محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ثبت ثانی سے اولی ہوتا ہے۔ صاحب تمہید نے ابن عباس کی روایت کو ذکر کیا اور پھر لکھا کہ اگر یہ صحیح ہے تو متروک و منسوخ ہے بالاتفاق کیونکہ عدت گزرنے کے بعد انہوں نے عورت کی طرف رجوع کرنے کو جائز نہیں رکھا اور سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا اسلام بکثرت فرائض کے نزول سے قبل تھا۔ بعض نے کہا کہ ابو العاص کا حصہ منسوخ ہے جس کا ناخ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الی الکفار۔ یعنی اگر تم معلوم کر لو کہ جو عورتیں نکاح کے بعد سے بھاگ کر تمہارے پاس آئی ہیں کہ وہ ایماندار ہیں تو انہیں کفار کی طرف واپس نہ لو ناؤ۔ ابو العاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ والی حدیث پر علماء کا اجماع ہے کہ وہ منسوخ ہے اس لئے کہ ابو العاص کا کفر تھے اور مسلمان عورت کا کفر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی بیوی بنے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: لن یجعل اللہ للکفرین علی المومنین سبیلا۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں پر کوئی راستہ نہیں بنایا۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ جب حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو واپس ابو العاص رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تو وہ اس وقت مسلمان تھے یا کافر۔ اگر وہ کافر تھے تو یہ معاملہ بلا شک ایسا ہے، جو فرائض و احکام کے نزول سے قبل کا ہے کیونکہ قرآن کریم، سنت اور اجماع امت سب اس پر متفق ہیں کہ مسلمان عورت کا جسم کافر کے لئے استعمال کرنا حرام ہے اور اگر اس وقت ابو العاص مسلمان ہو چکا تھا تو پھر اگر سیدہ زینب رضی اللہ عنہا حاملہ تھیں، تو پھر عدت لمبی ہو جائے گی کیونکہ ابھی وضع حمل نہ ہوا تھا کہ ابو العاص مسلمان ہو گیا اور حضور ﷺ نے دوران عدت زینب کو ابو العاص کے پاس بھیج دیا اور یہ بات کسی بھی روایت میں موجود نہیں ہے یا پھر سیدہ

نیز رضی اللہ تعالیٰ عنہا عدت سے فارغ ہو چکی ہوں گی تو اس صورت میں بھی ابو العاص کے پاس جانے کا بالا جماع کوئی طریقہ نہیں۔ (جو ہر انکی رعایت یہی ج ۱۸۸-۱۸۹ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

صاحب جو ہر انکی نے بحوالہ خطابی چند باتیں ایسی ذکر کیں جن کی بنا پر حدیث ابن عباس سے عمرو ابن شعیب کی حدیث کو ترجیح ملتی ہے۔

(۱) روایت ابن عباس کے راوی مجروح ہیں۔

(۲) عمرو ابن شعیب کی روایت میں ”مہر جدید“ کے لفظ زیادہ ہیں اور بقاعدہ مثبت، منفی سے زیادہ وزن اور راجح ہوتا ہے۔

(۳) نیز رضی اللہ تعالیٰ عنہا ابو العاص کے اسلام کے درمیان طویل عرصہ گزرا۔ اس طویل عرصہ تک عدت کا باقی رہنا ناممکنات سے ہے لہذا حدیث ابن عباس منسوخ ہے ورنہ عدت کے بعد رجوع لازم آگے گا جو بالا جماع باطل ہے۔

(۴) ابو العاص کا فرار ازبند رضی اللہ تعالیٰ عنہا مسلمان تھیں۔ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح کا باقی رہنا قرآن کریم کے خلاف ہے۔

(۵) سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو واپس کرتے وقت اگر ابو العاص کا فرقا تو یہ واقعہ کفار سے نکاح کی ممانعت سے قیل ہوگا لہذا احکام کے نزول کے بعد یہ منسوخ ہو گیا۔

(۶) اگر ابو العاص اس وقت مسلمان تھا اور بغیر نکاح کے زینب کو واپس کیا گیا تو پھر ان کی عدت باقی رہنا ثابت کرنا پڑے گی جو محال ہونے کی صورت میں ہو سکتی ہے لیکن اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں۔

تو ان باتوں سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے تجدید نکاح کے ذریعہ سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ابو العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس واپس بھیجا اور تجدید نکاح کی روایت عمرو ابن شعیب کی روایت ہے۔

### عمرو ابن شعیب کی حدیث کی چند اصول سے توثیق

”استدکار“ میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو تجدید نکاح کے ساتھ واپس لوٹایا۔ امام شعیب نے بھی میں فرمایا حالانکہ وہ علم سفازی کو بخوبی جانتے والا ہے اور علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی عورت اسلام قبول کر لے اور اس کا خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے اور ادھر عورت کی عدت ختم ہو چکی ہو تو اب اگر مرد مسلمان ہو بھی جاتا ہے تو ان دونوں کو نکاح جدید کرنا پڑے گا۔ اس کے سوال ان کے لئے کوئی راستہ نہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات کلیہ و خارج ہو گئی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول ”کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو نکاح اول کے ساتھ ہی ابو العاص رضی اللہ عنہ پر لوٹایا“۔ اگر صحیح ہو تو اس سے مراد نکاح اول کے وقت جتنا حق مہر مقرر ہوا تھا وہ مراد ہے اور ہمارے نزدیک حضرت عمرو بن شعیب والی حدیث صحیح ہے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر نصرانی عورت اپنے خاوند سے تجوز اوقات بھی پہلے اسلام لے آئے تو وہ (عورت نصرانی) اس مرد پر حرام ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباس کا یہ قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان فرقت اسلام لانے کے ساتھ ہی باقی ہو جاتی ہے، تو اب یہی ابن عباس اس روایت کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں جو اس کے خلاف انہوں نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں حضور ﷺ سے روایت کی؟ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب نے حضرت عمرو ابن شعیب کی حدیث کو لیا ہے اور کہا کہ جب حربی میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے اور دوسرا اسلام میں آجائے۔ دوسرا دار حرب میں ہی رہے تو ان دونوں کے درمیان اختلاف داریں کی وجہ سے فرقت ہو جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”کہ جہاں جہ عورتوں کو نکاح کی طرف نہ لوٹاؤ“۔ اگر زوجیت باقی رہتی جیسا کہ امام



شافعی کہتے ہیں، تو پھر کافر خاوند ہی اس کا زیادہ مستحق تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”مہاجر عورتیں اپنے کافر زوج کے لئے حلال نہیں ہیں“ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”جو ان کفار مردوں نے اپنی بیویوں پر خرچ کیا وہ ان کو دے دو یعنی ان کا حق مہر واپس کر دو۔ اگر زوجیت باقی ہو تو مسلمان اس مہاجرہ مومنہ کا مستحق نہ ہوتا اور نہ ہی اس کا بدلہ ادا کرتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تم مسلمانوں پر گناہ نہیں کہ وہ ان مہاجر یا قیدی عورتوں سے نکاح کریں۔“ اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو ان عورتوں کے لئے نیا نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”کافروں کی عظمت کی وجہ سے تم نکاح سے نہ روکو“ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں منع فرمایا کہ تم ان کے حربی کافروں کی وجہ سے نکاح سے رکے رہو۔ (جوہر النبی ص ۱۸۹)

قارئین کرام! علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن شعیب والی حدیث کی اس اصول کے ساتھ توفیق کی کہ جب عورت کی عدت ختم ہو جائے اور زوج اسلام لانے سے منکر ہو تو نکاح باقی نہیں رہتا۔ حضرت ابن عباس کی روایت کی بھی یہی تاویل ہو سکتی ہے کہ نکاح جدید کے ساتھ پہلے قن مہر کی مشل پرواپس کیا گیا۔ عمرو ابن شعیب کی روایت کے حق میں قرآن کریم کی آیت پیش فرمائی: ”وہ جب مہاجر عورتیں تمہارے پاس آجائیں، تو انہیں کفار کی طرف واپس مت لوٹاؤ“ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ عورتیں ان خاوندوں کی بیویاں نہیں رہیں پھر ایک آیت میں اس کی صراحت فرمادی: ”یہ عورتیں اب کفار کے لئے حلال نہیں ہیں۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب یہ عورتیں مسلمانوں کے لئے حلال ہو گئیں۔ تیسری آیت میں یہاں تک فرمایا کہ ”ان مہاجر عورتوں کے خاوندوں نے حق مہر کے طور پر جو ان پر خرچ کیا، تم ان کا خرچہ واپس کر دو۔“ اگر زوجیت باقی رہتی، تو ان کے خاوندوں کو خرچہ ادا کرنے کا کوئی معنی نہیں بننا اور پھر ارشاد باری تعالیٰ ہے: کہ اے مسلمانو! تمہارے دل میں یہ خیال نہ آنے پائے، کہ جب ان کے خاوند دار الحرب میں موجود ہیں۔ انہوں نے انہیں طلاق نہیں دیں، تو یہ ہم مسلمانوں کے لئے کیسے حلال ہو گئیں؟ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام بھی واضح طور پر یہ کہہ رہا ہے کہ ان مہاجر عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور تم پر حلال کرنے کا جو حکم ہم نے دیا ہے خواہ تمہارے ذہنوں میں اس کے متعلق کچھ وہم موجود ہو، تب بھی تمہیں ہمارا حکم تسلیم کرنا چاہیے۔

مختصر یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک نقل و عقل کے بالکل مطابق ہے کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلاف دارین ہو جائے اور ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ قرآن کریم کی پانچ عدد آیات اور احادیث و آثار اس مسلک کی پشت پر ہیں۔ فاعبروا یا اولی الابصار

## حیض کے مکمل ہونے کا بیان

## ۲۶۵۔ بَابُ انْقِصَاءِ الْحَيْضِ

۵۹۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ

بن زبیر سے بتایا کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان فرمایا کہ (میری بہن) حصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر صدیق جب تیسرے حیض میں داخل ہوئیں تو وہ عدت سے اٹھ گئیں۔ میں نے اس بات کا ذکر ان کی بہن عمرہ بنت عبد الرحمن سے کیا۔ وہ بولی کہ عدت نے سچ کہا ہے۔ لوگوں نے اس بارے میں حضرت عائشہ سے اختلاف کیا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت ”تین قروہ“ مقرر فرمائی ہے۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: تم سچ کہتے ہو لیکن ”قروہ“ سے مراد کیا ہے؟ کیا تم جانتے ہو؟ ”قروہ“

بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا تَلَقَّتُ حَقْصَةَ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ جِئْتُ دَخَلْتُ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَقْصَةِ فَتَلَقَّيْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ صَدَقَ عُرْوَةُ وَقَدْ جَادَلَهَا فَيَوْمَئِذٍ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ ثَلَاثَ قُرُوءٍ فَقَالَتْ صَدَقْتُمْ وَتَذَرُونَ مَا الْأَقْرَأُ إِنَّمَا الْأَقْرَأُ الْأَطَهَارُ.

کا معنی طہر ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام سے بتایا کہ وہ بھی اسی کی مثل کہا کرتے تھے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں نافع اور زید بن اسلم نے سلیمان بن یسار سے بتایا کہ ایک شامی مرد جسے احقرس کہا جاتا تھا۔ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے مرنے کے وقت اس کی بیوی کو تیسرا جنس آنا شروع ہو چکا تھا۔ اس عورت نے کہا کہ میں اس کی وراثت نہیں رہی۔ یہ جھگڑا وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے متعلق فضالہ بن عبید سے پوچھا اور دوسرے بہت سے شامی لوگوں سے بھی پوچھا لیکن ان میں سے کسی کو اس کا عالم نہ پایا تو امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف لکھا کہ اس کا حل بتاؤ۔ انہوں نے جواباً لکھا کہ مذکورہ عورت جب تیسرے جنس میں داخل ہو چکی ہے تو وہ وراثت نہیں رہی اور نہ ہی مرد اس کا وراثت رہا۔ عورت اس سے اور وہ عورت سے بالکل الگ الگ ہو گئے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ ابن عمر نے اسی کی مثل بتایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عورت کی عدت تیسرا جنس پورا ہو کر اس سے بذریعہ غسل پاک ہو بنے پر ہے۔

امام ابو حنیفہ نے ہمیں حماد سے خبر دی وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی جس کے بعد رجوع کرنے کا وہ مالک تھا پھر طلاق رجعی دے کر اس نے اپنی بیوی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا حتیٰ کہ اس کے تیسرے جنس کا خون آ کر ختم ہو گیا۔ وہ غسل کرنے کے لئے غسل خانہ میں گئی اور پانی کا برتن اپنے نزدیک کیا ہی تھا کہ اس کا خاوند آ گیا اور کہنے لگا: میں نے تم سے رجوع کر لیا ہے۔ اس عورت نے اس مسئلہ کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ آپ کے پاس اس

۵۹۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ.

۵۹۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الشَّامِ يَقَالُ لَهُ الْاَحْوَصُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ مَاتَ وَجِئَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةَ فَقَالَتْ أَنَا وَارْتَهَتْ وَقَالَ بَنُوهُ لَا تَزِيئُكَ فَاحْتَصِمُوا إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فَسَأَلَ مُعَاوِيَةُ فَضَالَةَ بْنَ عَبِيدٍ وَكَاسِتَ بْنَ أَهْلِ الشَّامِ فَلَمْ يَجِدْ عَنْدَهُمْ عِلْمًا فِيهِ فَكَتَبَ إِلَى زَيْدِ بْنِ أَبِي رَبِيعٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِ زَيْدٌ مِنْ ثَلَاثٍ أَنَّهُ إِذَا دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةَ فَإِنَّهَا لَا تَزِيئُهَا وَلَا يَرِثُهَا وَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُ وَبَرِئَ مِنْهَا.

۵۹۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ بِمِثْلِ ذَلِكَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعَدْنَا الطَّلَاقَ مِنَ الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ إِذَا اغْتَسَلَتْ مِنْهَا. أَخْبَرَنَا أَبُو حَبِيبَةَ عَنْ حَسَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثَةَ طَلَاقٍ ثُمَّ تَرَجَّعَ ثُمَّ تَرَكَهَا حَتَّى انْقَطَعَ مِنْهَا مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ وَدَخَلَتْ مُغْتَسِلَةً وَأَذَتْ مَاءَهَا فَأَتَاهَا فَقَالَ لَهَا قَدْ رَجَعْتُكَ فَسَأَلَتْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَنْ ذَلِكَ وَعَدَّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ فَقَالَ عُمَرُ قُلْ فِيهَا بَرَأَتُكَ فَقَالَ أَرَأَيْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَقُّ بِرَجْعَتِهَا مَاءَهُ مَغْتَسِلَةً مِنْ حَبِطَتِهَا الثَّلَاثَةِ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَنَا أَرَى

وقت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: اے امیر المؤمنین! مرد کو اس عورت سے رجوع کرنے کا حق ہے، جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: میری بھی رائے ہے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے ابن مسعود! تم علم سے بھرا ہوا مکان ہو۔

ہمیں سفیان بن عیینہ نے ابن شہاب سے اور وہ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: کہ مرد اس وقت تک عورت سے رجوع کا حق رکھتا ہے جب تک تیسرے حیض سے عورت غسل نہیں کر لیتی۔

ہمیں عیسیٰ بن ابی عیسیٰ نے خبر دی وہ جناب شعبی سے بیان کرتے ہیں اور وہ حضور ﷺ کے تیرہ صحابہ کرام سے بیان کرتے ہیں کہ یہ سب کے سب حضرات یہی فرماتے ہیں: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا اس وقت تک حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ عیسیٰ راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے سنا فرماتے تھے: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تیسرے حیض سے غسل کرے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

عورت کی عدت "تین قروہ" ہے۔ لفظ قروہ سے مراد حیض ہے یا طہر؟ اس میں اختلاف ہے۔ موطا کی روایات سے آپ بخوبی اس اختلاف کو جان چکے ہوں گے۔ کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس سے مراد طہر لیتی ہیں اور طلاق کا سنت طریقہ جب یہ قرار پایا کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں وہی نہ کی ہو تو سنت طریقہ کے مطابق اگر کسی نے طہر میں طلاق دی تو مائیکہ صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اس عورت کو تین قروہ یعنی طہر عدت گزارنے ہیں۔ ایک طہر وہ جس میں طلاق ہوئی اور دوا طہر گزارنے پر عدت پوری ہو جائے گی لہذا تیسرے طہر کے اختتام پر جو حیض آئے گا وہ طلاق کے بعد اگرچہ تیسرا حیض ہے لیکن اس سے قبل تین طہر مکمل ہو چکے ہیں اس لئے اب تیسرے حیض میں مرد اس عورت سے رجوع کر سکتا ہے۔ آپ اس مسئلہ میں یہی فتویٰ دیا کرتی تھیں لیکن اس کے خلاف کثیر صحابہ کرام "قروہ" سے مراد حیض لیتے ہیں جس کی بنا پر تیسرے حیض کے دوران مرد کے لئے رجوع

ذَالِکَ ثُمَّ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ کَیْفَ مِلَیْءٍ عَلَیْمًا۔

۵۹۴۔ أَخْبَرَ نَافِعُ بْنُ عَيِّنَةَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ أَحَقُّ بِهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّالِثَةِ۔

۵۹۵۔ أَخْبَرَ نَافِعُ بْنُ عَيِّنَةَ عَنْ أَبِي عِيْسَى الْخَطَّاطِ الْمَدَنِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ ثَلَاثَةِ عَشَرَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَلِمَةً قَالُوا الرَّجُلُ أَحَقُّ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّالِثَةِ قَالَ عِيْسَى وَسَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ الرَّجُلُ أَحَقُّ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّالِثَةِ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَنَا خَدُّ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا۔

کرنے کا حق باقی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور فقہائے احناف کا ہے۔ اس پر کتب احادیث میں بہت شواہد موجود ہیں۔ ہم صرف ایک دو حوالہ جات براکتاً کر دیں گے۔

”اقرء“ میں علماء نے اختلاف کیا جو مطلقہ کو بطور عدت گزارنے واجب ہیں۔ ضحاک، اوزاعی، ثوری، نخعی، سعید بن مسیب، علقمہ، اسود، نجاد، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، کرب، محمد ابن سیرین، حسن، قتادہ، شعبی، ربیع، مقال ابن حبان، سدی، کھول اور عطاء خراسانی فرماتے ہیں: کہ اقرء سے مراد حیض ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے اور امام احمد سے صحیح ترین روایت بھی یہی ہے اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے اور اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق، عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، ابو درداء، عبادہ بن صامت، انس بن مالک، ابن مسعود، ابن عباس، معاذ، ابی بن کعب اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

واختلفه العلماء في الأقراء التي تجب على المرأة إذا طلقت فقال الضحاك والأوزاعي والثوري والنخعي وسعيد بن المسيب والعلمة والاسود ومجاهد وعطاء وطاووس وسعيد ابن جبير وعكرمة ومحمد بن سيرين والحنن والقنادة وشعبي والربيع والمقاتل ابن حبان والسدي ومكحول وعطاء الخراساني الأقراء الحيض وبه قال ابو حنيفة رحمة الله عليه واصحابه واحمد في اصح الروايتين واسحاق وهكذا روى عن ابي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي وابي ذرءاء وعبادة بن الصامت واتى ابن مالك وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وابي بن كعب وابي موسى اشعري رضي الله تعالى عنهم . (عمدة القاري شرح البخاري ج ٢ ص ٣٠٦ كتاب العدة باب المطلقة ترجم)

پہلے گروہ (جو قراء سے مراد حیض لینے والے ہیں) کہتا ہے کہ مطلقہ کے لئے آگے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں یہاں تک کہ گروہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ کہا گیا ہے کہ لفظ قراء کا حقیقی معنی حیض اور طہر مجازی معنی ہے۔

وقال الطائفة الاولى المطلقة لاتحل للازواج حتى تغسل من الحضة الثالثة. وقيل حقيقة في الحيض مجاز بالطهر.

(مدۃ القاری شرح انفاری ج ۲۰ ص ۳۰۶) حیض اور طہر مجازی معنی ہے۔  
 بات واضح ہو گئی کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین (جن کے اسماء گرامی اور ذکر ہو چکے) لفظ قروہ کا معنی حیض کرتے ہیں اور  
 اسی برفرونی دیتے رہے لہذا جب تک تیسرا حیض آکر ختم نہ ہو جائے اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے۔ اس کی بحث طلاق خلا میں ہم  
 بیان کر چکے ہیں۔ قروہ سے مراد حیض ہے اس پر بہت سے آکار شواہد ہیں۔ جن میں صراحت مذکور ہے کہ تیسرے حیض کے مکمل ہونے  
 کے بعد جب تک عورت کپڑے نہ پہن لے اس کی عدت ختم نہیں ہوتی۔

تیسرے حیض کے گزرنے کے بعد کپڑے پہننے سے پہلے رجوع کرنے پر متحدہ روایات  
عن عمرو عبد اللہ قال ما هو احق بها۔  
حضرت عمر اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں کہ  
(تیسرے حیض کے گزرنے تک) مرد اس عورت سے رجوع  
کرنے کا حق رکھتا ہے۔

عن ابراهيم عن علقمة عن عمر و عبد الله      جناب ابراہیم علقمہ سے وہ عمر اور عبد اللہ سے بیان فرماتے  
قال هو احق بها حتى تفعل من الحجة الثالثة      کہ جس کی دلیل سے فرمایا کہ مراد اس وقت تک عورت سے رجوع

کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

جناب کھول بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابو درداء، حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت عبداللہ بن قیس اشعری رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ اس سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہیں کر لیتی عدت کے دوران وہ مرد کی وارث اور مرد اس کا وارث ہوگا۔

جناب زہری حضرت سعید بن مسیب سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں فرمایا: مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک عورت تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کے پاس ایسے وقت داخل ہوا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی اس مرد نے اسے کہا کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی تو جھوٹا کہتا ہے تو جھوٹا ہے اور ادھر اپنے سر پر غسل کرنے کے لئے پانی ڈال رہی تھی، تو وہ مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

جناب ضحاک بن مزاحم بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے ایک نوجوان سے شادی کی۔ اس نوجوان نے بعد میں اسے ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ پھر اس کے پاس اس حالت میں آیا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی۔ کہنے لگا اے فلاں عورت! میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی! تو جھوٹا ہے۔ اب تجھے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ یہ دونوں اپنا مقدمہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ کے پاس اس وقت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر نے فرمایا: اے ابو عبد الرحمن! آپ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس عورت سے پوچھا: حلیف بتا کہ تو اس وقت غسل کے پانی کو جسم پر ڈال رہی تھی؟ کہنے لگی ابھی نہیں شروع ہوئی تھی۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس

عن مکحول ان ابا بکر وعمرو عليا وابن مسعود وابدرداء وعبادة ابن الصامت وعبد الله بن قيس الاشعري كانوا يقولون في الرجل يطلق امراته تطليقة او تطليقتين انه احق بها مالم تغتسل من حيضتها الثالثة يرثها وترثه مادامت في العدة.

عن زهري عن سعيد بن مسيب عن علي قال هو احق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة.

عن سعيد بن المسيب قال لو ان رجلا دخل على امراته وهي تغتسل فقال قد راجعتك فقالت كذبت كذبت وصبت الماء على راسها كان احق بها.

عن ضحاک بن مزاحم ان امرأة تزوجت شابا فطلقها تطليقة او تطليقتين قال فاتاها وهي تغتسل من الحيضة الثالثة فقال يا فلانة اني قد راجعتك فقالت كذبت ليس ذالك عليك فارفعوا الي السلطان عمر بن الخطاب وعنده عبد الله بن مسعود فقال عمر ماتري يا ابا عبد الرحمن قال فقال انشدك بالله اهل كنت لطمت بالماء قالت ما فعلت قال فقال خذ بيدها.

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۳ باب من قال اتى برعتها الم تغتسل من حيضة الثلاثه مطبوعه دار الفکر للقرآن کراچی)

کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو فرمایا:  
اس کا ہاتھ پکڑو اور لے جاؤ (یہ تمہاری بیوی ہے)۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ لفظ قروہ سے مراد حیض ہے اور عورت کی عدت تیسرے حیض کے ختم ہونے کے بعد غسل کر کے کپڑے سمیٹنے تک باقی رہتی ہے۔ اس سے قبل اگر کسی نے رجوع کر لیا تو جائز ہے۔ ایک بات اس موقع پر ذکر کر دینا ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ کہ احناف نے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ حیض کی اکثر مدت جب ہمارے نزدیک دس دن ہے اور کم از کم تین دن مقرر ہے تو ایک عورت کو صورت مذکورہ میں تیسرا حیض دس دن مکمل آکر بند ہوا تو احناف کے نزدیک حیض کے انقطاع کے ساتھ ہی عدت ختم ہو جائے گی۔ یہاں غسل کر کے کپڑے پہننا عدت میں شمار نہ ہوگا لہذا انقطاع حیض سے چند لمحے قبل رجوع درست ہوگا۔ مکمل انقطاع کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ خواہ اس نے غسل کیا یا نہ کیا ہاں اگر دس دن سے کم اور تین دن سے زائد حیض آیا تو اس صورت میں غسل کرنے اور کپڑے پہننے تک رجوع کا حق رہتا ہے۔ اسی بات کو صاحب احکام القرآن نے بیان فرمایا:

اگر حیض دس دن سے کم آکر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد اگر عورت غسل کر لیتی ہے یا غسل کے بغیر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو اس عورت پر نماز فرض ہو جاتی ہے لہذا جب نماز فرض ہو گئی تو معلوم ہوا کہ عدت ختم ہو گئی اور اگر تیسرا حیض پورے دس دن آکر ختم ہوا تو غسل سے قبل رجوع کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں حیض کے پھر سے شروع ہونے کا امکان نہیں۔ اگر دس دن سے قبل حیض ختم ہوا تو اس کے دوبارہ شروع ہونے کے امکان کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے غسل یا نماز کا وقت گزرنے سے پہلے رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔ (احکام القرآن للشاطبی ج ۱ ص ۳۵۰، باب بیان معنی انحصار مقدار و زیادت و یسئلونک عن المحيض)

اسی قاعدہ کی بنا پر احناف کا کہنا ہے کہ جب تیسرا حیض دس دن نہ آیا تو اگرچہ خون بند ہو گیا اور عورت غسل میں مشغول بھی ہو گئی تب بھی مرد کو اس سے رجوع کا حق رہتا ہے۔ ہاں اگر تیسرا حیض دس دن آکر بند ہو گیا تو بندش کے ساتھ ہی رجوع کا اختیار بھی ہاتھ سے نکل گیا۔

حضرت عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئے مرد کہنے لگا: میں نے اپنی اس بیوی کو طلاق دی تھی پھر میں نے رجوع کر لیا عورت کہنے لگی اگر آپ مجھے اجازت دیں تو میں واثقہ جیسے ہوا بیان کر دوں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم بیان کر دو کہنے لگی: اس مرد نے مجھے طلاق دی پھر چھوڑے رکھا یہاں تک کہ جب تیسرا حیض مکمل ہوا اور خون آتا بند ہو گیا اور میں نے غسل کے لئے پانی کا برتن رکھا اور نہانے کے لئے کپڑے اتار رکھے دیئے تو اس نے دروازہ کھٹکھٹایا اور کہنے لگی: میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ سن کر میں نے غسل کرنے کا ارادہ ترک کر دیا اور کپڑے پہن لئے (آپ کے پاس آ گئی) یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسعود کو کہا: اے ابن ام معبد! اس مسئلہ کے بارے میں تمہاری

عن عبد الله انه كان عند عمر ابن الخطاب ف جاءه رجل وامرأته فقال امرأتی طلقته ثم رجعتها فقالت المرأة امان لم يحملني الذي كان منك احدث الامر علي وجهه فقال عمر حدثنی فقالت طلقني ثم تركني حتى اذا كان في اخر ثلث حيض وانقطع عني الدم ووضعت غسلي ونزعت ثيابي ففزع الباب وقال قد رجعتك فركت غسلي وليست ثيابي فقال عمر ما تقول فيها يا ابن ام معبد فقلت اراه احق بها مادون ان تحل لها الصلوة فقال عمر نعم مازيت وانا اري ذالك رواه الطبرانی ورجالہ رجال صحيح.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۳۷ مطبوعہ بیروت)

کیا رائے ہے؟ میں نے کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ یہ مرد رجوع کا حق رکھتا ہے اس وقت تک جب تک اس عورت کے لئے نماز ادا کرنا جائز نہیں ہو جاتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر فرمایا: ہاں جو تمہاری رائے ہے میری بھی وہی رائے ہے۔ اس روایت کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح روایت کے رجال ہیں۔

نوٹ: مذکورہ حوالہ جات اگر یکجا جمع دیکھئے ہوں تو ”بیہقی شریف“ ج ۷ ص ۴۱۷-۴۱۸ پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ لفظ قروع سے مراد حیض ہے اور عدت کا شمار حیض سے ہوگا طہر سے نہیں اور عورت کا جب تک تیسرا حیض نہ گزرنے پائے اور وہ غسل سے فارغ نہ ہوئے مرد کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے جس کی تائید و توثیق متعدد روایات سے ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۶- بَابُ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا طَلَاً فَإِمْلَکُ الرَّجْعَةِ فَتَحِيضُ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ تَرْتَفِعُ حَيْضَتَهَا.

۵۹۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانٍ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ جَدِّهِ إِمْرَأَتَانِ هَاشِمِيَّةٌ وَالْأُخْرَى فُطْلُقُ الْأَنْصَارِيَّةِ وَهِيَ تُرْضِعُ وَكَانَتْ لَا تَحِيضُ وَهِيَ تُرْضِعُ فَمَرَّهَا قَرِيبٌ مِنْ سَنَةٍ ثُمَّ هَلَكَ زَوْجُهَا حَبَّانٌ عِنْدَ رَأْسِ السَّنَةِ أَوْ قَرِيبٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَمْ تَحِيضْ فَقَالَتْ أَنَا رُئْتُ مَا لَمْ أَحِضْ فَأَخْتَصَمُوا إِلَيَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَضَيْتُ لَهَا بِالسُّمَيْرِائِ فَلَامَتِ الْهَاشِمِيَّةُ عُثْمَانَ فَقَالَ هَذَا عَمَلُ ابْنِ عَمِّكَ وَهُوَ أَشَارَ عَلَيَّ بِذَلِكَ يَعْزِي عَلَيَّ ذَيْنَ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ.

ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے محمد بن اسحاق ابن حبان سے بتایا کہ ان کے دادا کے پاس دو بیویاں تھیں۔ ایک کا تعلق ہاشمی خاندان سے تھا اور دوسری کا انصار سے اس نے انصاری بیوی کو طلاق دے دی وہ اس وقت دودھ پلاتی تھی اور اسے حیض نہیں آتا تھا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی۔ اس کا یونہی ایک سال گزر گیا پھر اس کا خاوند حبان فوت ہو گیا جبکہ اسے سال پورا ہونے کو تھا یا پورا ہو چکا تھا اور اسے ابھی تک حیض نہیں آیا تھا۔ وہ کہنے لگی کہ میں اس کی وارث ہوں، جب تک مجھے حیض نہیں آتا تو یہ مقدمہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ نے اس عورت کے لئے وراثت کا فیصلہ فرمایا۔ اس فیصلہ پر دوسری بیوی ہاشمیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ملامت کی۔ آپ نے اسے فرمایا: کہ یہ عمل (فیصلہ) تمہارے چچا زاد بھائی کا ہے۔ آپ نے ہماری طرف اشارہ فرمایا اور چچا زاد بھائی سے مراد حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

۵۹۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْطٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ

رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔ آپ نے فرمایا: جس عورت کو طلاق ہو جائے پھر اسے ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو جائے تو وہ عورت نو مہینے انتظار کرے۔ اگر اس دوران حمل ظاہر ہو گیا تو عدت وضع حمل ہوگی اور اگر نہ ظاہر ہوا تو نو ماہ کے بعد تین اور ماہ عدت کے گزار کر حلال ہو جائے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی دی اس کا ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو گیا حتیٰ کہ اٹھارہ (۱۸) ماہ گزر گئے پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ حضرت علقمہ نے اس مسئلہ کے متعلق حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ تمہارا ترک روک رکھا ہے تم اسے کھاؤ۔

ہمیں یحییٰ بن یحییٰ خیاط نے جناب شعبی سے وہ علقمہ بن قیس سے اور وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس عورت کی میراث کھانے کا حکم دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ یہ عدت (ایک حیض یا دو حیض کے بعد اٹھارہ ماہ جیسا کہ باہل روایات میں مذکور ہے) نو ماہ اور ان کے بعد تین ماہ سے بھی زیادہ ہے (جو کہ اس باب کی دوسری روایت میں مذکور ہے) ہمارا اس پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء و کرام کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں عدت کی چار اقسام ہی بیان فرمائی ہیں۔ پانچویں کوئی قسم نہیں۔ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور بائالذی عدت تین ماہ اور وہ جو حیض آنے کے بعد حیض سے ناامید ہو چکی ہو۔ اس کی عدت بھی تین ماہ ہے اور حیض والی کی عدت تین حیض اور جو عدت تم نے ذکر کی وہ تو حیض والی کی ہے اور نہ اس کے سوا کسی دوسری عورت کی ہے۔

قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّاطِ إِذَا امْرَأَةٌ طَلَّقَتْ فَحَاضَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ رُوِيَ حَيْضَتُهَا فَإِنَّهَا تَنْتَظِرُ يَسْمَعُ أَشْهُرُ فَإِنْ اسْتَبَانَ بِهَا حَمْلٌ فَذَا لِكَ وَلَا تَعْدَتْ بَعْدَ التَّسْعَةِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ ثُمَّ حَلَّتْ.

۵۹۸۔ قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ قَيْسٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ طَلَاً يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَحَاضَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ ارْتَفَعَ حَيْضُهَا عَنْهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا ثُمَّ مَاتَتْ فَسَأَلَ عَلْقَمَةُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَلُمَّ امْرَأَةً حَسَنَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَرَئِهَا فَكُلْهُ.

۵۹۹۔ أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ عِيسَى السَّخَّاطِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهُ بِأَكْلِ مِيرَاثِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ فَبِذَا أَكْثَرُ مِنْ يَسْعَةِ أَشْهُرٍ وَثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ بَعْدَهَا فَبِذَا تَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمِ ابْنِ أَبِي الْعَدَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعٍ أَوْ جُمْلَةٍ لَا تَحَابِسُ لَهَا لِلْحَامِلِ حَتَّى تَضَعُ وَالْبَرِّ لَمْ يَبْلُغِ الْحَيْضَةَ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالْبَرِّ قَدْ بَيَّسَتْ مِنَ الْحَيْضِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالْبَرِّ تَحَابِسُ ثَلَاثَ حَيَضٍ فَلَهَا الَّذِي ذَكَرْتُمْ لَيْسَ بَعْدَهُ الْحَائِضُ وَلَا عِبْرَ هَا.

باب کی پہلی حدیث میں حضرت حبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دو بیویوں کا واقعہ ذکر کیا گیا۔ انہوں نے اپنی انصاریہ بیوی کو طلاق دی چونکہ وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی اس لئے اسے ایک سال تک حیض نہ آیا۔ حبان نے رجوع نہ کیا اور سخت بیمار ہو کر زندگی سے ناامید ہو



گئے۔ انصاریہ بیوی کو مسئلہ معلوم تھا کہ مجھ جیسی عورت کی عدت تین حیض ہے کیونکہ نہ تو میں نابالغ ہوں کہ حیض نہ آتا ہو اور نہ ہی اتنی بوزمی ہوں کہ حیض آنا بالکل بند ہو گیا ہو اور ایسی حالت میں میاں بیوی میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو باقی رہنے والا مردنے والے کا وارث بنتا ہے لہذا میں اپنے خاوند کی بصورت وفات میراث لوں گی۔ ہاشمیہ عورت اور انصاریہ عدم اتفاق کی وجہ سے مقدمہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئیں۔ آپ نے انصاریہ کے حق میں فیصلہ فرمادیا جس پر ہاشمیہ کورنج ہوا تو آپ نے فرمایا کہ: یہ فیصلہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس واقعہ کی تفصیل ”بیہقی“ میں مذکور ہے۔

حضرت عبداللہ بن ابی بکر بیان کرتے ہیں کہ ایک انصاری حبان بن مقلد نے حالت صحت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی اس کو سترہ (۱۷) ماہ تک حیض نہ آیا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی طلاق دینے کے بعد حبان بیمار ہو گئے سات یا آٹھ ماہ گزرنے کے بعد انہیں بتایا گیا کہ تمہاری انصاریہ بیوی کہتی ہے کہ اگر حبان کا انتقال ہو گیا تو میں اس کی وارث بنوں گی۔ حبان نے یہ سن کر کہا کہ مجھے اٹھاؤ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لے چلو۔ لوگوں نے اٹھایا اور حضرت عثمان کے پاس لے آئے۔ حبان نے یہاں اپنی بیوی کا مسئلہ پیش کیا۔ اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ آپ کا اس مسئلہ میں کیا موقف ہے؟ ان دونوں نے فرمایا کہ ہم تو اس کے لئے میراث کو لازم سمجھتے ہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں عدت کے دوران ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، جبکہ کوئی ایک فوت ہو جائے اور وہ عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جو حیض سے ناامید ہو چکی ہوں اور نہ ہی ان عورتوں میں سے ہے جو ابھی حیض آنے کی عمر تک نہ پہنچی ہوں۔ وہ حیض کی عدت گزارے گی جب تک اسے تھوڑا بہت حیض آتا ہے۔ اس کے بعد جناب حبان اپنے گھر آ گئے اور انصاریہ عورت سے اپنی بچی لے لی۔ جب دودھ پلانے کا معاملہ ختم ہو گیا تو اسے ایک حیض آیا پھر دوسرا حیض آیا پھر جناب حبان کا انتقال ہو گیا اور تیسرا حیض ان کے انتقال کے بعد آیا۔ اس انصاریہ عورت نے حبان کے انتقال کے بعد عدت وفات (چار ماہ دس دن) گزاری اور اس کی وارث بھی بنی۔ (بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۱۹ باب عدۃ من جامعہ حیضھا مطبوعہ حیدرآباد دکن)

موطا امام محمد کی اس باب کے تحت پہلی اور تیسری روایت کم و بیش الفاظ کے ساتھ ”بیہقی شریف“ ج ۷ ص ۳۱۹ باب عدۃ من جامعہ حیضھا میں موجود ہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ موطا کی احادیث کی تائید میں دیگر کتب احادیث میں بھی روایات موجود ہیں۔ ہاں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت کی کچھ وضاحت ضروری ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کو ایک یا دو حیض آنے کے بعد خون آنا بالکل بند ہو جائے تو اسے نو (۹) ماہ تک انتظار کرنا چاہیے۔ اس کے بعد تین مہینے اور عدت گزارے۔ اس کا پس منظر یوں ہے کہ جب ایک عورت کو ایک دو حیض آکر خون بند ہو گیا تو ایسا تین صورتوں میں سے ایک ہے ہو گیا تو حاملہ ہونے کی وجہ یا پھر خون حیض سے بالکل ناامید ہونے کی وجہ سے ایسا ہوا۔ پہلی صورت میں اگر حمل ظاہر ہو جائے تو پھر بالا اتفاق اس کی عدت وضع حمل ہوگی اور اگر حمل ظاہر نہ ہوا، بلکہ پتہ چلا کہ یہ ناامیدی کی وجہ سے ہے تو اب مزید تین ماہ عدت گزارنے پڑیں گے۔ یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان تین ماہ کا قول نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں: جب عورت حیض سے ناامید ثابت ہو جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے اور تین ماہ اس کے پورے ہو چکے ہیں اس لئے ترجیح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ہوگی اور اگر ایک دو حیض آنے کے بعد نہ حمل ظاہر ہوا، نہ ہی وہ عورت ناامید ہے بلکہ کسی عارضہ کی بنا پر حیض آنے میں دیر ہو گئی جیسا کہ علقہ بن قیس کی بیوی کو بچہ دودھ پلانے کے اٹھارہ ماہ تک حیض نہ آیا پھر اس کا انتقال ہو گیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے علقہ کو اس کا وارث قرار دیا کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اٹھارہ ماہ، تین ماہ اور نو ماہ سے زیادہ ہیں۔ یہ تو بارہ بنتے ہیں جن کا ذکر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ حضرت علقہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کو

انصارہ حاض نہیں آیا۔ اس کے باوجود ان کی عدت قسم نہ ہونے کا فتویٰ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے دیا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے ارشاد پر ہے اور یہی امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہائے کرام رحمہم اللہ اجماع میں کا ہے۔

قرآن کریم میں چار عدتوں کا ذکر ہے۔

(۱) حاملہ کی وضع حمل (۲) نابالغ کی تین ماہ (۳) حیض والی کی تین حیض (۴) ناسمید کی تین ماہ۔

ان چار کے علاوہ ایک اور قسم کا ذکر نہیں کیا گیا وہ یہ کہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت چار ماہ دن دن ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۲۶۷۔ بَابُ عِدَّةِ الْمُسْتَحَاضَةِ

۶۰۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ عِدَّةُ الْمُسْتَحَاضَةِ ثَلَاثَةٌ

مستحاضہ کی عدت کا بیان  
ہمیں امام مالک نے جناب ابن شہاب سے خبر دی کہ  
حضرت سعید بن مسیب نے فرمایا: مستحاضہ کی عدت ایک سال  
ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں جانی پہچانی بات یہ ہے کہ  
مستحاضہ کی عدت اس کے ان حیض پر ہوگی جو اسے گزرے ہوئے  
وقت میں آتے رہے۔ یونہی جناب ابراہیم نخعی وغیرہ فقہاء کرام نے  
فرمایا۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور  
ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مستحاضہ  
ان دنوں کی نماز چھوڑتی ہے جو اس کے حیض کے دن زمانہ گزشتہ  
میں ہوتے تھے کیونکہ وہ ان مذکورہ دنوں میں حیض والی شمار ہوگی۔ لہذا  
انہی دنوں کے حساب سے وہ عدت گزارے گی۔ جب اس حساب  
سے تین حیض گزر جائیں تو وہ باندھ ہو جائے گی۔ یہ تین حیض خواہ  
ایک سال سے کم یا زیادہ عرصہ میں پورے ہوں۔

خون استحاضہ وہ ہے جو کسی بیماری کی بنا پر عورت کو آئے۔ اس کا اخراج رحم سے متعلق نہیں اور یہ خون لگا تار آئے جس سے یہ  
معلوم نہ ہو سکے کہ یہ حیض کا خون ہے یا بیماری کی وجہ سے آیا ہے۔ ایسی عورت کی عدت اگرچہ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے  
ایک سال بیان فرمائی لیکن یہ جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خلاف ہے۔ مستحاضہ کی عدت قول مشہور و معروف میں یوں ہے کہ  
استحاضہ کا لگا تار خون آنے سے قبل دیکھیں گے کہ اس عورت کو زمانہ گزشتہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔ مثلاً اسے آٹھ دن حیض آتا تھا اب  
اس کے بعد اس کی طہارت کے دن شمار کریں گے تو اس طرح جب تین مرتبہ حیض کے دن گزر جائیں تو اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔  
خواہ یہ مدت ایک سال سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ اس طرح مستحاضہ کی عدت گزارنے کی تائید کتب احادیث میں موجود ہے۔

عن عطاء والحکم والحسن فی المستحاضة جناب عطاء، الحسن اور حسن فرماتے ہیں: کہ مستحاضہ کی عدت  
قالوا بتعدت بابا یا اقرء ہا۔ اس کے حیض کے دن شمار کرے ہوگی۔

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۸ باب ما قالوا فی الرجل یطلق)

امراء وہی مستحاضہ مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

عبد الرزاق عن الثوري قال تعتد المستحاضة  
ايام اقراءها التي كانت تحيضها. (مصنف عبد الرزاق ج ٦  
ص ٣٦٦ باب عدة المستحاضة مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

خاصہ یہ کہ مستحاضہ کی عدت تین جنس ہی ہوں گے اور ان کے شاکر کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ استحاضہ کے قبل اس کی عادت دیکھی  
جائے گی کہ اسے کتنے دن حیض آتا تھا؟ اب اسی حساب سے تین مرتبہ مذکورہ دن گزر جانے پر مستحاضہ کی عدت ختم ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### دودھ پلانے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ  
حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ رضاعت  
اسی کے لئے ثابت ہے جس نے بچپن میں کسی کا دودھ پیا ہو۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے  
عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی اور انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہ  
رضی اللہ عنہا سے بتایا کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ ان کے ہاں  
تشریف فرما تھے کہ انہوں (عائشہ صدیقہ) نے ایک شخص کو حضرت  
حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے سنا۔  
عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ  
ﷺ ایہ شخص آپ کے در دولت میں داخل ہونے کی اجازت  
طلب کر رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ آدمی حفصہ کا رضاعی  
چچا ہے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: اگر میرا فلاں رضاعی  
چچا آج زندہ ہوتا تو کیا اسے بھی میرے گھر آنے کی اجازت ہوتی؟  
فرمایا: ہاں۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے  
حضرت سلیمان بن یسار سے خبر دی وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے  
خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: دودھ پینے سے  
وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں، جو ولادت سے حرام ہو جاتے ہیں۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے  
اپنے والد سے اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے  
ہیں کہ ان کے ہاں وہ شخص آیا جایا کرتے تھے جنہیں ان کی  
ہشیرگان نے اور بھتیجیوں نے دودھ پلایا ہوتا اور جن کو ان کے

### ۲۶۸- بَابُ الرِّضَاعِ

۶۰۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ  
عُمَرَ كَانَ يَقُولُ لَا رِضَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَرْضَعَ فِي الصُّغُرِ.

۶۰۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ  
عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ  
اللَّهِ ﷺ كَانَ عِنْدَهَا وَإِنَّهَا سَمِعَتْ رَجُلًا  
يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا  
رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَذَا رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِكَ  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَأَيْتَ فَلَانًا لَعِمَ لِحْفَافَةِ مِ  
الرِّضَاعَةِ قَالَتْ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ  
عَمِّي فَلَانًا مِنَ الرِّضَاعَةِ حَتَّى دَخَلَ عَلَيَّ قَالَتْ نَعَمْ.

۶۰۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ  
سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ  
ﷺ قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ  
الْوِلَادَةِ.

۶۰۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ  
الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّكَ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ  
أَرْضَعَتْهُ أَوْ تَنَاثَ أَخِيهَا وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ  
أَرْضَعَتْهُ نِسَاءً أُخْرَاهَا.

بھائیوں کی بیویوں (بھابیوں) نے دودھ پلایا ہوتا، وہ اندر نہیں آیا کرتے تھے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عمرو بن شریہ سے خبر دی وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک بیوی کسی لڑکے کو دودھ پلائے اور دوسری بیوی کسی لڑکی کو دودھ پلائے۔ پوچھا گیا کہ کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: نہیں کیونکہ دونوں کا باپ ایک ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب ابراہیم بن عقبہ سے بتایا کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے متعلق پوچھا۔ آپ نے فرمایا: دو سال کے اندر اگرچہ ایک قطرہ بھی پیا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا اور جو دو سال کے بعد پیا گیا وہ خوراک ہے جو اس نے کھائی۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابراہیم بن عقبہ نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عروہ بن زہر سے (رضاعت کے متعلق) سوال کیا تو انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب تھا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ثور بن زید نے بتایا کہ حضرت ابن عباسؓ کہا کرتے تھے: دو سال کے اندر اندر دودھ پینا اگرچہ ایک ہی مرتبہ چوسا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ عبد اللہ بن عمرؓ نے خبر دی کہ مجھے سالم بن عبد اللہ نے بتایا کہ ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہیں (سالم بن عبد اللہ) اپنی ہمیشہ ام کلثوم بنت ابی بکر کے پاس بھیجا۔ وہ ابھی دودھ پیتے تھے۔ کہلا بھیجا کہ اس بچے کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تا کہ میرے ہاں اس کا آنا جانا ہو جائے۔ ام کلثوم بنت ابی بکر نے انہیں تین مرتبہ دودھ پلایا پھر وہ ایسی بیمار ہوئیں کہ تین مرتبہ سے زیادہ دودھ نہ پلا سکیں تو میں اس وجہ سے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر نہیں جاسکتا تھا کہ سیدہ ام کلثوم نے مجھے دس مرتبہ دودھ پلانے کا موقع فراہم نہ فرمایا۔

۶۰۵ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ قَارِضَتِ أَحَدَهُمَا عَلَاكًا وَالْأُخْرَى جَارِيَةً فَسُئِلَ هَلْ يَتَزَوَّجُ الْعُلَامُ الْجَارِيَةَ قَالَ لَا الْإِلْفَاحُ وَاجِدٌ.

۶۰۶ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُقْبَةَ أَنَّهُ سَأَلَ سَعِيدَ ابْنَ الْمُسَيَّبِ عَنِ الرِّضَاعَةِ فَقَالَ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ قُطْرَةً وَاحِدَةً فَهِيَ مُحَرَّمٌ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ فَإِنَّمَا هُوَ طَعَامٌ يَأْكُلُهُ.

۶۰۷ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُقْبَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ فَقَالَ لَهْ وَيْلٌ مَا قَالَ سَعِيدُهُ بْنُ الْمُسَيَّبِ.

۶۰۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَإِنْ كَانَتْ مَعَهُ وَاحِدَةً فَهِيَ مُحَرَّمٌ.

۶۰۹ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرْسَلَتْ بِهِ وَهُوَ جَرَضِعٌ إِلَى أُخِيهَا أُمِّ كَلثُومَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ أَرْضِعِينِي عَشْرَ رَضَعَاتٍ حَتَّى يَدْخُلَ عَلَيَّ فَأَرْضَعَنِي أَمْ كَلَّوْهُمُ بَنَتْ أَيْسَى بَكْرٍ ثَلَاثَ رَضَعَاتٍ ثُمَّ مَرَضَتْ فَلَمْ تُرَضِعْنِي غَيْرَ ثَلَاثٍ وَمِثْرٍ فَلَمْ أَكُنْ أَنْ أَدْخُلْ عَلَى عَائِشَةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّ أُمَّ كَلثُومَ لَمْ يَتِمَّ لِي عَشْرَ رَضَعَاتٍ.

۶۱۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ حَفْصَةَ أَرْسَلَتْ بِعَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ إِلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ عُمَرَ وَهِيَ أَخْتُهَا تُرَضِعُهُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَدْخُلُ عَلَيْهَا فَمَعَلَتْ فَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا وَهُوَ يَوْمَ أَرْضَعَتْ صَغِيرًا رَضَعًا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابی عبید سے بتایا کہ انہوں نے بیان کیا کہ سیدہ حفصہ نے عاصم بن عبد اللہ بن سعد کو فاطمہ بنت عمر کی طرف بھیجا جو ان کی ہمیشہ بھیس تاکہ وہ اسے دس مرتبہ دودھ پلائے جس کے بعد وہ ان کے ہاں آجائے۔ فاطمہ نے ایسا ہی کیا تو اس کے بعد وہ حفصہ کے گھر آیا جاتا کرتا تھا۔ جن دنوں فاطمہ نے اسے دودھ پلایا وہ دودھ پیتا پڑتا تھا۔

۶۱۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا نَزَلَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُسْحَرُ مَنْ ثُمَّ يُسْحَرُ بِمَعْلُومَاتٍ فَتَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهْنًا وَمَا يَقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے اور وہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں "عشر رضعات معلومات" کے الفاظ اتارے تھے پھر پانچ منسوخ ہو گئے اور پانچ باقی رہ گئے۔ اس کے بعد رسول کریم ﷺ کا وصال شریف ہو گیا اور وہ (پانچ مرتبہ دودھ پلانا) قرآن کریم میں پڑھا جاتا تھا۔

۶۱۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَا مَعَهُ عِنْدَ ذَاكَ الْقَضَاءِ يَسْأَلُهُ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ كَانَتْ لِي وَلِيدَةٌ فَكُنْتُ أُصِيبُهَا فَعَمِدْتُ إِمْرَأَتِي إِلَيْهَا فَأَرْضَعْتُهَا فَدَخَلْتُ عَلَيْهَا فَقَالَتْ إِمْرَأَتِي دُونَكَ وَاللَّوْ قَدْ أَرْضَعْتُهَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَوْ رَجَعْتُهَا وَأَمَرْتُ جَارِيَتَكَ فَإِنَّمَا الرَضَاعَةُ رَضَاعَةُ الصَّغِيرِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور میں اس کے ساتھ تھا۔ وہ دار القضاء میں آیا اور پوچھنے لگا کہ بالغ آدمی کے دودھ پینے کا کیا حکم ہے؟ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تھا اور کہا کہ میری ایک لونڈی تھی جس سے میں دلی کیا کرتا تھا تو میری بیوی نے اسے جان بوجھ کر اپنا دودھ پلایا تھا۔ جب میں اس لونڈی کے پاس تنہا ہی میں گیا تو میری بیوی کہنے لگی: دور ہو جاؤ۔ خدا کی قسم! میں نے اسے اپنا دودھ پلایا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مرد کو فرمایا: اپنی بیوی کو سزا دو اور اپنی لونڈی سے ہم بستری کر لیا کرو دودھ پینے پلانے کا معاملہ شیر خوارگی کے دوران ہوتا ہے۔

۶۱۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَمُسْلِمٌ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ فَقَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ أَبَا حُدَيْفَةَ بْنَ عُبَيْدِ بْنِ رَيْبَعَةَ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَهِيدَ بَدْرًا وَكَانَ تَنَبَّأَ سَالِمًا الَّذِي يُقَالُ لَهُ مُؤَلَّى أَبِي حُدَيْفَةَ كَمَا كَانَ تَنَبَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب ابن شہاب نے بتایا ان سے پوچھا گیا کہ شیر خوارگی کی عمر کے بعد بڑے بیٹے کا دودھ پینا کیا حکم رکھتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ مجھے حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بتایا کہ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن شہید بن ربیعہ جو صحابی رسول اللہ ﷺ تھے، غزوہ بدر

میں موجود تھے انہوں نے سالم رضی اللہ عنہ نامی ایک آدمی کو منہ  
 بولا بیٹا بنایا ہوا تھا جسے ابو حذیفہ کا مولیٰ کہا جاتا تھا۔ اسی طرح  
 جس طرح حضور ﷺ نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو اپنا  
 منہ بولا بیٹا بنایا ہوا تھا۔ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اس منہ  
 بولے بیٹے سالم کی شادی سے وہ اپنا ہی بیٹا سمجھتے تھے، اپنے بھائی  
 کی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت ولید بن عقبہ بن ربیعہ کے ساتھ کر  
 دی۔ یہ بی بی اولین مہاجر عورتوں میں سے تھیں اور ان دونوں  
 قریش کی بنی یاسر عورتوں میں سے افضل عورت تھیں پھر جب  
 اللہ تعالیٰ نے حضرت زید رضی اللہ عنہ بن حارثہ کے بارے میں  
 جو آیات نازل فرمائیں، ان میں حکم دیا گیا کہ منہ بولے بیٹوں کو  
 ان کے اصلی حقوق والد کے ساتھ پایا کرو اور اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ  
 بہت عدل و انصاف والی بات ہے۔ تو ہر ایک شخص نے اپنے  
 اپنے منہ بولے بیٹوں کو ان کے والد کی طرف لوٹا دیا اور اگر کسی  
 کے والد کا علم نہ ہو سکا تو اس کے موالی کی طرف اسے لوٹا دیا گیا  
 پھر سہلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت سہیل جن کا قتل بنی عامر سے تھا  
 اور حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کی بیوی تھیں یہ رسول کریم  
 ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں اور منہ بولے بیٹے  
 کے بارے میں جو ارشاد خداوندی انہیں پہنچا، اس کے بارے میں  
 حاضر ہو کر عرض کرنے لگیں۔ ہم سالم رضی اللہ عنہ کو اپنا ہی بیٹا سمجھتے  
 تھے اور اس کا ہمارے ہاں آنا جانا تھا اور ہم اس سے پردہ کی پرواہ  
 بھی نہیں کرتے تھے ہمارا گھر بھی ایک ہی ہے۔ لہذا آپ اس  
 بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضور ﷺ نے انہیں  
 فرمایا: کہ جو حکم ہم تک پہنچا، اس کے مطابق تو اسے پانچ مرتبہ  
 دودھ پلا پھر وہ تیرے دودھ سے محرم ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ  
 اسے اپنا رضاعی بیٹا سمجھتی تھیں۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا  
 نے اس واقعہ سے یہ اخذ کیا کہ جو شخص غیر محرم کسی کے گھر میں آتا  
 جانا چاہے تو اسے گھر کی عورت پانچ مرتبہ اپنا دودھ پلا دے۔ مائی  
 صاحبہ رضی اللہ عنہا اپنی مشیرہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا اور اپنی بھتیجیوں  
 کو حکم دیا کرتی تھیں کہ جن مردوں کو تم گھر میں آنے جانے کی  
 اجازت دینا چاہتی ہو تو انہیں پانچ مرتبہ دودھ پلا دیا کرو۔ حضور

ﷺ رَزَيْتُ بَنَ حَارِثَةَ فَاتَّخَذَ أَبُو حَذِيفَةَ سَالِمًا  
 وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ ابْنُهُ لَنَكَحَ ابْنَتَهُ أَيْحُوَ قَاطِمَةُ بِنْتُ الزَّيْنِ  
 بَنِ عَصَةَ ابْنِ رَبِيعَةَ وَهِيَ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأَوَّلِ وَهِيَ  
 بَوْمَنِيَّةٌ مِنْ أَفْضَلِ آيَاتِي قُرَيْشٍ فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى  
 فِي زَيْدٍ مَا أَنْزَلَ أَدْعَوْهُمْ لِابْنِهِمْ هُوَ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ  
 رَدُّ كُلِّ أَحَدٍ نُسْبَتِي إِلَى أَبِيهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُعْلَمُ أَبُوهُ  
 رُدَّ إِلَى مَوَالِيهِ فَجَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سَهِيلٍ امْرَأَةُ أَبِي  
 حَذِيفَةَ وَهِيَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ  
 ﷺ فِيمَا بَلَغْنَا فَقَالَتْ كُنَّا تَرَى سَالِمًا وَلَدًا  
 وَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَأَنَا فَضْلٌ وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا بَيْتٌ وَاحِدٌ  
 فَمَا تَرَى فِي شَأْنِهِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيمَا  
 بَلَغْنَا أَرْضَيْتِ حَمْسَ رَضَعَاتٍ فَتَحْرُمُ بِكَ بَيْتُكَ  
 بِلَبْنِهَا وَكَانَتْ تَرَاهُ إِنَّا قَرْنُ الرِّضَاعَةِ فَخَذْتُ بِذَلِكَ  
 عَابَةً فِيمَنْ تُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا مِنَ الرِّجَالِ  
 فَكَانَتْ تَأْمُرُهُمْ كُلَّهُمْ وَتَبَاتِ أَخْبَاهُ يُرِضِعُنَّ مِنْ  
 أَحْسَنِ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا وَأَبْنَى سَائِرِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ  
 ﷺ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا بِبَيْتِكَ الرِّضَاعَةَ أَحَدٌ مِنَ  
 السَّائِرِ وَقُلْنَا لِعَائِشَةَ وَاللَّهِ مَا تَرَى الَّذِي أَمَرَهُ رَسُولُ  
 اللَّهِ ﷺ سَهْلَةُ بِنْتُ سَهِيلٍ إِلَّا رُخْصَةً لَهَا فِي  
 رَضَاعِهِ سَالِمٍ وَحَدَّثَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ لَا  
 يَدْخُلُ عَلَيْهَا بِطَبِيعِ الرِّضَاعَةِ أَحَدٌ فَعَلَى هَذَا كَانَ رَأْيِي  
 أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ.

ﷺ کی دیگر ازواج مطہرات نے اس قسم کے دودھ پلانے سے کسی کو بھی اپنے اپنے گھروں میں آنے جانے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور سب نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا: خدا کی قسم! ہم یہ کہتی ہیں کہ حضور ﷺ نے جو سہلہ بنت سہیل کو پانچ مرتبہ دودھ پلا کر جناب سالم کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دی تھی، وہ صرف ان کے لئے سالم کو دودھ پلانے کی رخصت و اجازت حضور ﷺ نے دی تھی۔ خدا کی قسم! اس قسم کی رضاعت سے ہمارے گھر میں کوئی بھی نہ آئے جائے۔ بڑوں کی رضاعت کے متعلق حضور ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ رائے تھی۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور وہ سعید بن مسیب سے خبر دیے ہیں کہ ان کو سنا فرماتے تھے: دودھ پینے سے احکامات کا تعلق صرف پگڈوڑے کے دوران پینے سے ہے۔ وہی دودھ کہ جس سے گوشت اور خون پیدا ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دودھ پینے سے اس وقت حرمت آئے گی جب دو سال کے اندر اندر دودھ پیا جائے۔ ان دو سالوں میں اگرچہ کسی نے ایک ہی مرتبہ دودھ چوسا تب بھی حرمت آجائے گی جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس، سعید بن مسیب اور عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہے اور دودھ جو دو سال کے بعد پیا جائے اس سے کسی قسم کی حرمت نہ آئے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: نائیں اپنے بچوں کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے حکم ہے جو دودھ مکمل عرصہ تک پلانا چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دودھ کی پوری مدت دو سال ہے، دو سالوں کے بعد دودھ پلانا پناؤ نہیں ہوگا جس سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دو سالوں کے ساتھ چھ ماہ مزید ملاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ دو سال اور اس کے ساتھ چھ ماہ تک کے عرصہ میں دودھ سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ یہ کل تیس (۳۰) ماہ ہوتے ہیں۔ ان تیس (۳۰) ماہ کے بعد دودھ پینے پلانے سے کوئی حرمت ثابت نہ ہوگی اور ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ دو سال تک تو حرمت ثابت ہوگی۔ اس کے بعد کے چھ ماہ میں دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ رہا

۶۱۴ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ لَا رَضَاعَةَ إِلَّا فِي الْمَهْدِ وَلَا رَضَاعَةَ إِلَّا مَا أَنْبَتِ الْحَمَّ وَالْدَمَّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يُحْرِمُ الرِّضَاعُ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ فَمَا كَانَ فِيهَا مِنَ الرِّضَاعِ وَإِنْ كَانَ مَضَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تُحْرِمُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ لَمْ يُحْرِمَ شَيْئًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمَّ الرِّضَاعَةَ فَتَمَامُ الرِّضَاعَةِ الْحَوْلَانِ فَلَا رَضَاعَةَ بَعْدَ تَمَامِهَا تُحْرِمُ شَيْئًا وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحْتَاطُ بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ يَقُولُ يُحْرِمُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَبَعْدَهُمَا إِلَى تَمَامِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ وَذَلِكَ كَلْفُونَ شَهْرًا وَلَا يُحْرِمُ مَا كَانَ ذَالِكَ وَتَحْنُ لَا تُرَى أَنَّهُ يُحْرِمُ وَتُرَى أَنَّهُ لَا يُحْرِمُ مَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ وَأَمَّا لَبْنُ الْفَحْلِ فَإِنَّهُ نَرَاهُ يُحْرِمُ وَنَرَى أَنَّهُ يَحْرِمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرِمُ مِنَ النَّسَبِ فَلَا خُ مِنْ الرِّضَاعَةِ مِنَ الْأَبِ يُحْرِمُ عَلَيْهِ أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مِنَ الْأَبِ وَإِنْ كَانَتْ الْأُمَانِ مُخْتَلِفَيْنِ إِذَا كَانَ لَبْنُهُمَا مِنْ

رَجُلٌ وَاجِدٌ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْفَاحُ وَاجِدٌ  
فِيهِ لَهْ أَتَاهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

مرد کے دودھ کا مسئلہ تو ہماری رائے یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے اور ہماری یہ رائے ہے کہ رضاعت سے ہر وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہو جاتا ہے لہذا رضاعی بھائی جو باپ کی طرف سے ہو اس کے لئے رضاعی بہن سے رشتہ کرنا حرام ہے جو باپ کی طرف سے ہو۔ اگرچہ ان کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہوں جبکہ ان دونوں کا دودھ ایک خاوند سے ہو جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”دودھ ایک ہی مرد کا ہے۔“ ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس باب میں چند امور وضاحت طلب ہیں۔ ہم ذیل میں ان کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

امر اول: رضاعت کا لغوی اور شرعی مفہوم

امر دوم: رضاعت کے احکام

امر سوم: ثبوت رضاعت کی مقدار

امر چہارم: ندمت رضاعت کی تحقیق

امر پنجم: بالغ کے دودھ پینے کے مسائل

امر ششم: مرد کی رضاعت میں تاثیر کی تحقیق

امر اول کی وضاحت

رضاعت کا لغوی معنی ”مص المصدی مطلقاً“ یعنی عورت کے پستان کو چوسنا ہے، اور شریعت میں رضاعت کی تعریف یہ ہے۔ عورت کے پستان سے مدت رضاعت میں بچے کے پیٹ میں دودھ پہنچانا خواہ منہ کے ذریعے یا ناک کے ذریعہ وہ پہنچایا گیا ہو یا یہ کہ بچے نے خود دودھ پل کر طلق سے نیچے اتارایا ناک سے اس کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا۔ ان تمام طریقوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اگر کسی اور طریقہ سے بچے کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا جیسا کہ حقن یا کان کے ذریعہ۔ ان صورتوں سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ (بحر الرائق ج ۳ ص ۲۴۱ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

امر دوم کی وضاحت

دودھ پینے والے پر اس کی رضاعی ماں، باپ اور ان کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں خواہ وہ نیا ہوں یا رضاعاً، حتیٰ کہ اگر دودھ پلانے والی کے ہاں اس کے موجود شوہر سے کسی اور شوہر سے اولاد ہو، خواہ وہ دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا دودھ پلانے سے بعد کی ہو یا وہ کسی اور بچہ کو دودھ پلانے یا دودھ پلانے والی کے شوہر کی کسی اور بیوی سے اولاد ہو، وہ اس کو دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا بعد کی ہو۔ یہ سب دودھ پینے والے کے بھائی بہن ہوئے اور ان کی اولاد ان کے بہن بھائیوں کی اولاد ہے۔ دودھ پلانے والی کے شوہر کا بھائی ان کا چچا ہے اور اس کی بیشرہ ان کی پھوپھی ہے اور دودھ پلانے والی کا بھائی ان کا ماموں ہے اور اس کی بہن ان کی خالہ ہے۔ اسی طرح دادا، دادی، ماما، ماما، نانی وغیرہ۔ اس سے سسرالی رشتوں کی حرمت بھی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ دودھ پلانے والی کے



شوہر کی ہر بیوی دودھ پینے والے پر حرام ہو جاتی ہے اور دودھ پینے والے کی بیوی اس کے رضاعی باپ پر حرام ہے۔ باقی سسرالی رشتوں کی تفصیل بھی اسی طرح ہے ماسوا و مسکون کے:

(۱) نسب میں بیٹے کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ نسب میں بیٹے کی بہن یا بیٹی ہوگی یا اس کی رپیہ ہوگی اور یہ دونوں نسباً حرام ہیں مگر رضاعت میں رضاعی بیٹے کی بہن اس کی حقیقی ہمشیرہ ہوگی یا رضاعی ہوگی ان دونوں سے رضاعی باپ کا کوئی رشتہ نہیں۔

(۲) اسی طرح بیٹی بھائی کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ وہ یا تو صرف ماں کی طرف سے بہن ہوگی یا باپ کی طرف سے یا دونوں کی طرف سے۔ ان تینوں صورتوں میں بہن سے نکاح جائز نہیں ہے لیکن رضاعی بھائی کی بہن سے چونکہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے اس لئے اس سے نکاح جائز ہے۔

(فتاویٰ عالمگیری ج ۱ ص ۳۶۵-۳۶۶ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

## امروم کی وضاحت

کتنا دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے؟ اس کی مقدار میں اختلاف ہے۔ ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ کم از کم پانچ چسکیاں اس کے لئے ضروری ہیں اس سے کم میں رضاعت ثابت نہ ہوگی؟ لیکن جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین، تابعین اور فقہاء مجتہدین رحمہم اللہ اجمعین کا یہ نظریہ ہے کہ ایک قطرہ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ امام مالک اور امام اعظم رحمہما اللہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام شافعی اور مائے صاحبہ رضی اللہ عنہما کا مسلک ان احادیث و روایات سے مستنبط ہے، جو اس بارے میں مائے صاحبہ سے مروی ہیں۔ مثلاً

عن عائشة رضی اللہ عنہا انھا قالت کان فیما انزل اللہ من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی رسول اللہ ﷺ وہی فیما بقرا من القرآن وفی روایۃ ابن یوسف بخمس معلومات یحرمن۔

ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ الفاظ نازل فرمائے ”عشر رضعات“ یعنی دس مرتبہ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی پھر ان میں سے پانچ مرتبہ کو منسوخ کر دیا گیا اور حضور ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے اور بقیہ پانچ مرتبہ پینے کے الفاظ پڑھے جاتے تھے اور ابن یوسف کی روایت میں ”خمس معلومات“ آیا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا انھا کانت تقول نزل فی القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم صرن الی خمس یحرمن وکان لا یدخل علی عائشة الا من استكمل خمس رضعات۔ (بیہقی شریف ج ۷ ص ۴۵۴ باب من قال لا یحرمن من الرضاع الخ)

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ قرآن کریم میں ”عشر رضعات معلومات“ کے الفاظ نازل ہوئے جو حرمت رضاعت ثابت کرتے تھے پھر پانچ مرتبہ تک باقی رہی اور زائد پانچ منسوخ ہو گئیں اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے گھرا سے آنے دیتی تھیں جس نے پانچ مرتبہ دودھ مکمل کر لیا ہو۔

مائے صاحبہ رضی اللہ عنہا کا ہی ایک واقعہ موطا امام محمد میں کچھ ہی پہلے گزر چکا ہے کہ آپ نے سالم بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما کو اپنی ہمشیرہ ام کلثوم رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا اور کہلایا بھیجا کہ ان کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تا کہ میں ان کی خالہ بن جاؤں لیکن انہوں نے صرف

تین بار دودھ پلایا جس کی بنا پر مائیں صاحبہ نے ان کو بے حجاب آنے کی اجازت نہ دی۔

سیدہ عائشہ صدیقہ کے خلاف جمہور کے دلائل

قال جمہور العلماء بنبی برضعة واحدة

حکاء ابن المنذر عن علی وابن مسعود وابن عمر  
وابن عباس وعطاء وطلحوس وابن المسیب  
والحسن ومکحول والزهري وقادة والحکم  
وحمداد ومالك والاوعی والثوري وابی حنیفة  
رضی اللہ عنہم۔ (نوری شریف شرح صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۸)

کتاب الرضاع مطبوعہ نور محمد کراچی

جمہور علماء کرام نے کہا کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ دودھ چوسنے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ (جس سے ایک قطرہ حلق سے اتر جائے) اس کو حضرت علی المرتضیٰ، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طلحوس، ابن المسیب، حسن، مکحول، امام زہری، قتادہ، حکم، حماد، امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم سے ابن منذر نے بیان کیا ہے۔

خوالہ بالا سے معلوم ہوا کہ جمہور صحابہ کرام اور تابعین حضرات کا یہ مسلک ہے کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ دودھ چنے سے کہ جس سے ایک قطرہ حلق سے اتر جائے، ثابت ہو جاتی ہے۔ اس مسئلہ پر حضرت صحابہ کرام کے کچھ مزید اقوال و روایات ذیل ہیں:

اقوال صحابہ کرام

اخیرنا ابن جریج قال قال عطاء یحرم منها  
ما قبل وما کثر قال وقال ابن عمر لما بلغه عن ابن  
الزبیر انه یأثر عن عائشة فی رضاع انه قال لا یحرم  
منها دون سبع رضعات قال اللہ غیر من عائشة قال  
اللہ تعالیٰ واخوانکم من الرضاعة ولم یقل رضعة  
ولا رضعتین۔

ہمیں ابن جریج نے خبر دی انہوں نے کہا کہ جناب عطاء  
نے فرمایا: رضاعت خواہ کم ہو یا زیادہ اس سے حرمت آ جاتی ہے۔  
حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب انہیں حضرت ابن زبیر  
سے یہ بات پہنچی کہ وہ حضرت عائشہ سے ایک اتر چل کر تے ہیں وہ  
یہ کہ سات مرتبہ دودھ چوسنے سے کم میں رضاعت ثابت نہیں  
ہوتی۔ ابن عمر نے کہا اللہ تعالیٰ کا قول حضرت عائشہ کی بات سے  
بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”تمہاری رضاعتیں تم پر حرام  
ہیں۔“ اللہ تعالیٰ نے ایک مرتبہ چوسنا یا دو مرتبہ چوسنے کا ذکر نہیں  
کیا۔

اخیرنی ابن طائوس عن ابیہ قال کان لازواج  
النسی رضعات معلومات قال لم ترک  
ذالک بعد فکان لقلیلة وکثیرہ محرم۔

مجھے ابن طاؤس نے اپنے والد سے خبر دی کہ انہوں نے  
فرمایا کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات کے لئے رضاعت  
معلومہ تھے پھر اس کے بعد انہوں نے انہیں ترک کر دیا۔ پس قلیل  
و کثیر رضاعت حرمت لے آتی ہے۔

عن عبد الکرم ابی امیة عن طائوس قال  
تحرم من الرضاعة المرأة الواحدة۔

عبد الکرم ابی امیہ جناب طاؤس سے بیان کرتے ہیں۔  
دودھ ایک مرتبہ پینے سے بھی حرمت آ جاتی ہے۔

عبد السزاق قال اخیرنی ابن جریج قال  
اخیرنی ابن طائوس عن ابیہ قال کان لازواج

عبد الرزاق کہتے ہیں کہ مجھے ابن جریج نے خبر دی وہ کہتے  
تھے کہ کچھ ابن طاؤس نے اپنے والد سے بتایا انہوں نے کہا کہ

الواحدة قلت هي المصة قال نعم.

ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت آ جاتی ہے میں نے عرض کیا کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے، انہوں نے فرمایا: ہاں۔

مجھے عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنا۔ جب ان سے ایک شخص نے پوچھا کیا ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت آ جاتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ رضائی بہن کی حرمت کے سوا ہم کچھ نہیں جانتے۔ ایک شخص نے عرض کیا کہ حضرت عبداللہ ابن زبیر کا خیال ہے کہ ایک یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمت نہیں آتی، اس کے جواب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے اور امیر المومنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

ابراہیم بن عقبہ سے روایت ہے کہ میں حضرت عروہ بن زبیر کے پاس حاضر ہوا اور میں نے پوچھا کہ ایک بچہ کسی عورت کا تھوڑا سا دودھ پی لیتا ہے (اس کا کیا حکم ہے؟) تو مجھے حضرت عروہ نے جواب دیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہا کرتی تھیں کہ پانچ یا سات مرتبہ چوسنے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ ابراہیم بن عقبہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں حضرت ابن المسیب رضی اللہ عنہ کے پاس گیا۔ ان سے یہی مسئلہ پوچھا۔ میں نہ تو حضرت عائشہ کا قول اور نہ ہی ابن عباس کا قول کرتا ہوں لیکن کہتا ہوں کہ اگر بچے کے پیٹ میں پتہ چل جائے کہ عورت کے دودھ کا ایک قطرہ بھی چلا گیا ہے تو اس سے حرمت آ جائے گی۔

جناب زہری اور قتادہ رضی اللہ عنہما اس شخص سے بیان کرتے ہیں جس نے جناب حسن سے یہ مسئلہ سن رکھا تھا کہ انہوں نے دودھ کے متعلق کیا فرمایا تھا؟ فرمایا: کہ رضاعت قلیل ہو یا کثیر حرمت لانے میں برابر ہیں۔

جناب ثوری جناب لیث سے وہ جناب مجاہد سے اور وہ حضرت عمر المرتضیٰ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں کہ رضاعت قلیل و کثیر حرمت لے آتی ہے۔ میں نے یہ بات جناب معمر سے بیان کی تو انہوں نے فرمایا: ٹھیک ہے۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کے خلاف جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی بات سیدہ عائشہ رضی اللہ

اخبرني عمرو بن دينار انه سمع ابن عمر ساله رجل اتحرم رضة او رضعتان فقال مانع لم الاخت من الرضاعة الا حراما فقال رجل ان امير المؤمنين يريد ابن زبیر يزعم انه لا تحرم رضة ولا رضعتان فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ك وقضاء امير المؤمنين.

عن ابراهيم بن عقبه قال اتيت عروة ابن الزبير فسألته عن صبي شرب قليلا من لبن المرأة فقال لي عروة كانت عائشة تقول لا يحرم دون سبع رضعات او خمس قال فاتي ابن المسيب فسألته قال لا اقول قول عائشة ولا اقول قول ابن عباس ولكن لو دخلت بطنه قطرة بعد ان يعلم انها دخلت بطنه حرام.

عن الزهري و قتادة عن سمع الحسن قالوا في الرضاع قليله و كثيره سواء.

عن الثوري عن ليث عن مجاهد عن علي و ابن مسعود قال في الرضاع يحرم قليله و كثيره و حدثت معمر ا فقال صدق. (مصنف عبد الرزاق ج ٢ ص ٣٦٩٣٦٩ باب القليل من الرضاع مطبوع بيروت)

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کے خلاف جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی بات سیدہ عائشہ رضی اللہ

عنها کی بات سے بہتر ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کے ساتھ پانچ یا سات مرتبہ کی قید نہیں لگائی، جو مائے سداب لگائی ہیں۔ جناب طاووس نے کہا کہ شروع میں دودھ چوسنے کی تعداد معلوم تھی جسے بعد میں ترک کر دیا گیا اور خود انہوں نے وضاحت فرما دی کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے۔ اسی طرح سیدنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی قلیل و کثیر رضاعت سے حرمت نہ ماننے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلوں سے بہتر ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی قلیل و کثیر رضاعت کا توکل دیا کرتے تھے۔ لہذا ثابت ہوا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل منسوخ ہے یا پھر ناقابل عمل ہے کیونکہ قرآن کریم کی نص قطعی اور آثار صحابہ کے خلاف ہے۔

### اعتراض

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن کریم میں پہلے دس رضعات مازل ہوئیں پھر پانچ منسوخ ہو گئیں اور پانچ رضعات کا لفظ حضور ﷺ کے وصال شریف تک قرآن کریم میں رہا۔ لہذا پانچ رضعات کا ذکر جب قرآن کریم میں باقی ہے تو اس سے کم رضاعت پر حرمت کا حکم لگانا قرآن کریم کے خلاف ہوگا جو قائل قبول نہیں؟

جواب اولیٰ: اُمّی صبیہ رضی اللہ عنہا کا فرمانا کہ ”خمس رضعات“ کے الفاظ حضور ﷺ کے وصال تک قرآن کریم میں رہے۔ ان الفاظ کا قرآن ہونا صرف اتنی بات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ قرآن کریم کے اثبات کے لئے خبر متواتر ہونا ضروری ہے۔ مائے صنبہ تہان الفاظ و قرآن کبہ رہی ہیں۔ ان کے قرآن ہونے کی خبر نہیں دے رہیں اور اگر خبر بھی تسلیم کر لی جائے تو خبر واحد ہی ہوگی۔ جس سے کسی نفل کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور قرآن کریم میں جو الفاظ موجود ہیں، وہ ”الارضعکم“ اور ”الارضعۃ“ ہیں، جو متضاد نہیں ہیں۔ اس مطلق نص قطعی کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر قرآن کریم میں الفاظ مجمل ہوتے تو پھر ایصال کی تفصیل کے لئے خبر واحد کا رد ہو سکتی تھی۔ پانچ مرتبہ چوسنے کے لفظ اگر حضور ﷺ کے وصال تک موجود تھے، تو پھر کیسے نکالے گئے؟ یہاں تحریف قرآن کا مسئلہ بن جائے گا۔ جس کے رافضی معتقد ہیں۔ ہمارے ہاں تحریف قرآن کا عقیدہ کفر ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ ”خمس رضعات“ قرآن کریم کے الفاظ نہ تھے۔

جواب دوم: عشر رضعات اور خمس رضعات دانی روایت منسوخ ہے۔ حوالہ مذکور ہو:

اخبرنی عبد الکرم عن طاووس قال قلت له  
انهم يرضعون انة لا يجرم من الرضاعة دون سبع  
رضعات ثم صار ذلك الى خمس فقال طاووس قد  
كان ذلك لحدث بعد ذلك امر جاء النحریم  
المرة الواحدة تحرم.

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۶۷ باب التقلیل من الرضاعة)

قلت قد ثبت ان هذا ليس من القرآن الثابت لا  
تحلل القراة به ولا اثباته في المصحف مثل هذا عند  
الشافعي ليس بقرآن. وذكر البيهقي في اخر هذا  
الباب وذكره ايضا صاحب التمهيد ثم قال فلاجل  
هذا الحديث قال اصحابنا انها تركت حديثها

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے الفاظ قرآن مجید میں ثابت نہیں ہیں۔ ان سے قرآنہ بھی جائز نہیں اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس قسم کے الفاظ قرآن نہیں ہو سکتے۔ امام بیہقی نے اس باب کے آخر میں ذکر فرمایا اور صاحب تمہید نے بھی اسے ذکر فرمایا۔ پھر کہا کہ اس حدیث کی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا کہ ان کی

وفعلها هذا يدل على وهن ذالك القول لانه يستحيل ان تضع الناسخ وتاخذ بالنسوخ. (جوہر اللمی بر حاشیہ تہذیبی ج ۳ ص ۳۵۲ مطبوعہ حیدر آباد دکن) جائے۔

”مصنف عبد الرزاق“ اور ”جوہر اللمی“ کے حوالہ سے معلوم ہوا کہ ”خمس رضعات“ منسوخ ہے۔ منسوخ کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) الفاظ منسوخ ہوں (۲) معنی منسوخ ہوں (۳) الفاظ اور معنی دونوں منسوخ ہوں۔

اگر خمس رضعات کو قرآن میں پہلے ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اب بہر حال نہیں ہے اور پہلی دو اقسام تو بن نہیں سکتیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہ تیسری قسم میں داخل ہے۔ کیونکہ اگر حضور ﷺ کے وصال کے بعد ان کو منسوخ مانا جائے، تو یہ باطل ہے کیونکہ ناخ و منسوخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں۔ جب وحی منقطع ہوگئی تو وصال شریف کے بعد منسوخ ہونے کا قول کرنا تحریف قرآن اور کفر ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### امر چہارم کی تحقیق، مدت رضاعت کی تحقیق

ائمہ احناف کا مسلک صاحب مبسوط نے یوں تحریر کیا ہے:

مدت رضاعت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ صاحبین یعنی امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک دو سال اور امام زفر کے نزدیک تین سال ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے۔ ”والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتیم الرضاعة ما نئیں اپنی اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کی مدت مکمل کرنا چاہتا ہے“۔ اور تکمیل کے بعد اضافہ نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر فرماتا ہے: ”وفصلالہ فی عامین اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں ہے“ (سورہ لقمان ۱۴) اور دودھ چھڑانے کے بعد دودھ نہیں پلایا جاسکتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ دو سال کے اندر بچے کی دودھ کفایت کرتا ہے اور دو سال کے بعد رضاعت کا معاملہ بڑوں کی مش ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا اس کو پیٹ میں رکھنے اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہے“۔ اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدت حمل اور مدت رضاعت دونوں کی علیحدہ علیحدہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ کیونکہ ”حملہ وفصالہ“ میں فصال کا عطف حمل پر ہے اور عطف جائزین میں مغائرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا یہ دونوں آپس میں مغائر ہیں ہوئے۔ اس لئے حمل اور دودھ چھڑانا دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کے لئے مذکورہ مدت (تیس ماہ) الگ الگ مقرر ہونی چاہیے۔ چونکہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ مدت حمل دو سال سے زائد نہیں ہو سکتی۔ لہذا دوسری چیز یعنی مدت رضاعت تیس ماہ ہی ہونی چاہیے۔ اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: دو سال مکمل دودھ پلانے والی آیت (حولین کاملین) میں دو سال مکمل کرنے کے بعد فرمایا: ”وان اراد ا فصلا عن تراض منھما وقشاور اگر میاں بیوی یا بی بی رضامندی سے دودھ چھڑانا چاہیں تو دونوں میں سے کسی پر گناہ نہیں“۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو سال بعد یا ہی مشورہ سے دودھ چھڑایا جاسکتا ہے جس پر کوئی گناہ نہیں اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دو سال کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ آیت ۲۳۳ میں فرمایا: ”وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلا جناح علیکم اور اگر تم اپنے بچوں کو کسی اور عورت سے دودھ پلانا چاہو تو کوئی گناہ نہیں“ (جب ان کی حقیقی مائیں دودھ پلانے پر راضی نہ ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس آیت سے مراد دو سال کے بعد دودھ پلانا ہے۔ اس لئے کہ دودھ جس طرح دو سال تک رضاع بنتا ہے اس طرح دو سال

کے بعد بھی رضاعت بنتا ہے اور دودھ دوسال کے فوراً بعد نہیں چھڑایا جاسکتا بلکہ مدت رخصا چھڑایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بچہ آہستہ آہستہ دودھ پینا بھول جائے اور دیگر اشیاء کھانی کر گزارا کرنے لگے۔ اس لئے دوسال پر کچھ مدت بڑھانا لازمی ہے۔ جب اضافہ ضروری ہو تو ہم نے اس کے لئے اولیٰ مدت حمل کو لیا جو چھ ماہ ہے اور دودھ پلانے کی انتہا کو حمل کی ابتدا پر قیاس کیا۔ امام زفر کہتے ہیں کہ جب دوسال پڑا نہ ذکر ہی ہے تو سال کا اضافہ کیا جائے۔ اس لئے آپ مدت رضاعت تین سال قرار دیتے ہیں۔

(الموطا ج ۵، ص ۱۳۶، ۱۳۷ باب ان رضاع مملوکہ میروت)

### امر بنعم کی تحقیق، بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کی تحقیق

بالغ مرد (مدت رضاعت گزرنے کے بعد) اگر کسی عورت کا دودھ خواہ کتنی مرتبہ پئے اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اس پر کثیر احادیث موجود ہیں۔ اس مسئلہ سے قبل ہم موطا امام محمد کی مذکورہ روایت کے بارے میں کچھ سوال و جواب کی شکل میں عرض کرتے ہیں۔

سوال: امر المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل یہ تھا کہ آپ سالم کے واقعہ کو سامنے رکھ کر یہ فتویٰ دیا کرتی تھیں کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ سالم کا واقعہ گزشتہ ادراق میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں۔ مختصر یہ کہ سالم حسنی تھے اور ان کو پالنے والے دونوں میاں بیوی یعنی ابو حذیفہ اور ان کی بیوی سہلہ بنت سہیل نے حسنی کے حق میں اترنے والی آیت کے بعد ان کو گھر میں آنے جانے سے روک دیا۔ جب ان کی بیوی نے یہ مسئلہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کیا تو آپ نے اس کا طریقہ ارشاد فرمایا کہ سہلہ بنت سہیل پانچ مرتبہ سالم کو دودھ پلاوے تو پھر اس کے آنے جانے میں کوئی قاحت نہیں رہے گی تو مضوم ہو کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ہوتی ہے اور اسی واقعہ کو سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے فتویٰ اور مسلک کا ماخذ بناتی ہیں۔

نوٹ: امالیٰ صاحبہ رضی اللہ عنہا کے فتویٰ کی بنیاد پر ابن تیمیہ اور اس کے قلعین شوکانی وغیرہ بھی بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کے فکس ہیں۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اسے تفصیل سے لکھا۔ ملاحظہ ہو:

ایک طائفہ سلف و خلف کا اس طرف گیا ہے کہ بڑے (بالغ) آدمی کے دودھ پینے سے بھی رضاعت کی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ ان حضرات نے ”صحیح مسلم“ وغیرہ کی ایک روایت جو تائب ام سلی کی ہے۔ اس سے جنت پکڑی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ام سلی نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ ہمارے گھر میں ایک جوان لڑکا آتا جاتا ہے۔ میں پسند نہیں کرتی کہ وہ میرے گھر میں اس طرح بلا اجازت آئے۔ اس کے جواب میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ کیا تیرے لئے حضور ﷺ کا اسوۂ حسنت کافی نہیں ہے؟ کہ ابو حذیفہ کی بیوی نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! اسلام میرے گھر آتا جاتا ہے حالانکہ وہ جوان ہو چکا ہے۔ ”فقی نفس امی حذیفۃ منہ شیء“ اس کے آنے جانے سے میرے خاوند ابو حذیفہ کے دل میں کچھ ملال و پریشانی ہے۔ اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پھر تو سالم کو دودھ پلاوے تاکہ اس کا تمہارے گھر آنا جانا جائز ہو جائے اور موطا امام محمد کے الفاظ یہ ہیں: ”او ضعیفہ خمس رضعات۔ تو اسے پانچ مرتبہ دودھ چوسادے۔ وہ اس طرح تیرا رضاعی بیٹا بن جائے گا۔ اس حدیث کو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے دلیل بنایا اور دوسری اصحاب المؤمنین نے اس کا انکار کیا کہ وہ اس پر عمل نہیں کریں گی اور اس کے باوجود کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: ”الرضاعۃ من المجاعة کر رضاعت بھوک سے ہے“۔ لیکن آپ اس بات میں فرقی کرتی ہیں کہ دودھ پلانے سے مقصود غذا ہو اور دوسال کے بعد دودھ پلایا جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ اگر دودھ پلانے سے مقصود غذا نہ ہوگی۔ اگر دودھ پلانے سے مقصود غذا نہ ہوگی۔ اگر دودھ پلانے سے مقصود غذا نہ ہوگی۔

ہو بلکہ کسی ضرورت کی وجہ سے رشتہ رضاعت ثابت کرنا ہو، تو دو سال کے بعد بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ضرورت کی وجہ سے کئی ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو بلا ضرورت جائز نہیں ہوتیں اور قول لائق توجہ ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۶۰ مکتبہ ابن تیمیہ مطبوعہ قاہرہ) اور شوکانی نے ”نیل الاوطار“ ج ۷ ص ۱۱۸ باب ما جاء فی رضاعہ الکبیر مطبوعہ مصر پر اس کو ترجیح دی ہے۔

ابن تیمیہ نے ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کے مسلک کا جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت اگر غذا کے لئے ہو تو مدت رضاعت دو سال ہی ہے اور اگر کوئی اور غرض ہو تو اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔ بالغ بھی پئے گا تو حرمت ثابت ہو جائے گی۔ غیر مقلدین کے کا بر کا یہی نظریہ ہے۔ ہم اس نظریہ کے چند جواب عرض کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے تبعین نے ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ نقل کر کے بالغ کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کا جو قول ذکر کیا ہے۔ اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مائی صاحبہ کے علاوہ دیگر تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اس کا انکار کیا۔ جب تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ کرام اور تابعین اس کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ عقرب احادیث کثیرہ نقل کی جا رہی ہیں تو پھر ابن تیمیہ اور اس کے تبعین و مقلدین کا مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے تنہا فتویٰ کو نقل کر کے اسے دلیل بنا کر بالغ کے دودھ پینے سے اثبات حرمت کو لینا اور اسے اپنا مسلک قرار دینا کہاں تک درست ہے؟ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے مسلک کو تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ و تابعین کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے تسلیم نہ کیا تو وہ قابل عمل نہیں۔ جواب ثانی: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بہت سی روایات خود اپنے فتویٰ کے خلاف مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

عن مسروق قال قالت عائشة رضی اللہ عنہا دخل علی رسول اللہ ﷺ وعندی رجل قاعد فاشتد ذالک علیہ ورايت الغضب فی وجهہ قالت فقللت یا رسول اللہ انہ اخی من الرضاعۃ قال فقال انظرون اخواتکم من الرضاعۃ فانما الرضاعۃ من المجاعۃ۔

(صحیح مسلم ج ۱ ص ۷۰ کتاب الرضاع)

جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ حضرت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ایک مرتبہ رسول کریم ﷺ میرے گھر تشریف لائے۔ اس وقت میرے پاس ایک مرد بیٹھا ہوا تھا۔ حضور ﷺ کو یہ ناگوار گزرا اور میں نے آپ کے چہرہ اقدس پر غصہ کے آثار دیکھے تو عرض کیا یا رسول اللہ! ﷺ یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ مائی صاحبہ فرماتی ہیں کہ اس کے جواب میں رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے رضاعی بھائیوں کو اچھی طرح دیکھ لیا کرو کیونکہ رضاعت وہی معتبر ہے جو بیچوک کے ایام میں ہو (یعنی دودھ پینے کی مدت میں ہو)۔

قارئین کرام! واقعہ مذکورہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ حضور ﷺ کی ناراضگی بھی اسی وجہ سے تھی اور ممکن ہے کہ مائی صاحبہ نے حضرت حذیفہ کی بیوی کے واقعہ سے جو مسئلہ سمجھ رکھا تھا اس کی وجہ سے وہ نوجوان اس کے خیال کے مطابق رضاعی بھائی بن چکا ہو۔ جس کی بنا پر اسے آنے جانے کی اجازت مل گئی لیکن جب رسول کریم ﷺ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور فرمایا: کہ رضاعت وہی شرعاً معتبر ہے جو ایام رضاعت میں ہو تو اس سے مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا ہو کیونکہ جب صریح حدیث خود مائی صاحبہ بیان کر رہی ہیں، تو پھر حضور ﷺ کے ارشاد کے خلاف کس طرح فتویٰ دے سکتی تھیں؟ لہذا ابن تیمیہ وغیرہ غیر مقلدین کا مائی صاحبہ کے فتویٰ کو حجت بنانا قطعاً درست نہیں۔ جواب سوم: سہلہ بنت جہل زوجہ ابو حذیفہ رضی اللہ عنہم کا واقعہ صرف ان کے ساتھ مخصوص تھا اور حضور ﷺ نے اپنے خصوصی

اختیار سے صرف انہیں اجازت دی تھی لہذا اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کتب احادیث میں اس شخص کی تصریحات موجود ہیں۔  
ملاحظہ ہوں:

سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرمایا کرتی تھیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات (ماسواہ حضرت عائشہ) اس قسم کی رضاعت سے کسی کو اپنے اپنے گھر آنے جانے کی اجازت نہیں دیا کرتی تھیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو کہا کرتی تھیں: خدا کی قسم! ہم یہ سمجھتی ہیں کہ یہ رخصت رسول کریم ﷺ نے صرف حضرت سالم کو دی تھی۔ لہذا اس رضاعت کے ساتھ کوئی بھی ہمارے ہاں داخل ہونے والا نہیں اور نہ ہی ہم اسے جائز خیال رکھتی ہیں۔

سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات نے اس طرح کی رضاعت پر عمل کرنے سے انکار کر دیا اور فرماتی ہیں کہ یہ رخصت مخصوص تھی سہلہ بنت سہیل کے ساتھ۔

ام سلمة زوج النبی ﷺ كانت تقول ابی سائر الزواج النبی ﷺ ان یدخل عنہن احدا یتسلک الرضاعة وقلن لعائشة والله مانوی هذا الا رخصة او خصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة فما هو یدخل علینا احد بهذه الرضاعة ولما دینا. (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۹ کتاب الرضاعة ومنع عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۶۰ باب الرضاع)

عن ام سلمة قالت ابی الزواج النبی ﷺ ان یدخل بهذا وقلن اما هذه رخصة من رسول الله ﷺ لسهيلة بنت سہیل. (طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۱۷۰ ذکر سہلہ)

قارئین کرام! حضور ﷺ کی ازواج مطہرات بالاتفاق یہ فرما رہی ہیں کہ بالغ مرد کو دودھ پلانے والے واقعہ اور اس سے ثبوت حرمت پر صرف اور صرف حضور ﷺ نے سہلہ بنت سہیل رضی اللہ عنہا کو اس کی اجازت عطا فرمائی تھی اور خود ان بہات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اپنا فیصلہ بھی ارشاد فرمایا کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتیں اور نہ ہی ایسے مرد کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دیں گی۔ لہذا جب یہ واقعہ ہی سالم کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

### اشکال

سالم کا سہلہ بنت سہیل کا دودھ پینا اس سے کئی حدیثات جنم لیتے ہیں۔ ایک بالغ مرد جب کسی غیر محرم کا دودھ پیتا ہے تو پستانوں کو متلاگنے سے اور بہت سی قباحتیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سرے سے ہی درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ ان حدیثات سے باخبر تھے اور پھر ان کی موجودگی میں اجازت دینا بعید نظر آتا ہے۔  
جواب اشکال: جناب سالم کو جو سہلہ بنت سہیل نے دودھ پلایا۔ اس کی کیفیت صحاح کی روایت میں نہیں ملتی اس لئے اس کو اس پر محمول کر لینا کہ انہوں نے سالم کو اپنے پستان چوسائے ہوں گے، درست نہیں اور حرمت رضاعت صرف اسی طرح پر موقوف تو کیا ممکن ہی نہیں بلکہ ایسا ہی ہوا ہے کہ سہلہ نے اپنا دودھ نکال کر کسی برتن میں ڈال کر انہیں پلا دیا ہو۔ اس کی تائید میں ہم دو حوالہ جات پیش کرتے ہیں:

زہری کے صحیحہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ سہلہ بنت سہیل اپنا دودھ کسی برتن میں یا چوچی وغیرہ میں نکال لیتی تھیں جتنا کہ ایک مرتبہ چوسنے میں آئے پھر وہ سالم کو پلاتیں۔ پانچ دن تک اسے پلاتی رہیں۔ اس کے بعد سالم نے ان کے ہاں آنا جانا شروع کیا۔

حدثنا محمد بن عبد الله ابن اخي الزهري عن ابيه قال كان يحلب في مصعة او اناء قدر رضة فيسربه سالم كل يوم خمسة ايام وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر رخصة من رسول الله ﷺ لسهيلة بنت سہیل. (فتاویٰ ابن سعید ج ۲ ص ۲۷۱ حدیث نمبر ۱۲۷۱)



اجازت حضور ﷺ کی طرف سے انہیں ملی تھیں۔

تیسرے صحابہ بن ۳۷ ص ۳۴ مطبوعہ بیروت

معلوم ہوا کہ مذکورہ اشکال سراسر غلط ہے اور محض وہم ہے۔ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس واقعہ کی یہ تاویل ذکر تو نہیں کی، بہر حال ان کے نزدیک بالغ مرد کا دودھ پینا ہر طرح جائز ہے۔ خواہ وہ عورت کے پستان سے منہ لگا کر پئے یا کسی چھوٹے برتن سے پئے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر طریقہ درست ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے ”قاعدہ کلیہ“ یہ بیان کیا ہے کہ بالغ کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی جس طرح سال ڈیڑھ سال کے بچے کو دودھ پلانے سے حرمت آتی ہے اسی طرح بڑے آدمی کو دودھ پلانے سے حرمت آجائے گی۔ پستان سے بالغ مرد کے دودھ پینے کے جو مفاسد ہیں وہ سب کے سامنے ہیں۔

### حرمت رضاعت کیلئے ایام رضاعت شرط ہیں

عن ابن مسعود قال لا رضاع الا ماکان فی الحولین۔

عن لیث عن زید قال قال علی لا یحرم من الرضاع الا ماکان فی الحولین۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ رضاعت کی حرمت صرف دو سال تک کے عرصہ میں ہے۔

جناب لیث حضرت زید سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ حرمت رضاعت دو سال کے اندر اندر ہے۔

عن عکرمۃ عن ابن عباس قال لا رضاع الا ما کان فی الصغر۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جناب عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو بچپن میں ہو۔

عن الحسن قال قال عمر لا رضاع بعد الفصال۔

جناب حسن بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ دودھ چھڑانے کے بعد کی مدت میں رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

عن یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب عن جده انه سال ام سلمۃ عن الرضاع فقال لا رضاع الا ما کان فی المهد۔

یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے رضاعت کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو بچہ گھوڑے میں رہتے ہوئے حاصل ہو۔

عن هشام عن ابیہ ان ابا ہریرۃ سئل عن الرضاع فقال لا یحرم من الرضاع الا ما فقی الامعاء وکان فی الثدي قبل الفطام۔

جناب ہشام اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رضاعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: کہ رضاعت سے حرمت تب ثابت ہوتی ہے جب پستانوں سے دودھ انتڑیوں میں زور سے پہنچے اور یہ بھی دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔

عن عطاء قال اذا فطم الصبی فلا رضاع بعد الفطام۔

جناب عطاء فرماتے ہیں: کہ جب بچہ کا دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت نہیں۔

جناب مانع نے عبد الرحمن بن عمر سے اور وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: رضاعت سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب وہ دودھ پینے کی مدت میں ہو۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ رضاعت وہی جو پچھوڑے کے دوران ہو۔

عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الصغر.

عن سعيد بن المسيب قال لا رضاع الا ما كان في المهد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۹۰ کتاب النکاح من قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في المهد مطبوع دائرة القرآن کراچی)

مذکورہ آقا اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ رضاعت کا تعلق دو سال تک کے عرصہ کے ساتھ ہے۔ اس کے بعد رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ سے جو آقا راوی پر ذکر کئے گئے ہیں۔ یہی اور اس سے زائد آقا ”مصنف عبد الرزاق“ ج ۳ ص ۶۴ باب ان الرضاع بعد القطام میں موجود ہیں۔ اس میں سے دو اثر ملاحظہ ہوں۔

عن ابن عمر انه قال لا رضاع الا لعين ارضع في الصغر ولا رضاعة للكبيرة

عن عكرمة يقول الرضاع بعد القطام مثل النساء الجارية يشربه. (مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۶۵۔ یوں ہی ہے جیسے کہ کسی نے بہتا ہوا پانی پی لیا۔

۶۴ باب ان الرضاع بعد القطام)

ان تمام آقاؤں سے معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا زمانہ دو سال تک کا ہے۔ فاعصر و یا اولی الابصار

امر ششم کی تحقیق، مرد کی رضاعت میں تاثیر

مجموعہ صحابہ اور تابعین کرام کا اتفاق ہے کہ جب کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ مدت دو سال میں پیتے ہو تو وہ عورت اس کی جس طرح رضاعتی ماں بن گئی اسی طرح اس کا خاوند اس بچے کا رضاعتی باپ بن جائے گا۔

اشکال

مذکورہ باب میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ہے کہ آپ ہر اس بچے کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دے دیا کرتی تھیں جس نے اس کی بھائیوں اور بیٹیوں کا دودھ پیا ہوتا لیکن جس بچہ کو ان کی بھادوچ نے دودھ پلایا ہوتا آپ اسے اجازت نہ دیتیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دودھ میں مائی صلبہ رضی اللہ عنہا مرد کی تاثیر کی قائل نہ تھیں کیونکہ مؤخر الذکر صورت میں دودھ پلانے والی بھادوچ کا خاوند ان کا بھائی ہوا اور بھائی کے رشتہ سے دودھ پینے والا بچہ بیٹی قرار پایا۔ حقیقی بیٹی سے تو کوئی حجاب نہیں لیکن رضاعتی بھائی سے پردہ کیا جارہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مائی صلبہ کے نزدیک مرد کے حوالہ سے دودھ میں تاثیر نہیں ہے۔

جواب اولی: مائی صلبہ رضی اللہ عنہا کو اختیار تھا کہ مجرم لوگوں میں سے اگر کسی کو آنے جانے کی اجازت نہ دیں تو وہ آپ کے گھر میں اجازت کے بغیر اور پردہ کا خیال رکھتے ہوئے داخل نہ ہو۔ لہذا کسی کو صرف اپنے گھر میں آنے جانے سے روکنے کی وجہ سے اس کے مجرم ہونے سے انکار نہیں ہو سکتا۔ علامہ زرقاتی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولا حجة في ذلك لان لها ان تاذن لعين  
اشاءت من محارمها وتحتجب عن  
اس میں اس بات پر کوئی حجت نہیں۔ (کہ رضاعتی بھائی محرم

(ذرقانی ج ۳ ص ۳۴۲ کتاب الرضاع حدیث ۱۳۲۱ مطبوعہ) تھا کہ اپنے محارم میں سے جس کو چاہیں اندرانے کی اجازت دیں اور جس سے چاہیں پردہ کریں۔

علامہ باقی نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کو وہم ہوا ہے۔ (المصنف ج ۳ ص ۱۵۲) لہذا معلوم ہوا کہ اول یہ روایت ہی ایسی ہے کہ جس میں راوی کو وہم ہے اور اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو پھر اتنی بات ضرور ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کو یہ اختیار تھا کہ محارم میں سے جسے چاہیں اندرانے کی اجازت نہ دیں۔ اس اختیار کے پیش نظر آپ رضاعی بچیوں کو اندرانے کی اجازت نہ دیتیں حالانکہ وہ محرم تھے۔

جواب دوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہر وہ رشتہ جو ولادت اور نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے:

عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت جاء عمي من الرضاعة ليستأذن علي فابيت أن اذن له علي حتى اسئل رسول الله ﷺ عن ذالك فجاء رسول الله ﷺ فسالته عن ذالك فقال انه عمك فاذني له قالت فقلت يا رسول الله ﷺ انما ارضعني المرأة ولم يرعني الرجل قال انه عمك فليلج عليك قالت عائشة وذالك بعد ما ضرب علينا الحجاب وقالت عائشة يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة. (موطا امام مالک ص ۵۳۵ کتاب الرضاع مطبوعہ میر محمد آرام باغ کراچی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں: کہ میرا رضاعی چچا آیا اور اس نے میرے گھر میں اندرانے کی اجازت طلب کی۔ تو میں نے اجازت دینے سے اس وقت تک انکار کر دیا جب تک رسول کریم ﷺ سے اس کے متعلق نہ پوچھ لوں پھر رسول کریم ﷺ تشریف لائے تو میں نے اس بارے میں آپ سے دریافت کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ تیرا چچا ہے اسے اپنے گھر آنے کی اجازت دے دو۔ مائی صلبہ فرماتی ہیں کہ یہ واقعہ اس دور کا ہے جب ہم پر پردہ کے احکام نازل ہو چکے تھے اور مائی صلبہ نے یہ بھی فرمایا: کہ رضاعت سے ہر وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو ولادت سے حرام ہو جاتا ہے۔

یاد رہے موطا امام مالک میں مذکور حدیث بظاہر مائی صلبہ پر موقوف نظر آتی ہے لیکن یہ حقیقت مرفوعاً مروی ہے کیونکہ مائی صلبہ کو نبی علیہ السلام نے پردہ نہ کرنے کا حکم دیا تھا۔

عن عروة عن عائشة. سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جناب عروہ بیان کرتے ہیں کہ مائی صلبہ کے رضاعی چچا جن کا نام ”فلح“ تھا۔ انہوں نے ان سے اندرانے کی اجازت طلب کی مائی صلبہ نے ان سے پردہ فرمایا۔ (حضور ﷺ سے مائی صلبہ نے جب مسئلہ دریافت کیا تو) آپ نے فرمایا: کہ اس سے پردہ نہ کر کیونکہ جو رشتے نسب سے حرام ہو جاتے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ (ذرقانی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا خیال تھا کہ رضاعت کا تعلق صرف دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی حرمت میں بھی عورت کی تاخیر ہوگی مرد کی تاخیر نہ ہوگی لیکن رسول کریم ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرمادیا بلکہ اس کی تنبیہ فرمائی کہ ”فلح“ تیرا چچا ہے اسے اندرانے کی اجازت دے دو۔ بلکہ ایک روایت میں ”تسربت یمنک“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ بہر حال حضور ﷺ نے سمجھا دیا کہ رضاعت میں مرد کی بھی تاخیر ہے۔ اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جسے امام مسلم نے نقل فرمایا ہے۔

عن عمرة عن عائشة أخبرتها أن رسول الله

کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے خردی کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ ان کے پاس جلوہ فرما تھے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرد کی آواز سنی کہ وہ سیدہ حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ مائی صاحبہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ مرد آپ کے در دولت میں آنے کی اجازت مانگ رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ میرے خیال میں یہ حصہ کارضائی چچا ہے بھرمائی صاحبہ نے رسول کریم ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! اگر فلاں آدمی زندہ ہوتا تو وہ میرا رضائی چچا ہونے کی وجہ سے میرے گھر آجاسکتا؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں رضاعت سے ویسی ہی حرمت آجاتی ہے جیسی ولادت سے آتی ہے۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا کان عندھا وانھا سمعت صوت رجل یساذن فی بیت حفصۃ قالت عائشۃ فقلت یا رسول اللہ ﷺ ہذا رجل یساذن فی بیتک فقال رسول اللہ ﷺ اراۃ فلانا لعم حفصۃ من الرضاۃ قالت عائشۃ یا رسول اللہ ﷺ لو کان فلانا حیا لعمھا من الرضاۃ دخل علی قال رسول اللہ ﷺ نعم ان الرضاۃ تحرم ما تحرم الولادۃ۔ (صحیح مسلم ج ۶ ص ۳۶۶ کتاب الرضاۃ مطبوعہ کراچی)

قارئین کرام! مذکورہ دومرفوع احادیث سے صاف ثابت ہے کہ رضاعت میں مرد کو بھی تاثیر ہے۔ روایت اولیٰ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے رضائی چچا لُح کا ذکر تھا جن کے متعلق حضور ﷺ نے زور دے کر فرمایا کہ انہیں اندر آنے کی اجازت دے دو۔ اسی طرح دوسری روایت میں سیدہ حفصہ کے رضائی چچا کا معاملہ تھا۔ بہر حال ثابت ہوا کہ دودھ میں مرد کی تاثیر بھی ہے۔ اس کی تائید میں بکثرت روایات ملتی ہیں جو فقہاء صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہیں۔

حرمت رضاعت پر فقہاء صحابہ اور تابعین کے آثار

جناب براء بن عازب بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کیا آپ اپنے چچا حمزہ کی بیٹی سے شادی کرنا پسند فرمائیں گے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: وہ میرے لئے حلال نہیں کیونکہ وہ میرے رضائی بھائی کی بیٹی ہے۔

موسیٰ بن ایوب سے ہے کہ مجھے میرے چچا ایاس بن عامر نے بتایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس عورت کو تیرے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔ اس سے شادی نہ کرنا (وہ حرام ہے)۔

ان آثار سے بھی معلوم ہوا کہ مرد کو تاثیر ہے۔ خاص کر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے بھادوچ کے بارے میں صراحت فرمائی جس کے متعلق ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر اشکال وارد کیا گیا تھا۔ رضائی بھتیجا بھی حقیقی بھتیجے کی طرح محارم میں شامل ہے۔ اس موضوع پر اگر آپ مزید احادیث و آثار دیکھنا چاہتے ہیں تو "معنف عبدالرزاق" ج ۲ ص ۴۲۷ کتاب الرضاۃ مطبوعہ مکتبہ الاسلامیہ بیروت میں دیکھ سکتے ہیں۔ فاعقبوا یا اولی الابصار

عن البراء انہ قال للنبی ﷺ هل لک فی بنت حمزۃ فقال انھا لا تحل لی انھا بنت اخی من الرضاۃ۔

(معنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۲۹۰)

عن موسیٰ بن ایوب قال حدثنی عمی ایاس بن عامر قال قال علی لا تنکح من ارضعتہ امراۃ اخیک ولا امراۃ ابیک ولا امراۃ انک۔

(معنف ابن ابی شیبہ ج ۳)

## ۸- کتاب الضحایا

### قربانی کے احکام و مسائل کا بیان

قربانی اُن عبادات میں سے ایک ہے جن کو عبادات مالیہ کہتے ہیں۔ صاحب نصاب پر واجب ہونے کے ساتھ شعائر اسلام میں داخل ہے۔ احادیث میں اس کے فضائل بکثرت وارد ہیں۔ بطور اختصار چند فضائل درج کئے جاتے ہیں:

عن جابر ابن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال  
ضحی رسول اللہ ﷺ یوم عید بکشین فقال  
حین وجهہما انی وجہت وجہی للذی  
فطر السموات والارض حنیفا وما انا من  
المشرکین۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی  
للہ رب العلمین لا شریک لہ وبذا لک امرت وانا  
اول المسلمین۔ اللهم منك ولک عن محمد  
وامتہ۔  
(ابن ماجہ ۲۲۲ ابواب الاضاحی مطبوعہ ملائٹ ناؤن سرگودھا)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ  
رسول اللہ ﷺ نے عید کے دن دو بکرے ذبح فرمائے۔  
جب ان کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا تو قرآن کریم کی آیات کی  
تلاوت فرمائی (جن کا ترجمہ یہ ہے) ”میں نے یقیناً اپنا چہرہ اس  
اللہ کی طرف متوجہ کیا جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔  
کیسویہ اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بے شک میری نماز  
اور میری قربانی، میری زندگی اور میرا مرنے والا اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔  
جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے اور اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں  
سب سے پہلا فرمانبردار ہوں۔ اے اللہ! تیری طرف سے اور  
تیرے لئے یہ قربانی (تیرے بندے) محمد ﷺ اور اس کی  
امت کی طرف سے ہے۔

عن هشام بن عروہ عن ابيه عن عائشة ان  
النبي ﷺ قال ما عمل ابن ادم يوم النحر عملا  
احب الى الله عز وجل من اراقه الدم وانه لياتي يوم  
القيامة بقرونها واظلافها واشعارها وان الدم ليقع  
من الله عز وجل بمكان قبل ان يقع الارض فطبقوا  
بها نفسا۔ (ابن ماجہ ۲۳۳ باب ثواب التجميع، مصنف عبد الرزاق  
ج ۳ ص ۲۸۸ باب الضحایا)

ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ ام المؤمنین حضرت  
عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے  
فرمایا: قربانی کے دن آدمی کا محبوب ترین عمل اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں  
خون گرانے ہے (یعنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنا) بے شک وہ ذبح  
کیا گیا جانور قیامت کے دن اپنے سینگوں، کھڑوں اور بالوں  
سمیت آئے گا اور بیشک اس کے ذبح کے وقت خون زمین پر گرنے  
سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قبولیت پالیتا ہے لہذا اسے خوشی  
سے ذبح کرو۔

عن ابی سلمة عن عائشة رضی اللہ عنہما  
وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ کان اذا  
اراد ان یضحی اشتری کبشین عظیمین سمینین  
اقرنین اصلحین موجودین فذبح احدہما عن امتہ

ابو سلمیٰ رضی اللہ عنہ سیدہ عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ  
عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ جب قربانی  
دینے کا ارادہ فرماتے تو دو بڑے بڑے، موٹے تازے، سینگوں  
والے چیت کبیرے اور خضی بکرے خریدتے۔ ان میں سے ایک اپنی

امت کے ان افراد کی طرف سے قربانی کرتے جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور حضور ﷺ کے احکام الہیہ پہنچانے کی گواہی دینے والے ہوتے اور دوسرا بکرا آپ اپنی اور اپنی اولاد کی طرف سے ذبح کرتے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس کو قربانی دینے کی گنجائش اور وسعت ہو اور پھر قربانی نہ دے تو وہ ہماری عید گاہ کے ہرگز قریب نہ آئے۔

زید بن ارقم بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ نے ایک مرتبہ عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ قربانیاں کیا ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ان میں ہمارے لئے کیا فائدہ ہے؟ ارشاد فرمایا: ایک ایک بال کے بدلہ میں ایک ایک نیکی ملے گی۔ عرض کرنے لگے۔ اون کا کیا حکم ہے؟ ارشاد فرمایا: اون کے ہر ریشہ (بال) کے بدلہ میں بھی ایک ایک نیکی ملے گی۔

حضرت ابو سعید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سینکڑوں والا میزہ حق قربانی میں دیا۔ جو سیاہی میں کھاتا سیاہی میں چلتا اور سیاہی میں دیکھتا تھا (یعنی اس کے پاؤں، منہ اور آنکھیں سیاہ تھے بقیہ سفید تھا)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے حکم دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم قربانی کو اس امت کے لئے عید بنایا ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا: اگر مجھے صرف ایسا جانور ملے، جو میں نے صرف دو رو پیئے کے لئے کسی سے مانگ کر لیا ہو تو کیا میں اس کی قربانی دے دوں؟ فرمایا: جیسے لیکن تو یوں کر کہ اپنے سر کے بال ترشوا، اپنے ناخن کاٹ، اپنی مونچھوں کے بال کاٹ اور پاکی کر۔ تیرے لئے یہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک کامل قربانی ہوگی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کو فرمایا: اے فاطمہ! اپنی قربانی کے پاس اٹھ کر کھڑی ہو جا۔ بے شک اس کے سب سے پہلے قطرہ کے چپکنے کے ساتھ ہی تیرے تمام گناہ بخش دیئے جائیں

لمن شہد لله بالتوحيد وشهدله بالبلاغ وذبح الاخو  
عن محمد وعن ال محمد ﷺ.

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال  
من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا.  
(ابن ماجہ ۲۳۲ باب الضحی والایۃ)

عن زید بن ارقم قال قال اصحاب رسول اللہ  
ﷺ یا رسول اللہ ﷺ ما هذه الاضاحی  
قال سنة ابیکم ابراهیم قالوا فما لنا فیہا یا رسول اللہ  
قال بكل شعرة حسنة قالوا ما الصوف حسنة  
قال بكل شعرة من الصوف حسنة.  
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب الثواب الاضحی)

عن ابی سعید قال ضحی رسول اللہ  
ﷺ بکبش اقرن فحیل یا کل فی سواد  
ویمشی فی سواد وینظر فی سواد.  
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب بکبش من الضحی)

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص ان النبی  
ﷺ قال امرت بیوم الاضحی عیدا جعله اللہ  
لہذہ الامۃ قال الرجل ارایت ان لم اجد الا منیحة  
انسی افضاحی بیہا قال لا ولکن تاخذ من شعرك  
واظفارک وتقص شاربک وتحلق عانتک فتلک  
تمام اضحیک عند اللہ.  
(ابن ماجہ ۲۳۹ کتاب النبی یا مطہر سعید کہنی کراچی)

عن علی رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ  
ﷺ قال یا فاطمة قومی فاشہدی اضحیک  
فان لک باول قطرة تقطر من دمی مغفرة لكل ذنب  
اما انہ یجاء بلحمہا ودمہا فوضع فی میز انک

سبعین ضعفاً قال ابو سعید یا رسول اللہ ﷺ  
 هذا لال محمد خاصة فانهم اهل لما خصو به من  
 الخیر او للمسلمین عامة قال لال محمد خاصة  
 وللمسلمین عامة وقد حسن بعض مشائخنا حدیث  
 علی هذا والله اعلم.  
 (الترغیب والترہیب ج ۴ ص ۱۵۴)

گئے۔ کل قیامت کو اسے گوشت اور خون سمیت لایا جائے گا اور  
 تیرے نامہ اعمال کے ترازو میں ستر گنا بڑھا کر رکھا جائے گا۔  
 ابوسعید نے عرض کیا یا رسول اللہ! صرف آپ کی آل پاک کے  
 ساتھ خاص ہے یا تمام امت کے لئے ہے؟ کیونکہ آپ کی اہل بیت  
 اس کی مستحق ہے کہ ایسی بھلائی کے ساتھ اسے مخصوص کیا جائے۔  
 آپ نے ارشاد فرمایا: آل محمد کے لئے بالخصوص اور تمام مسلمانوں  
 کے لئے بالعموم یہ بشارت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کرام نے  
 اس روایت علی المرتضیٰ کو حسن فرمایا۔ (واللہ اعلم)

مذکورہ چھ عدد احادیث سے درج ذیل مسائل معلوم ہوئے۔

- (۱) قربانی واجب ہے کیونکہ اس کے ترک پر وعید شدید آئی ہے۔
- (۲) عید کے دن قربانی کرنے سے زیادہ محبوب اور کوئی عمل نہیں۔ اس سے ان تمام نام نہاد دانشوروں کی تردید ہوتی ہے جو قربانی کی بجائے اس پر اٹھنے والی رقم کو غرباء میں تقسیم کرنے کا ڈھنڈورا پیٹتے پھرتے ہیں۔
- (۳) سنگوں والا خوب موٹا تازہ مینڈھا قربانی کرنا بہت اچھا ہے۔
- (۴) قربانی کرتے وقت انہی وجہات و جہی الایۃ پڑھ کر ذبح کرنا سنت ہے۔
- (۵) حضور ﷺ ہمیشہ دو قربانیاں کیا کرتے تھے۔ ایک اپنی امت کی طرف سے اور دوسری اپنی اور اپنی آل کی طرف سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا اچھا عمل ہے۔ لہذا فوت شدہ والدین دیگر عزیز و اقارب، اساتذہ اور شیوخ کی طرف سے قربانی کرنا اسی روایت کے پیش نظر بہت اچھا عمل ہے اور حضور ﷺ کی طرف سے قربانی دینا اور بھی افضل ہے۔ اس سے ان نام نہاد علماء کا رد ہوتا ہے جو یہ کہتے اور لکھتے تھکے نہیں کہ کسی کے عمل کا دوسرے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

نوٹ: غیر کی طرف سے قربانی کرتے وقت اپنی طرف سے قربانی کرنا پہلے واجب ہے۔ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اپنی واجب قربانی چھوڑ دی اور دوسرے کی طرف سے قربانی کر کے گناہ اپنے سر مول لے لیا۔ اس لئے اپنی طرف سے قربانی لازم ہے۔ اس کے ساتھ اگر توفیق ہو تو دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بہت اچھا عمل ہے۔

(۶) حضور ﷺ نے اپنی امت کے ان غریب افراد کی قربانی کے ثواب میں شمولیت کا عجیب پیارا طریقہ عطا فرمایا کہ وہ عید کے دن حجامت کروائیں اور ناخن تراش کر یہ ثواب کامل حاصل کر سکتے ہیں۔ لہذا غریب امتی کو اس طریقہ ثواب سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔

(۷) قربانی کرتے وقت خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا بہتر ہے ورنہ ذبح ہوتے وقت پاس کھڑا ہے اور ایسے شخص سے ذبح کرائے، جو ذبح کرنا جانتا ہو اور بہتر ہے کہ اس سے ذبح کرائے جسے مذکورہ دعائیں بھی یاد ہوں۔

**قربانی کرنا واجب ہے، اس کے دلائل**

احناف کے نزدیک قربانی کرنا واجب ہے۔ بعض دیگر حضرات اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل وہی حدیث ہے جس میں صحابہ کرام کے سوال کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا: ”قربانی تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔“ اس کا جواب

اور اپنے دلائل احناف نے یوں دیئے ہیں۔

ہماری حجت اور دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ”فصل لربک وانحر“ ہے۔ ”اپنے رب کے لئے نماز ادا کیجئے اور قربانی دیجئے۔“ اللہ تعالیٰ نے یہاں ”انحر“ صیغہ امر ازاد فرمایا۔ جو وجوب کو چاہتا ہے اور خود حضور ﷺ کا ارشاد گرامی بھی ہے کہ جسے وصیت ہو اور وہ قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے۔“ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں آپ کا ارشاد پاک ”جس نے نماز سے پہلے قربانی دی، وہ دوبارہ قربانی دے۔“ اس میں بھی آپ نے حکم دیا۔ اسی طرح اور بھی بہت سی روایات میں ”ضحوا“ امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ جن سے صاف ظاہر ہے کہ قربانی واجب ہے۔

ربا آپ کا ارشاد کہ یہ سنت ابراہیمی ہے۔ اس سنت سے مراد راستہ اور طریقہ ہے جو وجوب کی نفی نہیں کرتا اور نہ ہی مخالفین کے لئے حضور ﷺ کے ارشاد ”لم تكتب علیکم ثم فرض نہیں کی گئی۔“ میں حجت ہے کیونکہ فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں ہیں۔ ہم وجوب کے قائل ہیں اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے۔

فصل لربک وانحر قال الحسن صلوة يوم النحر ونحر البدن وقال عطاء ومجاهد صل الصبح بجمع وانحر البدن یعنی قال ابو بکر وهذا التاویل يتضمن معنيين احدهما ايجاب صلوة الصبح والثاني وجوب الاضحية.

(احکام القرآن، زیر سورہ کوثر ج ۳ ص ۷۵ مضمونہ بروایت)

مذکورہ دلائل کے علاوہ احناف کی کتب مثلاً ”نصب الرایۃ“ وغیرہ میں قربانی کے وجوب کے بہت سے دلائل اور بھی ہیں۔ ہم نے سردست ایک آیت اور دو احادیث سے استدلال کیا ہے جس سے ہمارا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ مضمون ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔

قربانی میں کون کون سے جانور ذبح

کرنا جائز ہیں؟

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب تابع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا۔ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ قربانی میں اور بدنہ میں ”شقی“ اور اس سے زائد عمر کا جانور ہونا چاہیے۔

ہمیں امام مالک نے جناب تابع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ آپ قربانی اور بدنہ کے لئے ایسے جانوروں کو ذبح کرنے سے منع کیا کرتے تھے، جو شقی نہ ہو اور اس میں پیدائشی نقص ہو۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب تابع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ انہوں نے ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں

۲۶۹ کتاب النحی باب مَا يُجْزَى مِنْهَا

۶۱۵ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ فِي الضَّحَايَا وَالْبَدَنِ الْقَتْلَى قَتْلًا وَفَقْرًا.

۶۱۶ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَنْهَى عَنْ قَتْلِ ثَمَنِ مِنَ الضَّحَايَا وَالْبَدَنِ وَعَنْ الْقَتْلِ قَتْلًا مِنْ خَلْقِهَا.

۶۱۷ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ ضَحَّى مَرَّةً بِالْمِثْقَالِ فَأَمَّا مَا أَضَحَّى بِهِ



قربانی دینا چاہی تو انہوں نے مجھے فرمایا کہ ان کے لئے میں ایک مینڈھا خریدوں جو سنگوں والا ہو پھر میں ان کی طرف سے قربانی کے دن عید گاہ میں ذبح کروں۔ پس میں نے آپ کے حکم کی تعمیل کی پھر اس ذبح شدہ جانور کو آپ کے پاس پہنچایا گیا تو آپ نے اپنا سر منڈایا۔ جبکہ وہ مینڈھا ذبح کیا گیا۔ آپ بیمار تھے اور لوگوں کے ساتھ عید گاہ تک نہیں جاسکتے تھے۔ جناب نافع (راوی) بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ قربانی دینے والے پر سر کا منڈوانا واجب نہیں جبکہ اس نے حج نہ کیا ہو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یونہی برکت کے لئے سر منڈوایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم ان تمام باتوں پر عمل کرتے ہیں۔ صرف ایک بات میں ہمارا اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ اگر چھ ماہ کا مینڈھا قند و قامت میں بڑا ہو تو اس کی بھی قربانی دینا جائز ہے۔ اس بارے میں بہت سے آثار بھی وارد ہیں اور جہاں فعل (غیر خفی) جائز ہے۔ وہاں خفی بھی جائز ہے اور سر منڈوانے کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں جو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس جانور کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہی ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ اس بچہ کی قربانی نہیں دی جائے گی جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہو۔

كَانَ فَحِيلاً أَقْرَنَ ثُمَّ أَدْبَحَهُ لَهُ يَوْمَ الْأَصْحَى فِي مَسْجِدِ النَّاسِ فَقَعَلَتْ ثُمَّ حُمِلَ إِلَيْهِ فَحَلَقَ رَأْسَهُ حِينَ ذُبِحَ كَبْشُهُ وَكَانَ مَرِيضاً لَمْ يَشْهَدْ الْعِيدَ مَعَ النَّاسِ. قَالَ سَائِفٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَيْسَ جِلَاقُ الرَّأْسِ بِوَاجِبٍ عَلَى مَنْ ضَحَّى إِذَا لَمْ يَحْجَّ وَقَدْ قَعَلَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كُتِبَ نَاخِذٌ إِلَّا فِي خَصَلَةٍ وَاحِدَةٍ الْجَزَعُ مِنَ الضَّائِقِ إِذَا كَانَ عَظِيماً أُجْزِيَ فِي الْهَدْيِ وَالْأَضْحِيَّةِ بِذَلِكَ جَاءَتْ الْأَنْزَارُ وَالْخَصِيُّ مِنَ الْأَضْحِيَّةِ يُجْزَى وَمِمَّا يُجْزَى مِنْهُ الْفَحْلُ وَأَمَّا الْجِلَاقُ فَنَقُولُ فِيهِ يَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَى مَنْ لَمْ يَحْجَّ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلِينَ فَقَهَرْنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

٦١٨ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ لَمْ يَكُنْ يَضْحِي عَمَّا فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَاخِذٌ لَا يَضْحِي عَمَّا فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ.

باب میں مذکور چند الفاظ کی تعریف:

الضحایا: عام قربانی کے جانور کے لئے بولا جاتا ہے۔

البدن: گائے اور اونٹ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

النسی: اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ جانوروں میں سے ہر ایک میں "نسی" پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی عمر الگ الگ مراد ہوگی۔

اونٹ میں پانچ سال کی عمر، گائے، بیل، بھینس میں دو سال مکمل کی عمر اور بکری مینڈھے میں ایک سال مکمل عمر والا "نسی" کہلاتا ہے۔

بکری وغیرہ سے "نسی" وہ ہے جو دو سال کا ہو۔ یہ اہل ادب

کے نزدیک ہے اور اہل فقہ کے نزدیک وہ جو ایک سال کی عمر کا ہو گیا

النسی من الغنم وهو الذی تم له سنتان عند اهل

الادب وعند اهل الفقه الذی تمت له سنة والنسی من

البقر الذی تم له حولان وطعن فی الثالث عند جمهور الفقهاء ورحمة الله علیہم ومن الابل الذی تم له خمس سنین۔  
ہو اور گائے وغیرہ میں "مثنیٰ" دو جو دو سال مکمل کا ہو گیا ہو اور تیسرے میں داخل ہو گیا ہو۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے اور اونٹ میں "مثنیٰ" وہ ہے جو پانچ سال کی عمر مکمل کر چکا ہو۔

(الموطا ج ۱ ص ۱۰۱ باب الاشیہ فیہود بیروت)

حدیث مذکورہ میں "مثنیٰ" کے بعد لفظ "یدن" ذکر کیا گیا۔ پھر "مثنیٰ" اور مافوق مذکور ہوئے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ بدن کے ساتھ مثنیٰ مخصوص نہیں بدعتین اقسام کے جانور جن کی قربانی دی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک کا مثنیٰ ہونا شرط ہے۔ (یعنی اونٹ، گائے اور بکری) اور یہ بھی ذہن نشین رہے کہ مذکورہ تین اقسام کے جانوروں میں نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اور گائے میں جھینس بھینسا اور بکری میں بھیر اور مینڈھا شامل ہیں۔

### اعترض

بکری کے بارے میں تم ایک سال عمر والی کی شرط لگاتے ہو اور اس سے کم عمر والی کی قربانی ممنوع قرار دیتے ہو حالانکہ بعض صحابہ کرام نے بکری کا چھ ماہ کا بچہ بھی قربان کیا ہے؟  
جواب: جن صحابہ کرام نے چھ ماہ کا بچہ قربان کیا۔ وہ قاون و قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ صرف ان کو خصوصی اجازت ملی تھی۔ لہذا اس شخص کی بنا پر مذکورہ قاعدہ اور ضابطہ میں کوئی قربانی نہیں۔ حوالہ ملاحظہ فرمائیے:

عن براء بن عازب قال فبح ابو بردة قبل الصلوة فقال النبي ﷺ ابدلها فقال يا رسول الله ﷺ ليس عندي الا جذعة قال الشعبة واظنه قال وهي خير من مسنة فقال رسول الله ﷺ اجعلها مكانها ولن تجزي عن احد بعدك۔  
حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے قبل جانور قربان کر دیا۔ اس پر حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے بدلہ میں اور قربانی دیدو انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! میرے پاس اب صرف چھ ماہ کا بکری کا بچہ ہے۔ جناب شعبة کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ چھ ماہ کا بچہ ایک سال عمر والے سے بہتر تھا۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: اس چھ ماہ کے بچہ کو اس کی جگہ قربان کر دو لیکن یہ صرف تمہیں اجازت ہے تمہارے بعد کسی اور کے لیے یہ اجازت نہیں۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۵۴ کتاب الاضایہ فیہود مکرانی)

روایت بالا سے معلوم ہوا کہ بکری کا بچہ اگر چہ دیکھنے میں سال عمر والے بچے کی طرح موتا تازہ ہو تو بھی اس کی قربانی جائز نہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو حلت و حرمت میں بھی اختیارات عطا فرمائے تھے۔

### اعترض

تجلی تشریح میں تم نے لکھا ہے کہ بھیر اور مینڈھا، بکری کے لحم میں ہیں۔ یعنی جس طرح بکری کے کمر ایک سال ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح بھیر کی بھی عمر ایک سال ہونا ضروری ہے اور جس طرح بکری کا چھ ماہ کا بچہ جائز نہیں، اسی طرح بھیر کا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے حالانکہ بھیر کا چھ ماہ کا بچہ تم جائز قرار دیتے ہو؟  
جواب: قیاس کی حد تک بات درست نظر آتی ہے لیکن یہ مستحق یہ نہیں بلکہ یہ توفیقی ہے اور حضور ﷺ نے بھیر کا چھ ماہ کا بچہ جائز قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی تخصیص میں فریقین میں اختلاف ہے جو حدیث میں ایک شرط رکھی ہے کہ چھ ماہ کا بھیر کا بچہ

اس وقت جائز ہے جب سال بھر کا نہ ملتا ہو یا موجود نہ ہو لیکن یہ درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے بلا شرط و قید ”جذع من الضان“ کو جائز فرمایا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

حدثنی محمد بن ابی یحییٰ مولیٰ الاسلامیین عن امہ قالت حدثنی ام بلال بنت ہلال عن ابیہ ان رسول اللہ ﷺ قال یجوز الجذع من الضان اصحیہ۔ (ابن ماجہ ص ۲۳۲ باب یجوز من الاضاحی)

عن ام بلال ان رسول اللہ ﷺ قال ضحوا بالجدعة من الضان فانه جائز رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات۔

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۹ باب ما یجوز فی الاضاحیہ)

روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال نعمت الاضاحیۃ الجذع من الضان۔

(مسبو ج ۱۲ ص ۱۰)

عن ابی کبش انہ سمع ابا ہریرۃ رضی اللہ عنہ یقول نعم الاضاحیۃ الجذع السمین من الضان قال محمد وبہ ناخذ وهو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ۔ (کتاب الآثار ص ۵۷ باب الاضاحیۃ مطبوعہ کراچی)

ان تمام احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ بھیڑ کے چھ ماہ کے بچہ کی قربانی کے جواز کے لئے کوئی شرط اور قید نہیں ہے اور یہ کہ موٹا تازہ ہونے کی صورت میں اس کی قربانی کو ”اچھی قربانی“ بھی قرار دیا گیا ہے۔

## قربانی کے جانور میں نقص کی بحث

موطا امام محمد کی دوسری حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے یہ مذکور ہوا کہ آپ نقص والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا کرتے تھے۔ نقص یا تو پیدائشی ہوگا یا پھر بعد میں کسی عارضہ کی بنا پر پیدا ہو گیا ہوگا۔ پیدائشی نقص سے مراد یہاں یہ ہے کہ جانور میں ایسی خرابی کہ جس کی وجہ سے اس کی قیمت اور اس کے گوشت پوست اور چربی میں کمی واقع ہو جائے۔ امام زرقانی نے فرمایا ہے:

واجمعوا علی جواز الجماء فی الضحایا فذل علی ان النقص المکروه وهو ما تاذی بہ البھیمة۔ وینقص من ثمنها ومن شحمها۔

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۲ حدیث ۳۲۸)

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہیں جس کا سینگ ٹوٹا ہوا ہو۔ یہی نظر یہ حضرت علی

بھی محمد بن ابی یحییٰ مولیٰ الاسلامیین نے بتایا کہ میری والدہ نے ام بلال بنت ہلال سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی میں جائز ہے۔

ام بلال سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی کر لیا کرو۔ یہ جائز ہے۔ اسے احمد نے اور طبرانی نے کبیر میں روایت کیا اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔

ابو کبش کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ بھیڑ کا چھ ماہ کا موٹا تازہ بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

ان تمام احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ آپ نقص والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا کرتے تھے۔ نقص یا تو پیدائشی ہوگا یا پھر بعد میں کسی عارضہ کی بنا پر پیدا ہو گیا ہوگا۔ پیدائشی نقص سے مراد یہاں یہ ہے کہ جانور میں ایسی خرابی کہ جس کی وجہ سے اس کی قیمت اور اس کے گوشت پوست اور چربی میں کمی واقع ہو جائے۔ امام زرقانی نے فرمایا ہے:

واجمعوا علی جواز الجماء فی الضحایا فذل علی ان النقص المکروه وهو ما تاذی بہ البھیمة۔ وینقص من ثمنها ومن شحمها۔

تمام فقہاء کرام نے ایسے جانور کی قربانی کے جواز پر اتفاق کیا جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانور میں نقص مکروہ وہ ہے، جس سے جانور کو ازیت ہوتی ہے اور اس سے اس کی قیمت اور چربی میں کمی آ جاتی ہے۔ (البتہ پیدائشی وہ نقص کہ جس سے قربانی جائز نہ ہو سکتی ہو وہ کسی جانور کے کئے ہوئے کان ہونا ہے یعنی پیدائشی کان نہیں ہیں)۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہیں جس کا سینگ ٹوٹا ہوا ہو۔ یہی نظر یہ حضرت علی

الرمضی رضی اللہ عنہ، حضرت حماد، ابن السیب اور حضرت حسن رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر سینگ ٹوٹنے کے ساتھ خون نکل آیا تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ جناب عطاء اور امام مالک فرماتے ہیں: کہ جب مکمل کان ضائع ہو جائے تو ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اور اگر تھوڑا ضائع ہوا تو جائز ہے۔ انہوں نے دلیل اس قول رسول کریم ﷺ سے لی۔ "چار جانور قربانی کے لئے جائز نہیں"۔ ان کے علاوہ جائز ہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث جناب عبید بن فیروز روایت کرتے ہیں کہ میں نے براء سے پوچھا کہ میں سینگ اور دم میں نقص کو اچھا نہیں سمجھتا۔ حضرت براء نے فرمایا: تو اپنی ذات کے لئے جسے چاہے کر دے، مگر لوگوں کو ایسی تعبیر کرنے سے احتراز کر کیونکہ تصعد گوشت کا اچھا ہونا ہے اور اس میں یہ نقص کوئی اثر نہیں رکھتا۔ (معنی مع شرح کبیر، ج ۱ ص ۱۰۲ مسئلہ ۸۶۱ مطبوعہ بیروت)

معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک سینگ مکمل طور پر ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز ہے بشرطیکہ اس کی جڑ (سیخ) باقی ہو جو دماغ سے متصل ہوتی ہے۔ اگر وہ حصہ بھی ضائع ہو گیا تو پھر قربانی جائز نہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا عبید بن فیروز کو ذکر ارشاد بھی اسی کی تائید ہے۔

باب کی تیسری روایت میں چند باتیں قابل وضاحت ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جناب نافع کو حکم دیا کہ وہ سینگوں والا جو ان مینڈھا خرید کر عید گاہ میں ذبح کریں۔ وہ وہیں ذبح کرنے کے بعد آپ کے پاس اس جانور کو لائے۔ ابن عمر نے پھر حجامت بنوائی۔ پہلی بات یہ کہ عید کی نماز پڑھ کر عید گاہ کے قریب قربانی کے جانور کو ذبح کرنا افضل ہے کیونکہ حضور ﷺ کا معمول شریف یہی تھا۔ امام زرقانی لکھتے ہیں:

عید کے دن عید گاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا حضور ﷺ کی اتباع میں ہے۔۔۔۔۔ صحیح میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ قربانی کے جانور کو عید گاہ میں ذبح اور خرگرتے تھے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام کا عید گاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا لوگوں کو بتانے کے لئے مستحب ہے۔ ان دونوں روایات میں اس بات پر دلالت ہے کہ مذکورہ بات حضور ﷺ کی عادت کریمہ تھی اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قربانی دینے میں مینڈھا ذبح کرنا افضل ہے۔ اس قانون کے مطابق جو امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ یہ کہ حضور ﷺ صرف اسی عمل پر مواعبت اختیار فرماتے تھے جو افضل ہو۔

يوم الاضحى فى مصلى الناس اتباعا للمصطفى ﷺ.... وفى الصحيح عن ابن عمر كان ﷺ يذبح وينحر بالمصلى وفيه استحباب ابرار الامام اذبحه بالمصلى وفيهما دلالة على ان تلك عادته وفيه فضيلة الضان فى المضحايا كما قال مالك انه ﷺ لا يواظب الا على ما هو الافضل.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۷ حدیث ۳۲۸)

دوسری بات یہ کہ قربانی کر لینے کے بعد حجامت بنوانا افضل ہے واجب نہیں۔ ہاں صرف ان لوگوں پر ایسا کرنا واجب ہے جو حج کا احرام باندھے ہوئے قربانی کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ خضی کی قربانی درست بلکہ افضل ہے اور خضی ہونا کوئی عیب نہیں لیکن بعض لوگ اسے نقص شمار کر کے اعتراف کرتے ہیں جو بے جا اور خلاف سنت ہے کیونکہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ایک روایت گزر چکی ہے جس میں خضی کی قربانی دینا حضور ﷺ سے ثابت ہے۔ فقہاء کرام نے بھی اسے افضل فرمایا ہے۔ حضور ﷺ نے دو خضی بکرے ذبح فرمائے۔

لان الحياء ذهاب عضو غير مستطاب يطيب

کیونکہ خضی کرنا دراصل ایسے عضو کو بیکار کرنا ہوتا ہے جو

مستطاب نہیں ہوتا اور اس کے ناکارہ کرنے سے جانور کا گوشت یا کیزہ ہو جاتا ہے اور بڑھ جاتا ہے اور جانور موٹا ہو جاتا ہے۔ امام طحطاوی کہتے ہیں کہ شخصی ہونے سے جو نقص بظاہر ہوتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ گوشت پوست میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول حسن، عطاء، شععی، جعفی، مالک، شافعی، ابو ثور اور اصحاب رائے کا ہے اور ہم اس میں کسی کو مخالف نہیں پاتے۔

باب کی چوتھی روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل مذکور ہے کہ آپ ”جنین“ کی طرف سے قربانی نہیں فرمایا کرتے تھے۔ جنین وہ بچہ جو ابھی ماں کے پیٹ میں ہو۔ وجہ یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور اس کی ادائیگی اصلاً یا نیا نہ زندہ سے مستحق ہوتی ہے۔ وہ بچہ جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے، اس کے زندہ پیدا ہونے یا نہ ہونے کا یقین نہیں لہذا جس کی زندگی مشکوک ہو اس کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کی تائید دیگر کتب احادیث میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع نے بیان کیا کہ آپ حمل کی طرف سے قربانی نہیں دیا کرتے تھے۔ ہاں آپ پیدا ہو چکے چھوٹے بڑے بچے کی طرف سے قربانی دیا کرتے تھے اور اپنے تمام بچوں کا حقیقہ کیا کرتے تھے۔

جناب نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس غیر مولود کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے (جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہو)۔

### قربانی میں جو جانور مکروہ ہیں ان کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمرو بن حارث نے عبیدہ سے اور وہ فیروز سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے بتایا کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے پوچھا: قربانی میں کن جانوروں کی قربانی سے اجتناب کرنا چاہیے؟ آپ نے اپنے دست مبارک سے اشارہ فرمایا اور فرمایا: چارے، اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بھی جب یہ حدیث بیان فرماتے تو اپنے ہاتھ سے اسی طرح اشارہ فرماتے، اور فرمایا کرتے کہ میرا ہاتھ حضور ﷺ کے ہاتھ کے مقابلہ میں بہت چھوٹا ہے۔ وہ چار یہ ہیں۔ (۱) لکڑا کہ جس کا لکڑا پن صاف دکھائی دیتا ہو (۲) کاتا کہ جس کا کاتا پن ظاہر ہو (۳) بیمار کہ جس کی بیماری واضح ہو (۴) اتنا کمزور کہ اس کی چربی قسم ہو گئی ہو۔

اللحم بذهابه ویکثر ویسمن قال الشعبي ما زادني لحمه وشحمه اكثر مما ذهب منه وبهذا قال الحسن وعطاء وشعبي ونخعي ومالك وشافعي وابو ثور واصحاب الراي ولا تعلم فيه مخالفا.  
(المعنى مع شرح كبير ج ۱۱ ص ۱۰۳ مسند ۷۸۳)

عن نافع عن ابن عمر انه كان لا يضحى عن حبل ولكن كان يضحى عن ولده الصغار والكبار ويقع عن ولده كله.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۸۰ حدیث ۸۱۳۶ باب الضحایا)

عن نافع ان عبد الله ابن عمر كان لا يضحى عما في بطن المرأة.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۲۸۸)

### ۲۷۰۔ بَابُ مَا يُكْرَهُ فِي الضَّحَايَا

٦١٩۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ أَنَّ عُبَيْدَةَ بْنَ فَيْرُوزَ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَاذَا يُتَّقَى مِنَ الضَّحَايَا فَأَشَارَ بِيَدِهِ وَقَالَ أَرْبَعٌ وَكَانَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ يُشِيرُ بِيَدِهِ وَيَقُولُ يَدِي أَقْصَرُ مِنْ يَدِهِ هِيَ الْعَرَجَاءُ الَّتِي ظَلَعُهَا وَالْعَوْرَاءُ الَّتِي عَوْرَتُهَا وَالْمَرْبُضَةُ الَّتِي مَرَضُهَا وَالْعَجْفَاءُ الَّتِي لَا تُنْقِي.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا أَحَدُ قَسَمَاتِ الْعَرَجَاءِ فَإِذَا  
مَنَّتْ عَلَى رَجُلٍ فَأُخِذَ نَجْوَى وَإِنْ كَانَتْ لَا تَسْمَعُ  
لَمْ تُحْجِزْ وَأَمَّا الْعَوْرَةُ فَإِنْ كَانَ بَيْنَ الْبَصَرِ  
الْأَكْثَرِ مِنْ نِصْفِ الْبَصَرِ أَجْزَأَتْ وَإِنْ ذَكَبَ النِّصْفُ  
فَصَاعِدًا لَمْ تُحْجِزْ وَأَمَّا الْمَرْبُوعَةُ الَّتِي قَسَدَتْ  
بَصَرُهَا وَالْعَجَاءُ الَّتِي لَا تَسْمَعُ فَإِنَّهُمَا لَا يُحْجِزَانِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ بہر حال لنگڑا جو  
اپنے پاؤں سے چل سکتا ہو تو ایسے لنگڑے کی قربانی جائز ہے اور اگر  
چلنے سے عاجز ہے تو پھر اس کی قربانی ناجائز ہے اور کاٹا اگر اس کی  
نظر نصف سے کم خراب ہو تو جائز اور اگر اس سے زیادہ خراب ہو تو  
ناجائز ہے اور بیمار کہ جو بیماری سے بالکل ناکارہ ہو گیا ہو اور کمزور کہ  
جس کی چربی تک نہ رہی ہو۔ یہ دونوں ناجائز ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ان چار نقائص و عیوب کو بیان فرمایا جن کی موجودگی میں جانور کو  
قربانی دینا جائز نہیں۔ لنگڑا، کاٹا، بیمار اور انتہائی لاغر۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں نقائص کی اسے طور پر کچھ وضاحت فرمائی۔ وہ  
یہ کہ لنگڑے سے مراد جو اپنے پاؤں سے چل نہ سکے۔ اگر لنگڑا کر چل سکتا ہے تو اس کی قربانی جائز۔ اسی طرح کاٹا کہ جس کی نصف  
بینائی سے زیادہ جاتی رہی وہ ناجائز اور اس سے کم میں جائز۔ بیمار اور لاغر کے متعلق اگرچہ یہاں کوئی تفصیل مذکور نہیں لیکن اس سے  
مراد وہ بیمار ہے کہ جس مرض سے اس جانور کی زندگی بے کار ہو کر رہ جائے۔ ملاطی قاری نے فرمایا کہ یہ ایسا جانور ہے، جو چارہ نہ کھاتا  
ہو۔ بعض دیگر کتب میں ربیع سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کے صحت مند ہونے کی امید نہ رہے۔ ان چار نقائص کے علاوہ اور بھی  
نقائص و عیوب ہیں۔ جن کا ذکر مختلف احادیث میں وارد ہے۔

### قربانی کے جانور کے بعض دیگر نقائص جن کا احادیث میں ذکر ہے

ابو حمید یزید سے روایت ہے کہ میں عتبہ بن عبد السلامی کے پاس آیا اور میں نے کہا: اے ابوالولید! میں قربانی کے لئے جانور تلاش  
کرنے نکلا لیکن مجھے صرف ایسا جانور ملا کہ جس کے اگلے دانت گر گئے تھے میں نے اس کی قربانی کر دی تھی۔ آپ اس بارے میں کیا  
فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: وہ جانور تو مجھے کیوں نہیں دے دیتا۔ میں نے کہا سبحان اللہ! تیرے لئے تو جائز ہو اور میرے لئے  
ناجائز؟ عتبہ بن عبد السلامی نے جواب میں کہا: ہاں یہ بات صحیح ہے کیونکہ تجھے شک ہے اور مجھے شک نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ  
نے ان جانوروں کی قربانی سے منع فرمایا۔ مصفرہ، مستاصلہ، بہتہ، مشیہ، قصرہ، مصفرہ سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کا کان اتنا کٹا ہوا ہو  
کہ جس سے اس کا سوراخ کھل جائے اور مستاصلہ وہ ہے جس کا سینگ جڑ سے نکل گیا ہو۔ بہتہ وہ جس کی بینائی جاتی رہی ہو۔ اور مشیہ  
ایسا لاغر اور کمزور جانور جو اپنے ساتھیوں کے ساتھ چل پھر نہ سکتا ہو اور قصرہ وہ جانور جس کا ہاتھ پاؤں ٹوٹ گیا ہو۔ اس کے علاوہ دیگر  
اقسام کے جانور قربانی میں جائز ہیں۔ (پھر تو شک کیوں کرتا ہے؟) حضرت عبداللہ بن محمد ثقفی نے کہا کہ ہمیں ذہیر نے کہا کہ ہمیں ابو  
اسحاق نے شرح بن نعمان سے کہہ دیا تھا کہ وہ سچا آدمی ہے۔ اس روایت میں جو حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ سے ہے، انہوں نے فرمایا: کہ  
ہمیں رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ ہم کان اور آنکھ کو ضرور دیکھ لیا کریں۔ کہیں ان میں ایسی خرابی نہ ہو جس کی وجہ سے قربانی  
درست نہ ہو اور کانے جانور کی قربانی نہ کرنا اور اس کی بھی قربانی نہ کرنا جس کا کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو یا جس  
کے کان گول پٹھے ہوں یا دراز چرے ہوئے ہوں۔ ذہیر نے کہا کہ میں نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ عشاء کا بھی ذکر کیا؟ کہا نہیں۔  
مسلم بن ابی ایہیم، ہشام، قتادہ، جری بن کلیب حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں عشاء کی قربانی  
سے منع فرمایا تھا۔ (یعنی سینگ ٹوٹنے یا کان کے جانور) ابوداؤد کہتے ہیں کہ جری، مسدوس، بغیری، ان سے صرف قتادہ نے روایت  
حدیث کی ہے۔ مسدوس، بخاری، ہشام، قتادہ سے روایت ہے کہ میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا کہ عشاء کس جانور کو کہیں گے؟  
انہوں نے کہا کہ جس کا کان آدھ سے زیادہ کٹا ہوا ہو۔ (ابوداؤد ج ۳ باب بکرہ من النسخا یا مطبوعہ کراچی)

## ابوداؤد کی مذکورہ احادیث کی کچھ وضاحت

قربانی کے جانور کے کچھ نقائص امام محمد نے موطا میں ذکر فرمائے۔ مزید کچھ نقائص ابوداؤد نے بیان کئے۔ ان میں سے ایک وہ جانور کہ جس کے دو یا چار دانت ٹٹکے ہوئے ہوں۔ اسے یزید بصری نے قربانی میں دینا جائز نہ سمجھا لیکن حضرت عقبہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ناجائز جانوروں کی انہوں نے نشاندہی فرمائی۔ ان میں سے مضفرہ، مستاصلہ، ہتھ، مشیہ اور قصرہ ہیں جن کی تشریح و تفصیل کا ذکر ہو چکا ہے۔

## کان کٹے اور سینگ ٹوٹے جانور میں فرق

سینگ اگر پورا ٹوٹ گیا، لیکن جزا باقی ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔ لیکن کان اگر پچھلی طرف یا اگلی طرف سے کٹا ہوا ہے، یا چر گیا۔ چرنا خواہ گولائی میں ہو یا لمبائی میں۔ یہ اگر نصف کان یا اس سے زیادہ میں ہو، وہ ناجائز ہے۔ سینگ اور کان میں اس فرق کی ایک وجہ یہ ہے کہ سینگ کے ٹوٹنے سے جانور کو تکلیف نہیں ہوتی کیونکہ اس میں خون نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ٹوٹنے سے قیمت میں یا چربی میں کمی واقع ہوتی ہے لیکن کان کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جانور کی سماعت میں بھی فرق آجاتا ہے کیونکہ کان میں تہہ دار سلوٹس آواز کو ہوا کے ساتھ ملا کر اندر داخل کرتی ہیں۔ یہی وجہ کہ جس کے پیدائشی کان نہیں اس کی قربانی جائز ہے۔ چر جانے میں ایک اور بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اگر مختلف جگہوں سے کان چرا ہوا ہے اور ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو وہ نصف یا نصف سے زائد کان کے چرنے تک پہنچ جائے، تو ایسے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔ ابوداؤد شریف میں ہے۔

عن علی ان النبی ﷺ نہی ان یضحیٰ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے "عضباء الاذن والقرن" کی قربانی سے منع فرمایا۔

عن قتادة قال قلت لعنبي لسعيد بن المسيب جناب قتادہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا: "اعضب" کیا ہے؟ فرمایا: نصف یا اس سے زیادہ حصہ خراب ہو۔

ابوداؤد ج ۲ ص ۳۲ باب ما یکرہ من الضحایا مطبوعہ سعید بن مسیب (کراچی) قارئین کرام! ہم نے مختلف احادیث سے وہ نقائص ذکر کئے جن کی وجہ سے قربانی کا جانور قربان کرنا ناجائز قرار دیا گیا اور صحابہ کرام کے آثار بھی پیش کئے۔ اب ہمارے احناف کے مسلک کی تائید و توثیق ملاحظہ فرمائیں۔

## مذکورہ احادیث و آثار کی روشنی میں ائمہ احناف کے نزدیک عیوب کی حدود

موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں عیب کے ساتھ اس کی صفت "تین" مذکور ہے۔ یعنی کان الکر، یا مریض وغیرہ ہونا اس جانور میں واضح طور پر نظر آتا ہو۔ دوسری حدیث میں سینگ کے متعلق کہا گیا کہ اگر وہ جزا تک نکل گیا تو اس کی قربانی ممنوع ہے، ورنہ جائز ہے اور کان پورا نہ کٹا ہو تو وہ قربانی بھی درست ہے۔ عیب وہ ہے کہ جس کی وجہ سے جانور کی قیمت میں یا اس کے گوشت پوسٹ میں کمی واقع ہو جائے اور وہ عیب ظاہر بھی ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر سینگ کا ٹوٹنا نہ قیمت میں کمی پیدا کرتا ہے اور نہ ہی اس سے گوشت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے جزا باقی رہنے کی صورت میں اس کا ٹوٹ جانا قربانی میں خرابی پیدا نہیں کرتا لیکن کان میں منفعت ہے اور کاٹنے کی صورت میں بہرہ ہونے کا خطرہ ہے اور اگر کچھ باقی ہوں تو بھی سماعت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں چار عدد روایات آئی ہیں۔ جن کی بنا پر فقہاء احناف میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے۔ کسی نے فرمایا: کہ کان کا تیسرا

حصہ یا اس سے زائد نہ ہوا ہو ناقص و محیب ہوگا اور اس کی بنا پر ایسے جانور کی قربانی ناجائز قرار دی اور کسی نے چوتھائی حصہ کتنا ہوا پیش نظر رکھا۔ کسی نے تیسرے حصے سے زائد کو مانع کہا اور چوتھی روایت یہ کہ نصف یا نصف سے زیادہ اجزاء میں سے کسی جزو میں نقص لازم آجائے تو اس سے قربانی ناجائز و رنہ جائز۔ ”موطا امام محمد“ میں آخری قول کو ذکر کیا گیا ہے اور ”جامع الصغیر“ میں بھی اس آخری قول کو ان الفاظ سے ذکر کیا گیا۔

وقال يعقوب ومحمد رحمهما الله اذا بقى اكثر من النصف اجزاء وقال ابو يوسف رحمه الله اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال هو قولي كذا الك. (جامع الصغیر شرح النافع المکرم ص ۳۸۸ کتاب الذبايح مطبوعہ کراچی)

امام محمد اور امام یعقوب رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا: جب نصف سے زائد حصہ موجود ہو تو قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ میں نے اپنے قول کی خبر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو دی تو انہوں نے فرمایا: وہ میرا قول بھی اسی طرح کا ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صاحبین کا فتویٰ اس پر ہے کہ محیب اگر نصف سے زائد نہ ہو تو اس کے ہوتے ہوئے قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف کو امام ابو حنیفہ نے جو فرمایا کہ میرا قول بھی تیرے قول کی طرح ہے۔ اس کے دو مضمیم ہو سکتے ہیں۔ (۱) میرا قول ان کے قریب ہے (۲) یہ کہ (جو بظاہر واضح بھی ہے) امام صاحب کا پہلا قول جو ظاہر الروایۃ کہلاتا ہے، وہ دوسرے حصہ کے بارے میں تھا اور اس قول سے آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا۔ علامہ سرخسی نے ”مبسوط“ ص ۱۲۶ پر اسے تفصیل سے لکھا ہے اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مزید وضاحت فرمائی اور لکھا کہ فتویٰ اسی پر ہے۔ نیز انہوں نے اس کی اصل وجہ بھی بیان فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

والرابعة هي قولهما قال في الهداية وقالا اذا بقى الاكثر من النصف اجزاء وهو اختيار الفقيه ابى الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال قولي هو قولك قيل هو رجوع منه الى قول ابى يوسف وقيل معناه قولي قريب من قولك وفي كون النصف مانعا وروايتان عنهما وفي الزاوية وظاهر مذهبهما ان النصف كثير وفي غاية البيان ووجه الرواية الرابعة وهو قولهما واليهما رجع الامام ان الكثير من كل شيء اكثره وفي النصف تعارض الجاهل ان اى فقال بعدم الجواز احتياط (بدائع) وبه ظهير ان ما فى المتن كالهدياء والكنز والمنطقى هو الرابعة وعليها الفتوى كما يذكره الشارح عن المسجى وكانهم اختاروها لان المبادر من قول الامام السابق هو الرجوع عما هو ظاهر الرواية عنه الى قولهما. والله تعالى اعلم

(رد المحتار ج ۶ ص ۳۲۶ کتاب الاخير مطبوعہ مصر)

چوتھی روایت جو صاحبین کا قول ہے۔ ہدایہ میں کہا کہ صاحبین نے فرمایا: جب نصف سے زیادہ باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اسے فقیر ابو الليث سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے قول کی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو خبر دی تو انہوں نے فرمایا: میرا قول بھی وہ تیرا قول ہے۔ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا یہ جواب دینا دراصل امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرا قول تیرے قول کے قریب ہے۔ نصف کے متعلق مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ بزاز نے اور ان دونوں کے ظاہر مذہب کے پیش نظر یہ کہنا مناسب ہے کہ نصف بھی کثیر (کے حکم میں) ہے اور غایۃ البیان میں ہے۔ چوتھی روایت جو صاحبین کا مذہب ہے اور اس کی طرف امام اعظم نے رجوع فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا کثیر اس کا اکثر ہوتا ہے۔ رہا نصف کا معاملہ تو چونکہ اس میں جواز و عدم جواز میں تعارض ہے، اس لئے احتیاطاً عدم جواز کا قول کیا گیا۔ (بدائع) اور اس سے ظاہر ہوا کہ ہدایہ، کنز اور مشکوٰۃ وغیرہ کے متن



میں جو کچھ مذکور ہے وہ چوتھی روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ بحثی سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ اسے ان حضرات نے شاید اس لئے اختیار فرمایا کہ امام صاحب رضی اللہ عنہ کے سابقہ قول سے متبادر طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی ظاہر الروایۃ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا۔

واللہ تعالیٰ اعلم

اس بحث کی اصل ”جامع الصغیر“ میں ہے۔ صاحب مبسوط اور رد المحتار نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ہم اس قاعدہ کو کان، آنکھ اور دُم وغیرہ سب میں جاری کر سکتے ہیں۔ یعنی ان میں سے کوئی عضو نصف یا نصف سے زائد نقص والا ہو چکا ہو تو اس کی قربانی ناجائز ورنہ جائز۔

### اعتراض

فان قال قائل فانت لاتكره نصف القرن وفي حديث جری بن كليب عن علي ان النبي ﷺ نهى عنها.

اگر کوئی اعتراض کرے کہ تم نصف یا نصف سے زیادہ کئے ہوئے سیبگ والے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہو حالانکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس کی قربانی سے منع فرمایا۔

(طحاوی شریف ج ۴ ص ۷۱)

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ نصف یا نصف سے زائد سیبگ ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز نہیں حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ اگر سیبگ مکمل ٹوٹ گیا ہو بشرطیکہ اس کی جڑ قائم ہو تو اس کی قربانی جائز ہے۔ یہ مسلک حدیث پاک کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا جواب بھی ”طحاوی شریف“ کے اسی مقام پر لکھا ہے۔

قيل له انما تركنا ذالك لان عليا رضي الله عنه لم ير بذالك باسا فيما قد روينا عنه في حديث حجية بن عدي فعلمنا بذالك ان عليا رضي الله عنه لم يقل بعد رسول الله ﷺ خلاف ما قد سمعه من رسول الله ﷺ الا بعد ثبوت نسخ ذالك عنده.

اس معترض کو جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اس روایت کو اس لئے ترک کیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اس کی قربانی کرنے میں حرج نہ جانی۔ اس کی دلیل ان کی وہ روایت ہے جو ان سے حجتہ بن عدی سے مروی ہے۔ اس روایت سے معلوم ہو گیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد ایسی روایت اس لئے کی کہ انہیں پہلی روایت کے منسوخ ہونے کا ثبوت مل چکا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ نصف یا نصف سے زیادہ سیبگ ٹوٹے جانور کی قربانی ناجائز ہونے پر روایت ضرورت تھی جسے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ہی ذکر کیا تھا لیکن حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ سے ہی کسی نے ایسے جانور کی قربانی کا سوال کیا تو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ایسے جانور کی قربانی کو جائز قرار دیا۔ اب یہاں دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے جان بوجہ کر (معاذ اللہ) حضور ﷺ کی حدیث پاک کی مخالفت کی لیکن آپ سے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ دوسرا احتمال یہ کہ آپ کو حضور ﷺ کی فرمودہ روایت کے منسوخ ہونے کا علم تھا اس لئے جو نیا حکم شرعی آیا آپ نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔

## کان، آنکھ، دُم اور انگڑے پن کے بارے میں درمختار کی وضاحت

وانگڑا جانور جو قربانی ہونے کی جگہ تک بھی نہ چل سکتا ہو اور وہ جس کا کان، دم اور آنکھ تک چلے ہو اور وہ جس کی آنکھ کا اکثر نور جا چکا ہو یا جس کی چکی اکثر کٹ چکی ہو تو ان جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (بجھی) (اگر مذکورہ حیوان کم ہیں تو ایسے جانور کی قربانی جائز ہے) اور وہ جانور کہ جس کے دانت نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہیں۔ جس کے زیادہ دانت موجود ہیں تو قربانی جائز ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر جانور چارہ کھائے تو قربانی ہے اور اس جانور کی قربانی جائز نہیں جس کے پیدائی کان نہ ہوں اور اگر پیدائی چھوٹے کان ہوں تو جائز ہے۔ جس جانور کے پستانوں کے سر کاٹ دیئے گئے ہوں یا خشک کر دیئے ہوں یا ناک کٹ چکی ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں۔ اسی طرح وہ جانور کہ جس کے پستانوں سے علاج کے ذریعہ دودھ ختم کر دیا گیا ہو اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔ (درمختار ج ۶ ص ۳۳۴ باب کتاب الاحیاء)

پستانوں کے سرے کاٹ دیئے جائیں تو قربانی ناجائز ہے اور دو پستانوں والے جانور کا ایک پستان ضائع ہو جائے تب بھی قربانی ناجائز ہے اور جن کے چار پستان ہوں ان میں سے دو ضائع ہو جائیں تو جائز و نہ جائز۔ (درالمختار) بخاطر و اب اولی الاصلار قربانی کے جانوروں کے گوشت سے متعلق باب

### ۲۷۱- بَابُ لَحُومِ الْأَصْحَاغِی

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن واثق نے بتایا کہ اسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمایا۔ عبداللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا ذکر عمرہ بنت عبدالرحمن سے کیا۔ اس نے کہا کہ انہوں نے منع کیا ہے۔ میں نے عائشہ صدیقہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے سنا۔ فرمایا: کہ حضور اقدس ﷺ کے دربار میں پر کھ دینا لوگ آئے جبکہ قربانی کے ایام تھے تو آپ نے ارشاد فرمایا: تین دن تک کے لئے گوشت رکھ کر پانی باندھ صدقہ کر دو۔ جب اس کے بعد ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! لوگ اپنے قربانی کے جانوروں سے فائدہ اٹھا کر کتے کھتے۔ ان کی چربی اکٹھی کرتے اور ان کی کھالوں سے ٹکڑے بناتے تھے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: کیا ہے؟ یا آپ نے کچھ اور فرمایا: حرید فرمایا کہ میں نے تمہیں تین دن سے ذائقہ قربانی کے جانوروں کا گوشت رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں نے منع اس لئے کیا تھا کہ وہ لوگ قربانی کے دن دور دراز سے اکٹھے ہو گئے تھے۔ اب کھاؤ اور صدقہ کر دو اور (تین دن سے زائد) ذخیرہ کر لو۔ (جائز ہے)

۶۲۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْأَصْحَاغِی بَعْدَ ثَلَاثٍ فَإِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَرِهَ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ صَلَوَاتُ سَعْدَةٍ عَلَیْهَا أُمُّ الْمُؤْمِنِیْنَ فَقَوْلَ ذَاكَ نَامَ مِنْ أَهْلِ الْبَادِیَةِ حَضْرَةُ الْأَصْحَاغِی فَبَيَّ وَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَأَيْتُمَا وَاللَّهِ وَتَصَلَّوْا بِمَا بَقِيَ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَبِلَ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَقَدْ كَانَ النَّاسُ يَتَكَوَّمُونَ فِي حَسْبَاتِ حُمْ يَتَحَوَّلُونَ مِنْهَا الْوَدَكُ وَيَتَحَوَّلُونَ مِنْهَا الْأَسْبَغَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَا ذَاكَ أَوْ كَمَا قَالَ . . . . . نَهَيْتُمْ عَنْ أَسْكَابِ لَحْمِ الْأَصْحَاغِی بَعْدَ ثَلَاثٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا نَهَيْتُمْ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْأَصْحَاغِی كَمَا نَهَيْتُمْ عَنْ حَضْرَةِ الْأَصْحَاغِی فَكَلُّوا وَتَصَلَّوْا وَادْعُوا

جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے بتایا: وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تین دن کے بعد قربانی کے جانوروں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا پھر اس کے بعد ارشاد فرمایا: کھاؤ اور زاد راہ بناؤ اور جمع کر لیا کرو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ تین دن کے بعد تک کے لئے جمع کر کے رکھ کر پونجی بنانے میں کوئی گناہ نہیں۔ حضور ﷺ نے خود اس کی ممانعت کے بعد اجازت عطا فرمادی تھی لہذا آپ کا آخری ارشاد پہلے حکم کا ناخ ہے اس لئے ذخیرہ کرنے اور زاد راہ بنانے میں اب کوئی گناہ نہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر کی نے بتایا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ قربانی کے جانور کے گوشت سے تین دن سے زائد تک کھانے سے منع فرمایا کرتے تھے پھر اس کے بعد فرمایا: کھاؤ، ذخیرہ بناؤ اور صدقہ کرو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قربانی کے جانور کا گوشت ذخیرہ کر لیتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے تو ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ ہاں ہم اسے اچھا نہیں سمجھتے کہ تہائی سے کم گوشت کا صدقہ کیا جائے اور اگر کوئی شخص تہائی سے کم صدقہ کرتا ہے تو جائز ضرور ہے۔

باب میں ایک مسئلہ کا ذکر کیا گیا جو ابتدا میں حکم شرعی تھا لیکن بعد میں اسے خود صاحب شرع ﷺ نے منسوخ فرمادیا۔ مسئلہ یہ کہ قربانی کے جانوروں کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے رکھنے کی اجازت تھی اس سے زائد جمع کرنے سے حضور ﷺ نے منع فرمادیا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ بچہ دیہاتی لوگ قربانی کے دنوں میں آجاتے۔ جو یہ خواہش لے کر آتے کہ ہمیں بھی کچھ گوشت مل جائے گا تو ان کی خاطر حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو صرف تین دن تک کے لئے گوشت رکھنے اور باقی ماندہ ان غریب یا صدقہ کرنے کا حکم دیا لیکن بعد میں جب اس کی ضرورت نہ رہی تو آپ نے تین دن سے زائد کے لئے گوشت رکھنے کی اجازت عطا فرما کر پہلے حکم کو منسوخ فرمادیا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن عمرو وغیرہ بعض حضرات کو صرف ابتدائی حکم نبوی کا ہی علم تھا۔ اس لئے وہ بعد میں بھی اسی کے مطابق عمل پیرا رہے۔ امام بیہقی نے ان حضرات کا یہ عمل ذکر کیا ہے۔

عن عبد الرحمن بن عوف انه سمع علياً رضي الله عنه يقول يوم الاضحى ايها الناس ان رسول الله ﷺ قد نهى ان تاكلوا من نسككم

جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ كُلُوا وَتَزَوَّدُوا وَادَّخِرُوا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِالْإِدْخَارِ بَعْدَ ثَلَاثٍ وَالتَّزَوُّدِ وَقَدْ رَخَّصَ فِي ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ أَنْ كَانَ لَهْنَى عَنْهُ فَقَوْلُهُ الْآخِرُ نَأْسِخُ لِذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِالْإِدْخَارِ وَالتَّزَوُّدِ مِنْ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِبَةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

٦٢٢ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُنْهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ كُلُوا وَادَّخِرُوا وَانْتَصَفُوا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِأَنْ تَأْكُلَ الرَّجُلُ مِنْ أَضْحِيَّتِهِ وَيَذْخِرَ وَيَصَّدَّقَ وَمَا حُجِبَ لَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِأَقْلٍ مِنَ الثَّلَاثِ وَإِنْ تَصَدَّقَ بِأَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ جَازٍ.

بعد ثلاث فلا تاكلوها۔  
قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمایا۔ لہذا امت کھاؤ۔

عن سالم عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ ﷺ نہی ان تاكل لحوم الاضاحی بعد ثلاث قال سالم کان ابن عمر لایاکل لحوم الاضاحی فوق ثلاث۔  
(بخاری شریف ج ۹ ص ۲۹۰ باب انہی عن اکل لحوم الاضاحی بعد ثلاث)

جناب سالم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے تین دن سے زائد قربانی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ جناب سالم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تین دن کے بعد قربانی کا گوشت نہیں کھایا کرتے تھے۔

ان دو صحابہ کرام کے علاوہ باقی تمام صحابہ کرام کا یہی مذہب اور عمل ہے کہ ابتدا میں تین دن سے زائد کے لئے قربانی کا گوشت رکھنا ممنوع تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی۔ موطا امام محمد میں اس بارے میں آپ روایت پڑھ چکے ہیں اور اس کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی ایسی بکثرت روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی حکم دور رسالت میں ہی آپ نے منسوخ فرما دیا تھا۔ چند ایک روایات ملاحظہ ہوں:

عن ابن بريدة عن ابيه عن النبي ﷺ قال كنت نهيتكم ان تاكلوا لحوم الاضاحی فوق ثلاث ايام وانما اردت بذلك لينسج اهل السعة على من لاسعة له فكلوا ما بدلکم وادخروا۔  
حضرت ابو بريدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع کیا کرتا تھا۔ میرے منع کرنے سے مراد یہ تھی کہ مالدار اور صاحب وسعت لوگ غریبوں پر کشادہ ہاتھ رکھیں، اب تم تین دن کے بعد کھاؤ جو تمہیں ملے اور جمع کر سکتے ہو۔

عن ابي بريدة عن ابيه قال رسول الله ﷺ نهيتكم عن ثلاث وانا امرکم بهن نهيتکم عن زيارة القبور فزوروها فان فی الزيارة تذکرة ونهيتکم عن الاشرية ان تشربوا فی ظروف الادم فاشربوا فی کل وعاء غیر ان لا تشربوا مسکرا ونهيتکم عن لحوم الاضاحی ان تاكلوها بعد ثلاث فكلوها واستفخوا بها فی اسفارکم۔  
(بخاری شریف ج ۹ ص ۲۹۱-۲۹۲ کتاب الاضاحیاء، مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۵ باب جواز اکل بعد ثلاث)

حضرت ابو بريدہ رضی اللہ عنہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں تین کاموں سے منع کیا کرتا تھا اور میں ہی اب ان کے کرنے کا حکم دیتا ہوں۔ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکتا تھا۔ اب زیارت کو جایا کرو کیونکہ ان کی زیارت سے نصیحت اور آخرت کی یاد آتی ہے اور میں تمہیں چمڑے سے بنے برتنوں میں پینے سے منع کیا کرتا تھا۔ اب ان سمیت ہر برتن سے پینے کی اجازت ہے۔ ماسواں کے کرم کوئی نشہ آور چیز نہ ہو۔ (اس کی اجازت نہیں) اور میں تمہیں قربانی کے گوشت سے تین دن کے بعد کھانے سے روکتا تھا۔ اب کھاؤ اور اس سے اپنے سفر میں نفع اٹھاؤ۔

ان تمام روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ قربانی کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے کھانے اور جمع کرنے کی اجازت تھی۔ بعد میں یہ پابندی اٹھائی گئی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث و روایات کے پیش نظر احناف کا مسلک ذکر فرمایا۔ اب تین دن سے زائد تک کے لئے قربانی کا گوشت جمع کرنا اور کھانا جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۲- بَابُ الرَّجُلِ يَذْبَحُ أَضْحِيَّتَهُ  
قَبْلَ أَنْ يَغْدُو يَوْمَ الْأَضْحَى

۶۲۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ  
عَبَادِ بْنِ تَمِيمٍ أَنَّ عَوِيضَ بْنَ أَشْقَرَ ذَبَحَ أَضْحِيَّتَهُ قَبْلَ  
أَنْ يَغْدُو يَوْمَ الْأَضْحَى وَأَنَّهُ ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ  
ﷺ فَاسْتَأْذَنَهُ أَنْ يَعُوذَ بِأَضْحِيَّتِهِ أُخْرَى.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا تَأْخُذُ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ فِي  
بَصَرٍ يُصَلِّي الْعِيدَ فَيَذْبَحُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الْإِمَامُ  
فَأَتَمَّاهُ شَاءَ لَحْمٍ وَلَا يَجُزِي مِنَ الْأَضْحِيَّةِ وَمَنْ لَمْ  
يَكُنْ فِي مِصْرَ وَكَانَ فِي بَادِيَةٍ أَوْ نَحْوِهَا مِنَ الْقُرَى  
الْبَادِيَةِ عَنِ الْمِصْرِ فَإِذَا ذَبَحَ جِئَ يُطْلَعُ الْفَجْرُ أَوْ جِئَ  
تَطْلُعُ الشَّمْسُ أَجْزَأُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ  
اللَّهُ.

عید کے دن صبح سویرے کسی کا (نماز پڑھنے  
سے پہلے) قربانی کر دینا

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے عباد بن  
تیم سے بتایا کہ عویض بن اشقر نے عید قربان کے دن صبح سویرے  
اپنے جانور کی قربانی کر دی پھر اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا  
گیا تو آپ نے اسے اس کی جگہ ایک اور قربانی دینے کا حکم دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایسے شہر  
میں رہتا ہو، جہاں عید کی نماز ادا کی جانی ہو اور پھر وہ امام کے نماز  
پڑھانے سے قبل ہی قربانی کے جانور کو ذبح کر دے تو وہ ذبح شدہ  
کبریٰ کا ہی گوشت قربانی کی جگہ نہیں لے گا اور جو شخص ایسے شہر میں  
نہ رہتا ہو بلکہ وہ کسی گاؤں یا شہر سے دور کسی جگہ آباد ہو تو اس نے اگر  
صبح صادق کے وقت قربانی کا جانور ذبح کر لیا یا سورج طلوع ہونے  
کے وقت ذبح کر لیا تو یہ قربانی جائز ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہ رضی  
اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

باب میں مذکور مسئلہ واضح ہے کہ جہاں عید کی نماز ہوتی ہو، وہاں قربانی کا جانور نماز عید کے بعد ذبح کرنے سے قربانی ہوگی۔  
اس سے قبل ذبح کرنے سے وہ عام حلال جانور کے گوشت کی طرح کا گوشت ہے اور جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی وہاں صبح صادق کے  
وقت قربانی کا جانور ذبح کرنے کی اجازت ہے خواہ کوئی شخص صبح صادق کے فوراً بعد ذبح کرے یا سورج نکلنے کے بعد، دونوں صورتوں  
میں قربانی ہو جائے گی۔

اعتراض

کثیر کتب احادیث میں مذکور ہے کہ نماز عید سے قبل جو قربانی کرتا ہے اس کی قربانی جائز نہیں۔ یہ گاؤں اور شہر کا فرق امام محمد  
رحمۃ اللہ علیہ نے کہاں سے نکال لیا کہ گاؤں میں جہاں عید نہیں ہوتی، صبح سویرے ہی قربانی کرنا جائز ہے اور جہاں عید ہوتی ہے  
وہاں عید کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز ہوگی؟ یہ تقسیم یا تفریق احادیث رسول اللہ ﷺ کے خلاف نظر آتی ہے۔ اس کی کوئی  
معقول وجہ ہونی چاہیے؟

جواب: قربانی کا اول وقت عید کے دن طلوع فجر ثانی (صبح صادق) سے شروع ہوتا ہے۔ مگر شہر والوں کے لئے قربانی سے پہلے نماز  
کی تقدیم شرط ہے اس لئے جس نے شہر میں ہوتے ہوئے عید کی نماز سے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ  
سے یہ قربانی جائز نہ ہوئی۔ یہ اس لئے کہ اس نے بے وقت قربانی کی ہے لہذا گاؤں میں طلوع فجر کے بعد قربانی جائز ہے۔

(الموطا ج ۲ ص ۱۴۲) کتاب الاضحیٰ، رد المحتار ج ۶ ص ۳۱۸ کتاب الاضحیٰ

قربانی کی اضافت و نسبت دن کی طرف کی گئی ہے یعنی یوم الضحیٰ اور دن کی ابتدا طلوع فجر (صبح صادق) سے ہوتی ہے مگر شہر  
میں اس کے جواز کے لئے نماز کی ادا ہوگی شرط ہے۔ جب نماز کا ادا کرنا قربانی سے قبل شرط ہے تو معلوم ہوا کہ نماز عید شہر میں واجب

ہوئی ہے گاؤں میں نہیں۔ تو جب گاؤں میں نماز عید واجب ہی نہیں تو نماز عید سے قبل قربانی کرنے میں احادیث کی مخالفت کیسے لازم آئے گی؟ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا تھا: آج کے دن ہم نماز پڑھیں گے پھر قربانی کریں گے۔ تو یہ ترتیب صرف شہروالوں کے لئے ضروری ہو سکتی ہے کیونکہ نماز عید کا وجوب صرف شہروالوں پر ہے اس لئے گاؤں کے رہنے والوں پر یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ (علامہ بدر الدین یعنی ایک مثال پیش کرتے ہیں) فتاویٰ الواحی۔ ایک شہر میں خندہ پا ہو گیا کہ اس میں کوئی والی نہ رہا جو نماز عید پڑھا سکے تو یہاں طلوع فجر کے بعد قربانی کی جائے تو جائز ہوگی۔ یہی مختار ہے کیونکہ اب یہ شہر قربانی کے حق میں گاؤں کی مثل ہو گیا ہے۔ علامہ یعنی مزید فرماتے ہیں کہ ذبح میں اعتبار قربانی کی جگہ کا ہے قربانی دینے والے کی سکونت کا نہیں۔ یعنی اگر قربانی دینے والا شہر میں رہائش پذیر ہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی کسی گاؤں میں ذبح کی جائے والی ہے تو یہ قربانی صحیح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر قربانی دینے والا گاؤں میں ہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی شہر میں ہے تو یہ قربانی نماز عید کے بعد ذبح کی جائے گی۔ اس کے خلاف جائز نہ ہوگی۔ (الہدایہ شرح الہدایہ ص ۱۲۸-۱۳۰ کتاب الاضحیٰ)

## ۲۷۳۔ بَابُ مَا يُجْزِئُ مِنَ الضَّحَايَا

ایک سے زائد افراد کی قربانی میں

شرکت کا بیان

عَنْ أَكْثَرِ مَنْ وَاحِدٍ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمارہ بن عباد نے بتایا کہ انہیں عطاء بن یدار نے بتایا۔ انہیں حضور ﷺ کے صحابی حضرت ابویوب رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہم ایک بکری قربان کرتے تھے۔ ذبح کرنے والا اسے اپنی طرف اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ذبح کرتا تھا پھر لوگوں نے اس کے بعد فقہ کا شرع دیا اور قربانی دینا فقہ کی بات بن کر رہ گئی۔

۶۲۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عُمَارَةُ بْنُ مَرْثَدٍ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَّادٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَهُ قَالَ كُنَّا نَضْحِي بِالشَّاةِ الْوَاحِدَةِ يَذْبُحُهَا الرَّجُلُ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ تَبَاهَى النَّاسُ بَعْدَ ذَلِكَ فَصَارَتْ مَبَاهَةً.

امام محمد کہتے ہیں کہ ایسا شخص محتاج ہوگا جو ایک بکری کو اپنی طرف سے قربان کرنا ہوگا پھر اس کا گوشت خود بھی کھاتا ہوگا اور اپنے اہل و عیال کو بھی کھاتا ہوگا لیکن اگر کوئی شخص ایک بکری دیا۔ جن آدمیوں کی طرف سے قربانی کے طور پر ذبح کرتا ہے (اس طرح کہ ان سب کی قربانی ہو جائے) تو یہ جائز نہیں۔ ایک بکری کی صرف ایک آدمی کی طرف سے ہی قربانی دی جاسکتی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور عمارہ سے عام فقہائے کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ كَانَ الرَّجُلُ يَكُونُ مُحْتَاجًا فَلْيَذْبَحِ الشَّاةَ الْوَاحِدَةَ يَضْحِي بِهَا عَنْ نَفْسِهِ قِيَامًا كُلِّ يَوْمٍ وَيُطْعِمُ أَهْلَهُ قِيَامًا شَاءَ وَاحِدَةً تَذْبَحُ عَنْ النَّبِيِّ أَوْ ثَلَاثَةً مُتَجِدَّةً فَلَهُنَّ لَا تُجْزِئُ وَلَا يَجُوزُ شَاءَ إِلَّا عَنْ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْمَاجِئِينَ فَقَالُوا نَحْنُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابوالزیر کی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے بتایا: فرماتے ہیں کہ ہم نے مقام حدیبیہ میں حضور ﷺ کے ہمراہ ایک اونٹ اور ایک گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔

۶۲۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَدَنِيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ تَعَرَّفْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْحَدِيثِ الْبَدَنَةِ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْبَقَرَةِ عَنْ سَبْعَةٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اونٹ اور گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربان ہو سکتی ہیں۔ خواہ وہ سات ایک گھر کے افراد

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَذْبَحُهَا أَحَدُ الْبَدَنَةِ وَالْبَقَرَةِ تَجْزِئُ عَنْ سَبْعَةٍ فَيَسِي الْأَصْحَابُ فِي ذَلِكَ كَمَا نَحْنُ فِيهِ.

مُسْتَحْتَمِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ وَاجِدٍ أَوْ غَيْرِهِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلَةِ مِنْ فَفْهَاتِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

ہوں، خواہ الگ الگ ہوں اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

مذکورہ باب میں دو مسئلے بیان ہوئے۔ پہلا یہ کہ بکری (نر اور مادہ اور مینڈھا اور بھیڑ) صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتے ہیں۔ اس میں ایک سے زائد کی شرکت جائز نہیں اور حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے قول کا معنی بھی یہی ہے کہ کوئی غریب صحابی جب اپنی طرف سے ایک قربانی ذبح کرتا تو اس کا گوشت وہ کسی اور کو نہ دیتے بلکہ خود گھر والے ہی کھا لیتے، اپنی طرف سے اور اہل خانہ کی طرف سے قربانی دینے کا یہ مطلب ہے۔ یہ نہیں کہ ایک بکری بہت سے آدمیوں کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ اونٹ اور گائے (نر اور مادہ اور بھیڑ نر اور مادہ) میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر کم ہوں تو کوئی حرج نہیں۔ اس میں کچھ حضرات کہتے ہیں کہ گائے میں تو سات تک ہی شریک ہو سکتے ہیں لیکن اونٹ میں دس تک کی اجازت ہے۔ امام محمد اوی نے اسے یوں ذکر فرمایا:

## اعتراض

عن مسور بن مخزوم ومروان بن الحكم قالا  
خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية يريد زيارة  
البيت وساق معه الهدي وكان الهدي سبعين بدنة  
فكان الناس سبع مائة رجل وكانت كل بدنة عن  
عشرة. (لمحاذی شریف ج ۳ ص ۷۴ باب البدن مطبوع بیروت)

مروان بن حکم سے مسور بن مخزمہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ حدیبیہ کے سال خانہ کعبہ کی زیارت کیلئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے ساتھ ستر (۷۰) اونٹ بطور ہدیٰ لئے۔ آپ کے ساتھ سات سو آدمی تھے۔ اس طرح ایک اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے قربان کیا گیا۔

جواب: اس روایت کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس کے دونوں اولین راوی یعنی مسور بن مخزمہ اور مروان بن حکم واقعہ حدیبیہ میں موجود نہ تھے اور مؤخر الذکر ویسے ہی صحابی نہیں کہ اسے ان واقعات کا علم ہو۔ اس لئے ان دونوں کی نسبت حدیبیہ میں قربانی کی روایات ان حضرات کی معتبر ہیں، جو اس میں شریک تھے۔ وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ اونٹ میں بھی سات سے زیادہ شریک نہیں ہو سکتے۔ دوسرا جواب یہ کہ جس طرح گائے بیل کے لئے ”بدن“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اسی طرح اونٹ کو بھی بدن کہا جاتا ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہی ہونا ضروری ہے۔ امام محمد اوی نے اسی چیز کو بیان فرمایا:

فان قد رايناهم قد اجمعوا ان البقرة لا تجزى  
فى الاضحية عن اكثر من سبعة وهى من البدن  
باتفاقهم فانظر على ذلك ان تكون الناقة مظهلا ولا  
تجزى عن اكثر من سبعة.

(لمحاذی شریف ج ۳ ص ۷۶ باب البدن عن کم تجزى فی الضحایا)

ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عجیب بات کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی حالانکہ وہ بھی ان کے نزدیک بالاتفاق ”بدن“ ہے۔ اس پر غور کرو تو آؤنی جو اس گائے کی طرح بدن ہی ہے وہ سات سے زیادہ آدمیوں کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی۔

## سات آدمیوں سے زیادہ کی شرکت ممنوع پر احادیث

عن ابي الزبير ان جابر بن عبد الله حدثهم  
انهم نحروا يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة  
عن سبعة.

جناب ابو زبیر بیان کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ان سمیت بہت سے لوگوں کو بتایا کہ انہوں نے حدیبیہ کے دن اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے قربان کئے۔

عن جابر بن عبد الله قال نحروا مع رسول

اللہ ﷺ کی معیت میں ایک اونٹ کی سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔ حضرت جابر سے پوچھا گیا کہ گائے؟ تو فرمایا: وہ بھی سات کی طرف سے۔

اللہ ﷺ البدنة عن سبعة نفر قليل لجابر رضى الله عنه والبقرة قال هي مثلها.

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ حضور ﷺ نے حدیبیہ کے دن ستر اونٹ قربان کئے ہمیں حکم دیا کہ ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہو جائیں۔

عن جابر رضى الله عنه قال نحر رسول الله ﷺ يوم الحديبية سبعين بدنة فامرنا ان يشترك منا سبعة في البدنة.

حضرت انس رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے قربان ہوگا۔ یہ وہی جابر ہیں جو حضور ﷺ سے مذکورہ باتیں بتاتے ہیں اور یہ خود واقعہ حدیبیہ میں آپ کے ساتھ موجود تھے۔ حضرت علی اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما کا بھی قول ہے جو اسی کے موافق ہے۔ یعنی ایک اونٹ (بدنہ) سات آدمیوں کی طرف سے قربانی ہو سکتا ہے۔

عن انس رضى الله عنه عن النبي ﷺ انه قال الجوزور عن سبعة فهذا جابر بن عبد الله يخبر عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا وهو كان معه حينئذ وقد روى عن علي وعبد الله رضى الله عنهما من قولهما ما يوافق هذا في البدنة انها عن سبعة.

حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے جناب عامر بیان کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: کہ اونٹ اور گائے میں سات سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

عن عامر عن علي وعبد الله رضى الله عنهما قالوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة.

حضرت انس رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اسی کی حکایت کرتے ہیں۔ ہمیں ابن ابی داؤد نے سلیمان بن حرب سے اور وہ ابو ہلال سے بیان کرتے ہیں کہ ہمیں جناب قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بیان کیا فرمایا: کہ حضور ﷺ کے ساتھی ایک اونٹ میں اور ایک گائے میں سات سات شریک تھے۔ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کا "بدنہ" کے بارے میں یہ مذہب ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہے نہ کہ انس روایت کے موافق جو جناب مسور اور مردان سے مروی ہے۔ لہذا حضرت جابر والی روایت ان کی روایت سے اولیٰ ہے۔

عن انس رضى الله عنه يحكيه عن اصحاب رسول الله ﷺ وروى عنهم حدثنا ابن ابي داود وقال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا ابو هلال قال حدثنا قتادة عن انس رضى الله عنهم قال كان اصحاب رسول الله ﷺ يشتركون سبعة في البدنة من الابل وسبعة في البدنة من البقرة فهذا مذهب اصحاب رسول الله ﷺ في البدنة يوافق ما روى عن جابر رضى الله عنه لا ما روى عن المسور والبروان فهو اولى منه.

طحاوی شریف کی مذکورہ احادیث سے صاف ظاہر کہ بدنہ (خواہ اونٹ ہو یا گائے) میں سات اشخاص تک کی شرکت جائز ہے اور واقعہ حدیبیہ کے شاہد حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما یہ بیان کر رہے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں اونٹ میں دس افراد کی شرکت اور وہ بھی واقعہ حدیبیہ میں بیان کرنے والے جناب مسور اور مردان ہیں لیکن ان دونوں حضرات کے مقابلہ میں تمام صحابہ کرام کا بھی یہی مذہب ہے کہ سات تک شرکت ہو سکتی ہے۔ اس لئے ان دونوں حضرات کی روایت کی تاویل کرنا پڑے گی۔ وہ تاویل یہ ہے کہ قربانی دینے میں تو ایک اونٹ اور ایک گائے میں سات افراد کی شرکت کئے گئے تھے لیکن ان ستر (۷۰) اونٹوں کا گوشت کھانے والے مجموعی



طور پر چونکہ سات سو آدمی تھے۔ لہذا سات سو آدمیوں کو ستر (۷۰) اونٹ کا گوشت جب تقسیم کر کے دیا گیا تو ایک اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوئے۔ صاحب البیانہ نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب جو دیا اس کے یہ الفاظ ہیں: "ان اشتراکہم فی العشرة محمول علی انه فی القسمة لافی النصبة"۔ ان میں سے دس افراد کا ایک اونٹ میں شریک ہونا گوشت کی تقسیم کے اعتبار سے تھا نہ کہ دس کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی دی گئی۔

علاوہ ازیں حضور ﷺ نے ایک اونٹ کو ایک موقع پر سات بکریوں کے برابر قرار دیا۔ جب ایک بکری ایک کی طرف سے ہی قربانی ہو سکتی تو جسے سات بکریوں کے برابر قرار دیا گیا، وہ لازماً سات آدمیوں کی طرف سے ہی قربان ہو سکے گا۔ اس کے لئے حوالہ ملاحظہ فرمائیے:

عن ابن عباس ان النبی ﷺ اتاه رجل فقال ان علی بدنة وانا موسر بها ولا اجدها فاشتریها فامرہ النبی ﷺ ان یباع سبع شاة فیذبھن۔  
(ابن ماجہ ص ۲۳۲ باب کم یجزي من الغنم عن البدیۃ مطبوعہ مرو دھا پاکستان)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے ہاں ایک آدمی حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا کہ مجھ پر ایک اونٹ ذبح کرنا لازم ہے اور میں اونٹ کے خریدنے کی ہمت بھی پاتا ہوں لیکن مجھے مل نہیں رہا۔ (اب میں کیا کروں؟) اس کو رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ سات بکریاں خرید کر ذبح کر دو۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے برابر ہے لہذا اونٹ میں سات تک آدمی ہی شریک ہو سکتے ہیں کیونکہ ایک بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان کرنا جائز ہے۔

### اعتراض

اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کی شرکت اور بکری میں صرف ایک کیوں؟

قربانی کیا ہے؟ قربانی دراصل مخصوص عمر کے مخصوص جانوروں کا مخصوص دنوں میں ذبح کر کے خون بہانا ہے اور یہ سب جانتے ہیں کہ ہر جانور میں خون ایک کا ہی خون ہوتا ہے تو جب چند اشخاص قربانی دینا چاہیں تو انہیں اسی تعداد میں خون بہانا پڑے گا جس تعداد میں وہ ہیں۔ اس قیاس کے پیش نظر بکری اور اونٹ میں ایک ایک جانور کا خون ہونے کی وجہ سے ایک ایک دفعہ ہی خون بہایا جائے گا۔ اس لئے جب بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتی ہے تو اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی ہی کی طرف سے جائز ہونی چاہیے۔ سات کی شرکت خلاف قیاس و عقل ہے۔ ایسا کیوں؟

جواب: ٹھیک ہے کہ قربانی "خون بہانے" کا نام ہے اور از روئے عقل و قیاس اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہونے چاہیں لیکن ان میں نص صریح نے سات تک کی شرکت روا رکھی ہے۔ لہذا نص صریح کے مقابل ہم نے قیاس کو ترک کر دیا۔ علاوہ ازیں بکری کے بارے میں چونکہ ایک سے زائد کی شرکت پر کوئی روایت نہیں اس لئے وہ قیاس کے مطابق ہی رہی۔

### اعتراض

اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ احادیث کی کتابوں میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت موجود ہے کہ آپ نے ایک بکری قربانی کرنے کی تیاری فرمائی تو ان کی صاحبزادی آگئی اور اس نے کہا کہ ابا جان! میری طرف سے بھی؟ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں تیری طرف سے بھی۔ جس کا مقصد یہ ہوا کہ بکری ایک اور وہ دو اشخاص کی طرف سے قربان کی جا رہی ہے لہذا بکری میں

شرک ہو گئی۔ اسی طرح حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دو سنگوں والے چٹ کبرے کے ذریعہ قربانے اور دعا کی۔ تسبیح منا وال محمد، میری طرف سے اور میری آل کی طرف سے اسے قبول فرمائے۔ ایک اور روایت میں "میری طرف سے اور میری امت کی طرف سے اسے قبول فرمائے" کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک کبریٰ میں لا تعداد افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

جواب: ان تمام احادیث و روایات میں شرک سے مراد ثواب میں شرک ہے قربانی میں نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کوئی نہ کوئی مجتہد اس کا ضرورتاً کرنا لیکن سب کا اتفاق ہے کہ کبریٰ صرف ایک کی طرف سے ہی قربان ہو سکتی ہے۔ صاحب الہنایہ نے ج ۹ ص ۱۱۹ پر لکھا ہے: "قلست هذا لا يدل على وقوعه من اثنين بل هذا هبة ثوابه" میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ یہ قربانی دو آدمیوں کی طرف سے مشترک طور پر دی جا رہی ہے، بلکہ قربانی ایک کی طرف سے ہے اور دوسرے کو ثواب بہ کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے قربانی کا ثواب اپنی آل پاک اور امت کو بھی بہ فرمایا۔ یہ نہیں کہ تمام آل نبوی اور امت کی طرف سے قربانی میں شرک بتائی جا رہی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### ایک اختلافی مسئلہ

قربانی میں عبادت کی نیت احناف کے نزدیک شرط ہے۔ یعنی گوشت کھانے کی نیت سے قربانی نہ کی جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نیت عبادت شرط نہیں ہے۔ احناف اپنے مسلک کے پیش نظر فتویٰ دیتے ہیں کہ اگر اونٹ یا گائے میں کسی شریک کی قربانی کی نیت محض گوشت کھانا ہو تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ ایک اور مسئلہ جو دراصل اسی کی شاخ ہے وہ یہ کہ اگر اونٹ یا گائے میں چار حصہ دار قربانی کرنا چاہے ہیں اور بقیہ تین عقیدہ کی نیت سے شریک ہو رہے ہیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ محض گوشت کھانے کی نیت نہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک آدمی ہی گائے کی قربانی کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک حصہ قربانی کا اور دوسرے حصہ عقیدہ کے کر لیتا ہے تو یہ بھی درست ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک اونٹ یا گائے کے عقیدہ یا قربانی کے حصہ میں شرک صرف گوشت کھانے کے لئے کی جاتی تو قربانی جائز نہ ہوگی لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ نیت عبادت شرط نہیں اس لئے ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں بھی قربانی ہو جائے گی۔

گائے یا اونٹ میں سات آدمیوں تک کی شرکت ہو سکتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب تک سات افراد پورے نہ ہوں، قربانی ہی جائز نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کو یہ سمجھا گیا کہ وہ گائے میں چار پانچ شریک ہونے کے بعد پورے سات ہونے ضروری سمجھتے ہیں اور اس وقت تک وہ اسے ذبح کرتا اور قربانی دینا جائز نہیں سمجھتے جب تک پورے سات شریک نہ مل جائیں۔ یہ خیال درست نہیں۔ بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایک آدمی اگر پوری گائے قربانی کرتا ہے، تب بھی جائز ہے۔ دو یا تین یا چار یا پانچ یعنی سات تک کی شرکت ہو سکتی ہے یہ واجب نہیں۔

آخر میں ایک مسئلہ ہدی اور قربانی کے بارے میں پیش خدمت ہے۔ ہدی سے مراد وہ قربانی جو حاجی حج کے شکر یہ میں زمین حرم میں ذبح کرتا ہے اور قربانی معروف ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قربانی میں سات آدمیوں کی شرکت تسلیم کرتے ہیں لیکن ہدی میں تسلیم نہیں کرتے۔ قال مالک لا يجوز للاشترک فی الہدی۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ ہدی میں شرکت جائز نہیں لیکن احناف کے نزدیک قربانی کی طرح ہدی میں بھی سات آدمی شریک ہو جائیں تو جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ذبحہ کا بیان

۲۷۴۔ کتاب الذبائح

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے شرکت میں سات آدمیوں کی شرکت کو حرام قرار دیا ہے اور علت و حرمت کی اقسام بیان

فرمایا۔ چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم اور قدیم ہے اور مستقل قواعد پر مبنی ہے۔ جن کا اجمالی ذکر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کیا۔ اس لئے اس کی تفصیل ذکر کرنا ضروری ہے۔

قرآن کریم میں چند مقامات پر حلال و حرام جانوروں کا ذکر کیا گیا۔ ان میں سے کچھ آیات درج ذیل ہیں:

حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزُرِيِّ  
وَمَا أَهْلُ الْبَيْتِ لِيُغَيِّرَ اللَّحْمَ وَالتَّحْنِيقَةَ وَالْمَوْفُودَةَ  
وَالْمُتَرَدِّبَةَ وَالنَّطِيطَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ  
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ  
يُفْسِقُ (البانہ ۳)

تم پر حرام ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام پکارا گیا اور جو گلا گھونٹنے سے مر جائے اور دب کر مر ہوا یعنی بے دھار کی چیز سے مارا ہوا اور جو گر کر مر ہوا اور جس کو کسی جانور نے سینگ مار کر مارا ہو اور جس کو درندے نے کچھ کھالیا ہو۔ مگر وہ نہیں تم ذبح کر لو اور جو کسی تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور تیروں سے تقدیر کا معلوم کرنا بے گناہ کا کام ہے۔

### آیت کریمہ کے چند مشکل الفاظ کی وضاحت

المنخنقة: ایسا جانور جس کا گلا گھونٹ کر مار دیا جائے۔ الموقودۃ: وہ جانور جو چوٹ آنے سے مر ہو یا کسی بے دھار آلہ لگنے سے مر جائے جیسا کہ لاٹھی پتھر وغیرہ یا مکان کے نیچے دب کر مر جائے۔ المتتردۃ: اونچی جگہ سے گر کر مرنے والا جانور۔ النطیحة: کسی دوسرے جانور نے سینگ مار مار کر جس کو مار دیا ہو۔ ما اکل السبع: کسی درندے نے دبوچا اور مر گیا یا دبوچ کر اس میں سے کچھ کاٹ کھایا اور مر گیا۔ الا ما ذککیم: مگر جنہیں تم ذبح کر لو۔ اس کا تعلق مذکورہ پانچ اقسام سے ہے یعنی ان پانچ اقسام کے جانوروں میں سے اگر کسی میں روح موجود ہو، اور اسے ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے سے وہ بے جان ہوا تو اب اس کا کھانا حلال ہے۔ ما ذبح علی النصب: وہ جانور جو بتوں کے پاس لا کر بتوں کی عبادت کے طور پر ذبح کئے جائیں۔ ان تستقسموا بالازلام: وہ جانور جن کی تقسیم تیروں سے کی گئی ہو۔ یہ طریقہ کفار مکہ میں مروج تھا۔ انہوں نے کچھ تیر رکھے ہوئے تھے جن میں سے بعض پر حرف ”لا“ اور کچھ پر نصف، ثلث وغیرہ حصے لکھے ہوئے تھے۔ ان تیروں کو کفار بھی تو کام کرنے یا نہ کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے۔ مثلاً کسی کام کو کرنے کا ارادہ کیا اور پھر تیر نکال کر فال معلوم کی، تو وہ تیر نکال آیا، جس پر ”لا“ لکھا ہوتا تو اس ”نہ“ کی وجہ سے وہ کام نہ کرتے اور کبھی جانوروں کے گوشت اور ذبح کے بارے میں ان تیروں سے مدد لیتے۔ مثلاً تین آدمی ایک جانور کو ذبح کرتے ہیں پھر انہوں نے اپنا اپنا حصہ معلوم کرنے کے لئے تیر نکالے۔ ایک مرتبہ بھی نصف اور دوسری مرتبہ بھی نصف حصہ لکھا ہوا نکلا تو وہ آدمی آدھا آدھا کر لیتے اور تیسرے کو محروم کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ سے منع فرمادیا۔

فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بَانِيَةً  
مُؤْمِنِينَ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ

کھاؤ اس میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اللہ کی آیتوں پر ایمان رکھتے ہو اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا؟ اس نے تو مفصل بیان کر دیا جو کچھ تم پر حرام ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور ہو۔

(الانعام: ۱۱۹-۱۲۰)

مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جن حلال جانوروں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اسے حلال سمجھ کر کھاؤ اگر تم صاحب ایمان ہو۔ یعنی ذبح کرنے والے کا مومن ہونا شرط ہے یا اہل کتاب ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ فرمایا: ”وَقُلْ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَآتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ“ اور کتابیوں کا طعام تمہارے لئے حلال ہے۔ اس جگہ طعام سے مراد بچہ ہے۔ گو یا اہل کتاب کا بچہ ہم مسلمانوں کیلئے اور ہمارا بچہ ان کے لئے حلال ہے۔ دوسری آیت ”وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا“ کا شان نزول یہ ہے کہ کفار نے

اعتراض کیا تھا کہ مسلمان اپنے ذبیحہ کو (جو نام خدا پر ذبح کیا گیا ہو) حلال سمجھتے ہیں اور جس کو اللہ تعالیٰ مارتا ہے اسے حرام کہتے ہیں (یعنی ذبح کے بغیر خود بخود مرنے والا جانور) اس اعتراض کے جواب میں یہ آیت اتری۔ فرمایا: **مؤمنوا! تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہے حالانکہ حرام جانوروں کو قضاۃ بیان کر دیا گیا۔** ان میں مردار کو بھی حرام قرار دیا گیا تو جب اللہ تعالیٰ نے مردار کو خود حرام کر دیا تو اس اعتراض کی گنجائش نہ رہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کا دار و مدار ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینے یا غیر کا نام لے کر ذبح کرنے پر ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا اور وہ جانور غنڈا ہو گیا، تو حلال اور اگر خود مر گیا تو وہ حرام ہوگا۔ اس لئے ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے بھید، سائب اور حام وغیرہ جانوروں کا ذکر کیا اور فرمایا: کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا جائے تو یہ حلال ہیں باوجود اس کے کہ یہ جانور ایسے تھے جو بتوں کے نام پر چھوڑے جاتے تھے جن کی تشریح کتب تفسیر میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ کافران جانوروں کو حرام سمجھتے تھے اور اپنے خیال میں یہ بھی ہمارے بیٹھے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں حرام ہی قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید فرمائی اور **اولئک الذین یفترون علی اللہ الکذب** فرمایا: کہ کافر اللہ تعالیٰ پر جھوٹا بہتان باندھتے ہیں۔ اس آیت سے ان کے خیال باطل کو واضح کر دیا۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو بھی حلال ہی قرار دیا جو بتوں کے نام پر چھوڑ دیئے جاتے تھے اور شرک انہیں حرام سمجھتے تھے لیکن ان کی حالت اس وقت ہو گئی جب ان کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اور مزید فرمایا کہ جو لوگ ان بتوں کے نام پر چھوڑے جانے والے جانوروں کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے کے باوجود حرام کہتے یا سمجھتے ہیں وہ بے عقل اور مفتری ہیں۔ بہر حال قرآن کریم میں جن جانوروں کو حرام کہا گیا ہم نے قدرے تفصیل بیان کر دی۔ اس آیت کے ایک جملہ (ما اھل لغیر اللہ) میں چونکہ بعض لوگ اختلاف کرتے ہیں۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ان خصوص ذہبت کے لوگوں کا خیال ہے کہ اس جملہ میں مذکور حرام جانور سے مراد وہ جانور ہے جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو جیسا کہ کہا جائے یہ بکرا غوث پاک کا ہے۔ اب اس کے بعد اگرچہ اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح کریں وہ تب بھی حرام ہی ہے۔ یہ قائلین اپنے اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل عبارات پیش کرتے ہیں:

والسواء ههنا ما ذكر عليه اسم غير الله  
كاللوات والعزى اذا كان الذابح وثيبا والنار اذا كان  
الذابح مجوسيا ولا خلاف في تحريم هذا وامثاله  
ومثله ما يقع من المعتقدين للاموات من الذبح على  
قبورهم فانه مما اهل به لغیر الله ولا فرق بينه وبين  
الذبح للوثن.  
(تفسیر فتح القدر للغزالی غیر مقلد ج ۱ ص ۷۰ آیت ۱۷۱ واصل)

”وما اهل به لغیر اللہ“ سے مراد یہاں وہ جانور ہیں کہ جن پر غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا ہو۔ مثلًا لوات وعزى کا نام جب ذبح کرنے والا ان کا پجاری ہو اور آگ کا نام لیا گیا ہو جب ذبح کرنے والا بکری ہو۔ اس جانور کے حرام ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اسی کی مثل وہ جانور حرام ہے جو فوت شدہ اولیاء کرام کی قبور پر ان کے معتقدین ذبح کرتے ہیں۔ یہ بھی ”ما اهل به لغیر اللہ“ میں شامل ہے۔ اس میں اور بت کے لئے ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شوکانی غیر مقلد کی مذکورہ عبارت کا بالکل صاف صاف مطلب یہ ہے کہ بزرگان دین کے عرس پر ان کے عقیدت مند جو جانور وہاں ذبح کرتے ہیں اور جنہیں تبرک سمجھ کر کھایا کھلایا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح حرام ہیں جیسے بتوں کے لئے ذبح کیا گیا جانور حرام ہے۔ گویا اولیاء کرام کے مزارات پر جانور ذبح کرنے والے اور بتوں کے نام پر ذبح کرنے والوں میں کوئی فرق نہیں۔ (العلیاء باللہ) اور حرام کیا اللہ تعالیٰ نے اس جانور کو جو قصد تقرب غیر اللہ کے نام کر دیا گیا ہو۔ جس جانور کی جان کو اللہ کے سوا کسی بت یا

کسی نبی یا ولی کی روح کے لئے نذر کر دیا جائے اور اس کی رضا خوشنودی کے لئے اسے ذبح کیا جائے، تو اس جانور کا کھانا حرام ہے۔ اگرچہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس لئے کہ جانور کی جان صرف اللہ کی ملک ہے آدمی کی ملک نہیں کہ دوسرے کو بخش دے۔ اس لئے جانور کی جان کو غیر اللہ کے نامزد کر دینا صریح شرک ہے اور ظاہر ہے کہ شرک کی نجاست اور گندگی تمام نجاستوں سے زیادہ سخت ہے لہذا جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے تو اس شرک کی نجاست اور خباثت اس جانور میں اس درجہ سرایت کر جاتی ہے کہ اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام بھی لیا جائے، تب بھی وہ جانور حلال نہیں ہوتا جیسا کہ کتا، سور خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوتا۔ آخر مردار اسی وجہ سے تو حرام ہے کہ اس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ لہذا جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے، وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا۔ البتہ اگر غیر اللہ کے نامزد کرنے کے بعد ذبح سے پہلے ہی اپنی اس فاسد نیت سے توبہ کر لے اور اس ارادہ فاسد سے جو کرے، تو پھر جانور کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے سے حلال ہو جاتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے۔ ”لعن اللہ لمن ذبح لغیر اللہ“۔ اللہ کی لعنت اس شخص پر جس نے غیر اللہ کی تعظیم اور تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا۔ غیر اللہ کے معنی یہ ہیں کہ نیت غیر اللہ کی ہو۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے لیا جائے۔ اسی طرح ”ما اهل به لغیر اللہ“ کے معنی یہ ہیں جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو جس سے مقصود غیر اللہ کی تعظیم ہو، وہ حرام ہے۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو۔ یہ لفظ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے اور سب جگہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ فرمایا اور کسی جگہ یہ نہیں فرمایا: ”ما ذبح باسم غیر اللہ“۔

(سحارف القرآن ج ۵ ص ۲۶۵ زیر آیت ما اهل به لغیر اللہ)

مولوی اور لیس کا مدہولی کی تفسیر کے اہم نکات:

- (۱) جو جانور مقصد تقرب غیر اللہ نامزد کیا گیا ہو وہ حرام ہے۔ اگرچہ بوقت ذبح خدا کا ہی نام لے کر ذبح کیا جائے۔
- (۲) جس جانور کی روح کو کسی نبی یا ولی کی روح کی نذر کر دیا گیا ہو اور اس کی رضا خوشنودی کے لئے ذبح کیا گیا ہو، وہ حرام ہے اگرچہ بوقت ذبح خدا کا نام لے کر ذبح کیا جائے کیونکہ جانور کی جان اللہ کی ملک ہوتی ہے اور اسے غیر اللہ کی ملک کر دینا صریح شرک ہے اور شرک کی نجاست سب سے بڑھ کر ہے۔ اس لئے ایسا کرنے والا صریح مشرک ہے اور وہ جانور انتہائی نجس اور خبیث ہو گیا بلکہ کتے اور خنزیر سے بڑھ کر نجس ہو گیا۔ اس جانور کی حرمت کا دارو مدار ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے پر نہیں (جیسا کہ اہل سنت کہتے ہیں) بلکہ اس کا دارو مدار غیر اللہ کی تعظیم کی نیت ہے۔ خواہ ذبح اللہ کا نام لے کر کیا جائے یا نہ اور قرآن کریم میں چار مقام میں سے کہیں بھی غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے کا لفظ نہیں آیا۔

نوٹ: مولوی صاحب کی مذکورہ عبارت اگرچہ عقائد شرعیہ اور فقہاء امت کے اقوال کے سراسر خلاف ہے لیکن ہم نے مکمل عبارت اس لئے نقل کر دی تاکہ جواب کے وقت کوئی دقت محسوس نہ ہو حالانکہ یہ تشریح و تفسیر ایسی ہے کہ جس میں مہمان نوازی، ولیمہ وغیرہ سب کو رگڑا دیا گیا ہے۔

چوتھی چیز جسے آیت میں حرام قرار دیا گیا ہے، وہ جانور ہے جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ جس کی تین صورتیں متعارف ہیں اول یہ کہ کسی جانور کو غیر اللہ کے تقرب کے لئے ذبح کیا جائے اور بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا جائے۔ یہ صورت باتفاق و اجماع امت حرام ہے اور یہ جانور میتہ ہے اس کے کسی جزء سے انتفاع جائز نہیں کیونکہ یہ صورت آیت ما اهل به لغیر اللہ کا مدلول صریح ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی جانور کو تقرب الٰہی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے یعنی اس کا خون بہانا تقرب الٰہی غیر اللہ مقصود ہو، لیکن بوقت ذبح اس پر نام اللہ ہی کا لیا جائے۔ جیسا کہ بہت سے ناواقف مسلمان بزرگوں پیروں کے نام پر ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بکرے وغیرہ ذبح کرتے ہیں لیکن ذبح کے وقت اس پر نام اللہ کا ہی پکارتے ہیں۔ یہ صورت

باتفاق فقہاء حرام اور مذہب مردار ہے۔ درمختار کتاب الذبائح۔ ذبح لقدم الامیر اونیحوہ کو احد من العشاء یحرم لانیہ اہل بہ لغیر اللہ ولو ذکر اسم اللہ علیہ واقربہ الشامی۔ اور بعض حضرات نے اس صورت کو ماحل بہ لغیر اللہ کا رد لول صریح نہیں بنایا کیونکہ وہ بحیثیت عربیت تکلف سے خالی نہیں مگر بوجہ اشتراک علت یعنی تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے اس کو بھی "ما اہل بہ لغیر اللہ" کے ساتھ ملحق کر کے حرام قرار دیا ہے۔ احقر کے نزدیک یہی وجہ احوط اور اسلم ہے۔

(معارف القرآن تصنیف مفتی محمد شفیع دیوبندی ج ۱ ص ۳۴۱-۳۴۲)

قارئین کرام! مفتی محمد شفیع نے "ما اہل بہ لغیر اللہ" کی تین صورتیں بنائیں۔ ان میں سے ہم نے پہلی دوسو روٹوں کو ذکر کیا، تیسری کو اس لئے چھوڑ دیا کہ فی زمانہ اس کی کوئی اہمیت نہیں اور نہ ہی اس میں اختلاف کا کوئی معاملہ ہے۔ پہلی صورت باتفاق حرام لکھی۔ یعنی غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا اور بوقت ذبح بھی اسی غیر کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو۔ اس کو ہم بھی حرام ہی کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو لیکن اس میں تقرب الی غیر اللہ بھی پیش نظر ہو تو یہ صورت بھی مفتی موصوف تمام فقہاء کرام کے نزدیک حرام اور مذہب مردار ہے۔ بزرگوں کے لئے دیئے جانے والے بکرے اسی صورت میں شامل ہیں۔ اس کی حرمت کو درمختار کے حوالہ سے ثابت کیا اور کہا کہ شامی نے بھی اس کی تصدیق کی۔ مختصر یہ کہ دونوں دیوبندی مولوی تقرب الی غیر اللہ یعنی غیر اللہ کی خوشنودی کو علت حرمت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے یہ جانور باوجود اللہ کے نام پڑنے کے جانے کے بھی حرام ہی ہیں۔

(مولوی سرفراز دیوبندی لکھنؤی) نے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کی تفسیر سے درج ذیل عبارت نقل کی ہے اور اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر وہ جانور جو انبیاء و اولیاء کے نامزد کرنے کے بعد اگرچہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے وہ حرام ہے۔ خواہ پیر پیغمبر کے نام زندہ جانور مقرر کر دیں کہ یہ سب حرام ہے اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ جو شخص جانور کو واسطے غیر اللہ کے تقرب کے ذبح کرے وہ شخص ملعون ہے۔ (تفسیر عزیزی اردو ج ۲ ص ۲۸) اور شاہ صاحب موصوف ہی یہ فرماتے ہیں کہ غیر اللہ کے واسطے جب شہرت کر دی کہ یہ جانور فحاش کے واسطے ہے، تو وقت ذبح کے خدا کا نام مفید نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ وہ جانور غیر اللہ کے متعلق ہو گیا اور اس میں وہ پلیدی پیدا ہو گئی اور خبث اس کا مردار کے خبث سے زیادہ ہے۔ اس واسطے کہ مردار بغیر ذکر خدا کے مارا گیا اور یہ جانور غیر کے نام پر مارا گیا اور یہ عین شرک ہے اور جبکہ یہ خبث مؤثر ہوا تو ذکر نام خدا کا اس کو حلال نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ کتا سؤر کا اگر نام خدا لے کر ذبح کئے تو حلال نہ ہوں گے۔ حقیقت اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جان واسطے غیر جان پیدا کرنے والوں کے نام نیاز کو دینا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی اور چیزیں اور مال بھی تقرب لغیر اللہ کے واسطے دینا حرام اور شرک ہے۔

(تفسیر عزیزی ج ۲ ص ۲۸ تنقید متین معتمد سرفراز دیوبندی ص ۱۳۱-۱۳۲)

نوٹ: سرفراز دیوبندی نے شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارت کو زعم باطل کے لئے پیش کیا۔ اس عبارت کا مطلب و مقصد کیا ہے؟ خود شاہ صاحب کے فتاویٰ سے وہ صحیح سمجھا کرتا ہے۔ اے کاش! کہ یہ شخص فتاویٰ عزیزی کی عبارت کو بھی ساتھ لکھ کر طبع آزمائی کرتا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی نذر میں دوسو روٹیں بیان ہو چکی ہیں۔ لیکن وہی دوسو روٹیں خدا کے لغیر کسی پیر، فقیر اور پیغمبر کے لئے مانی جائیں تو وہ نذر نیاز غیر اللہ کہلائے گی۔ اس میں اس پیر فقیر وغیرہ کو عالم الغیب اور متصرف فی الامور مافوق الاسباب ماننا پڑتا ہے۔ اس قسم کی نذر نیاز دینا شرک ہے اس کا کھانا خنزیر کی طرح حرام ہے خواہ ذبح کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ۔ جس آج کل اولیاء اللہ کی قبور پر عرس کئے جاتے ہیں ان عرسوں کے لئے لوگ پہلے سے ہی غلہ دانے اور چاکر پیر کے نام پر کرکھ دیتے ہیں۔ پھر عرس کے روز قبر پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہ سب غیر اللہ کی نذر ہے اس کا کھانا حرام ہے۔ (جواب القرآن معتمد مولوی غلام اللہ خان ص ۱۰۰)

مولوی غلام اللہ خان دیوبندی نے ان جانوروں کے علاوہ ایسے فلاحات کو بھی خنزیر کی طرح حرام اور نجس عین کہا جو حضرات

اولیاء کرام کے عرسوں پر بطور مذرا نہ پیش کئے جاتے ہیں کیونکہ غیر اللہ کی نذر ہے۔ یہی نظریہ دیانہ اور غیر مقلدوں کا گیارہویں شریف کے نیاز کے بارے میں ہے اور ”ماہل لغیر اللہ“ کے تحت ان اشیاء کو ذکر کر کے ان کی حرمت کے فقوے جڑے ہیں۔ حالانکہ یہ اشیاء اس بزرگ کے لشکر خانہ کے اخراجات پورا کرنے اور صاحب عرس کے ایصال ثواب کی خاطر لائی جاتی ہیں۔ چونکہ مذکورہ تمام عبارات کا بنیادی مفہوم تقریباً ملتا جلتا ہے۔ اس لئے ان کے الگ الگ جوابات کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اسی لئے ان کو پہلے اکٹھا ذکر کر دیا۔ ان کی قدر مشترک اور بنیادی مراد یہ ہے کہ:

”کوئی جانور غیر اللہ کے نامزد کیا جائے خواہ وہ ولی ہو یا پیغمبر پھر اس کو اگرچہ اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے تب بھی حلال نہیں ہوگا کیونکہ اس میں تقرب لغیر اللہ ہوتا ہے اور بزرگوں کی خوشنودی ہوتی ہے۔“

جواب: آیت ”ماہل بہ لغیر اللہ“ میں صرف چند قسم کے جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی ہے۔ جس پر گفتگو ہم چند سطور کے بعد کریں گے لیکن کچھ اور بھی جانور ہیں جن کی حرمت کی مختلف صورتیں ہیں۔ (۱) کافر اور مرتد کا ذبیحہ (۲) جان بوجھ کر بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ (احناف کے نزدیک) (۳) مرتد کا ذبیحہ اگرچہ وہ بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے (۴) غیر اللہ کے نام پر تقرب بطور عبادت کے لئے ذبح کیا گیا جانور (۵) تقرب بطور عبادت کے طریقہ پر کسی جانور کو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ خواہ پھر اسے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والا وہی شخص ہو جس نے اس کو غیر اللہ کے لئے بطور تقرب عبادت نامزد کیا تھا۔ یہ ذبیحہ چونکہ مرتد کا ذبیحہ ہو جائے گا، اس لئے یہ حرام ہی ہوگا۔ ہاں اگر اس شخص کے سوا کسی جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد تقرب بطریقہ عبادت کیا گیا ہو کوئی اور مسلمان بطریقہ شرعی ذبح کر دے، تو اس کے حلال ہونے میں کوئی شک نہیں۔ دراصل یہی صورت متنازعہ فیہ ہے جس کو دیانہ اور غیر مقلد حرام کہتے ہیں۔ صاحب تنقیہ التین اور مفتی شیعہ نے اس کی حرمت بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور صاحب درختار کی عبارات کا سہارا لیا لیکن ان لوگوں کی آنکھوں پر حقائق دیکھنے سے پردہ ہزارہا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس حرمت کی وجہ (علت) تقرب لغیر اللہ ہے اور تقرب لغیر اللہ کو عملی الاطلاق علت حرمت قرار دینا بے اصل اور غلط ہے۔ تقرب لغیر اللہ کی دو اقسام ہرزی علم جانتا ہے۔ ایک غلی وجہ العبادت اور دوسری اس کے علاوہ جس میں غیر کی عبادت مقصود و مراد نہ ہو۔ آئے ہم پہلے آپ کو تقرب کی مذکورہ دونوں اقسام بحوالہ کتب دکھائیں تاکہ بحث سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

### مطلق تقرب کا مفہوم ومعنی از قرآن وحدیث و کتب لغت

القرب تقبض البعد قرب الشئ بالضم يقرب قربا وقربانا وقربانا۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۲ حرف قاف)

اقارب الرجل واقربوه عشيره الاولون۔ والتقرب الى الشئ۔

قرب کسی چیز کا نزدیک ہونا۔ قرب، قُربان اور قربان اس کے

مصادر ہیں۔

آدی کے قریبی اور قرب والے وہ لوگ کہلاتے ہیں جو اس کے رشتہ میں نزدیک ہوں۔ نیز لکھا:

تقرب کا معنی کسی چیز کے نزدیک اور قریب ہونا۔

”لسان العرب“ میں اسی لفظ کی تحقیق کے ضمن میں احادیث اور قرآن سے استنباط کیا گیا۔ ملاحظہ ہو: از احادیث۔

وفی الحدیث من تقرب الی شئ تقربت الیہ ذرعا المراد بقرب العبد من اللہ تعالیٰ القرب بالذکر والعمل الصالح لا قرب الذات والمکان

لان ذالک من صفات الاجسام واللہ تعالیٰ عن  
ذالک ویقدس۔ (لسان العرب ج ۱ ص ۶۲۸)

جاء فی الخبر انتقوا اقرب المومن وقرابته  
فانه ينظر بنور الله یعنی فراسته۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۲۸)

وفی حدیث لا قربن بکم صلوة رسول الله  
ﷺ ای لا عطینکم بما یسبھها وبقرب منها  
وفی حدیث الاخر شبھا بصلوة رسول الله  
ﷺ۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۲۹)

وفی التنزیل وانذر عشر تک الاقربین۔ وجاء  
فی التفسیر انه لما نزلت هذه الایة صعد الصفا  
ونادی الاقرب فالاقرب فخذوا یا بنی عبد  
المطلب یا بنی هاشم یا بنی عبد مناف یا عباس یا  
صفیة انی لا املک لکم من الله شیئا سلونی من  
مالی ما شئتم۔

قل لا اسئلکم علیہ اجرا الا المودة فی  
القربی۔ ای ان الا ان ذونی فی قریابی۔  
وبالوالدین احسانا وذی القربی۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۲۵-۶۲۶)

کے اعتبار سے قرب کیونکہ قرب ذاتی اور مکانی کا تعلق اجسام سے  
ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم اور اس کی صفات سے بلند و پاک ہے۔

حدیث پاک میں ہے کہ مؤمن کی قراب یا قربت سے  
چوکنے رہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نور سے دیکھتا ہے یعنی اس کی  
فراست سے بخیر۔

حضرت ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ میں تمہاری نسبت حضور  
ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ قریب ہوں۔ یعنی میں تمہیں  
ایسی نماز پڑھ کے دکھا سکتا ہوں، جو حضور ﷺ کی نماز سے  
بہت زیادہ ملتی جلتی ہو اور اس کے قریب قریب ہو۔ دوسری حدیث  
میں یوں فرمایا: کہ میری نماز کی حضور ﷺ کی نماز سے بہت  
مشابہت ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوا: اے محبوب ﷺ آپ  
اپنے قریب والوں کو ڈارئیں۔ اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ جب یہ  
آیت کریمہ نازل ہوئی تو آپ صفا پر چڑھے اور آواز دی اے  
میرے قریب دارو! اے بنی عبدالمطلب! اے بنی ہاشم! اے بنی  
عبد مناف! اے عباس! اور اے صفیہ! میں اللہ تعالیٰ سے تمہاری  
کسی چیز کا لگا لک نہیں ہوں۔ میرے مال میں سے جو چاہو مانگو۔  
کہہ دیجئے کہ میں تم سے اس قرآن کی تبلیغ پر کوئی اجر نہیں  
طلب کرتا صرف اپنی قریابت سے محبت و مودت چاہتا ہوں۔  
مال باپ اور قریابت داروں سے احسان کرو۔

تاریخ کرام! ہم نے لغت عرب، محاذہ عرب، قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے بحوالہ "لسان العرب" آپ کو یہ دکھا دیا کہ  
تقرب کا معنی "قریب" آیا ہے۔ اگر تقرب کا معنی صرف اور صرف عبادت اور شرک ہی ہوتا تو آیت کریمہ "بالوالدین احسانا  
وذی القربی" کا معنی یہ ہوتا کہ والدین اور اللہ کے شرکاء، اے احسان کرو اور اسی طرح "قل لا اسئلکم علیہ اجرا الا المودة  
فی القربی" کا معنی یہ ہوتا کہ میں تم سے قرآن کریم کی تبلیغ پر صرف یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کے شرکاء سے محبت کرو یہ بالکل باطل ہے۔  
لہذا معلوم ہوا کہ ہر تقرب، عبادت اور شرک نہیں بلکہ وہ شرک ہے جو بطور عبادت ہو۔ اس کی وضاحت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث  
دبلوی کے فتاویٰ اور درجی ثنائی وغیرہ میں بہت سے مقامات پر موجود ہے۔ مخالفین نے شاہ عبدالعزیز کی تفسیر سے جو آیت "ما اهل  
بہ لغير الله" کے تحت ان کا حوالہ پیش کیا۔ اس میں شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی حقیقت یہ بیان کی "کہ جان واسطے غیر جان پیدا  
کرنے والوں کے نام نذر کرنا درست نہیں ہے"۔ اس جملہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ کی مراد غیر اللہ کی عبادت کے طور پر چا نور کی  
جان نکالنا ہے نہ یہ کہ اس جانور کا گوشت اس صاحب قبر کے متوطنین و خلفاء کو بھیجا ہو۔ جب تک کسی کو موجود بھیج کر نذر نہ مانی جائے وہ



شرک نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ تقرب علی بعبادۃ شرک ہے۔ مطلق تقرب شرک نہیں ہے لہذا جب کوئی شخص قربانی حضور ﷺ کی طرف سے کر دیتا ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ مجھے اس طریقہ سے حضور ﷺ کا قرب اور آپ کی خوشنودی حاصل ہو جائے، جو کہ عین عبادت ہے اور اسے شرک کہنا نازی جہالت ہے۔ اگر یہی شرک ہے تو پھر رسول کریم ﷺ نے جو اپنی امت اور آل بیت کی طرف سے قربانی دی، اس پر آپ کو کیا کہا جائے گا؟ کسی کا کسی چیز کو نامزد کر دینا وہ بھی اس کی خوشنودی کے لئے اسے قرآن وحدیث نے درست قرار دیا ہے۔ خود شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں:

لیکن حقیقت ایس نذر آنست کہ اہدی ثواب طعام و اتفاق و بدل مال بروح میت کہ امریست مسنون و از رونے احادیث صحیحہ ثابت است مثل ماورد فی الصحیحین من حال ام سعد و غیرہ این نذر مستلزم می شود پس حال این نذر آنست کہ اہدی ثواب هذا القدر الی روح فلان۔ و ذکر ولی برائے تعین عمل منذر راست نہ برائے مصروف و مصرف این نذر نزد اینشاں متوسلاں آن ولی می باشند از اقارب و خدم و ہم طریقان و امثال ذلک۔ و سمی است مقصود نذر کنندگان بلاشبہ و حکمہ انہ صحیح یجب الوفاء بہ لانه قربۃ معتبرۃ فی الشرع۔

(فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۱۲۱ سوال ۱۲۱ گائے احمد کبیر مطبوعہ دیوبند ص ۱۲۲ مطبوعہ کوئٹہ پاکستان)

اس نذر کی حقیقت یہ ہے کہ کھانے کا ثواب، مال و دیگر اشیاء کے خرچ کرنے کا ثواب میت کی روح کو بطور ہدیہ دینا ہے اور یہ منسون کا ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کا واقعہ وارد ہے۔ لہذا یہ نذر لازم ہو جاتی ہے اس لئے اس نذر کی حالت یہ ہے کہ اتنا ثواب فلاں کی روح کو بطور ہدیہ ہے اور وہی مخصوص کا ذکر اس عمل کی تعمین کے لئے ہوتا ہے جس کی نذر مانی گئی اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ ولی اس کا مصرف ہے۔ نذر دینے والوں کے نزدیک اس کا مصرف وہ لوگ ہوتے ہیں جن کا اس ولی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس ولی کے قریبی رشتہ دار ہوں یا خادم دربار ہوں یا ان کی طرح اور لوگ ہوں اور نذر ماننے والوں کا بلاشبہ یہی مقصود ہوتا ہے اور اس قسم کی نذر کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ یہ شریعت میں ایک معتبر ذریعہ قربت ہے۔

طعام کہ ثواب آن نیاز حضرت امامین نمایند و بر آن فاتحہ و قل و درود خواندن تبرک می شود۔ و خوردن بسیار خوب است۔ (فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۸۷ مطبوعہ دیوبند)

”وہ کھانا کہ جس کا ثواب حضرات امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کی نیاز کیا جاتا ہے اور اس پر فاتحہ، قل اور درود شریف پڑھنا اسے تبرک کر دیتا ہے۔ اس قسم کے کھانے کو کھالینا بہت بہتر ہے۔“

شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کے دو فتوے ہم نے ذکر کئے۔ ان میں حدیث پاک سے مثال دے کر سمجھایا گیا کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کے ثواب کی خاطر جو انہوں نے کنواں کھود کر وقف کر دیا تھا، یہ طریقہ خود حضور ﷺ کا فرمودہ اور پسندیدہ تھا لہذا میت کے ایصال ثواب کے لئے کسی چیز کی نامزدگی از روئے حدیث ثابت ہے اور اگر کسی نے ایصال ثواب کے لئے کوئی نذر مانی تو وہ نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اس لئے کسی جانور کو کسی ولی کے نام کر دیا گیا ہو یا میت کے ثواب کے لئے کنواں کھودا دیا ہو یا دودھ وغیرہ کوئی اور چیز کسی بزرگ کے نام کر دی ہو، تو ان تمام سے مراد مقصود یہ ہوتا ہے کہ ان کا ثواب میت کو ملے۔ یہ امر احادیث صحیحہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے جائز ہے نہ کہ حرام۔ یہی تقرب کی قسم جائز ہے اور اگر ایصال ثواب کی بجائے ان میں سے کوئی چیز تقرب بعبادۃ کے لئے عمل میں لائی جائے گی تو اس سے وہ چیز حرام اور اس نذر کا ماننے والا خارج از اسلام ہو جائے

نہجہ یہاں کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ تقرب بوجہ العبادت یہ کسی معتبر فقہ نے ذکر نہیں کیا۔ اس لئے یہ اہل سنت کی اختراع ہے۔ تو ہم اس بارے میں بھی وضاحت کئے دیتے ہیں کہ جن کتب فتاویٰ سے مخالفین نے مطلقاً تقرب لے کر ہر بندہ کو اور ہر مازدگی برائے خوشنودی کو حرام کہا ہے۔ انہی میں ان کی تصریح موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

قوله ان يتقرب الى الادمى اى على وجه العبادة لانه المكفر وهذا بعيد من حال المسلم.  
(رد المحتار ج ۶ ص ۳۱۰ کتاب الذبائح مطبوع مصر)

وانتفى عامة اصحابنا فان قصد مع ذالك لغیر الله والعبادة له كان ذالك كفرا فان كان الذابح مسلما قبل ذالك صار بالذبح مرتدا و ذکر الشيخ ابراهيم السروزی عند اصحابنا ان یذبح عند استقبال السلطان تقربا اليه انه افی اهل بخاری بتحريمه لانه مما اهل به لغیر الله وقال الرافعی هذا انما یذب حونه فهو کذب العقیقة لولادة المولود لعل هذا لا یجری فیہ التحريم والله اعلم.

(فتاویٰ عزیزی ج ۸ ص ۲۲ سوال گائے احمد کبیر قاری مطبوعہ چنگ گوانڈی کوئٹہ پاکستان)

آدمی کے تقرب کا مطلب و مقصد یہ ہے کہ یہ تقرب علی وجه العبادة ہو۔ کیونکہ اسی سے آدمی کافر ہوتا ہے اور ایسا تقرب مراد لینا ایک مسلمان کے لئے بہت دور کی بات ہے۔

ہمارے عام اصحاب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اس تعظیم کے ساتھ ساتھ اس غیر اللہ کی عبادت کا قصد کر لیا تو یہ اس کا کفر ہو جائے گا۔ لہذا اگر ذبح کرنے والا اس سے قبل مسلمان تھا تو اب ذبح کے ساتھ مرتد ہو گیا۔ شیخ ابراہیم مروزی نے ہمارے اصحاب سے بیان کیا کہ وہ جانور جو کسی بادشاہ وقت کے استقبال میں ذبح کیا جائے۔ اہل بخاری نے اس کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ وہ ”ما ابل بغير الله“ میں شامل ہے اور رافعی کہتے ہیں کہ بادشاہ کے استقبال کی خاطر ذبح کیا جانے والا جانور اسی لئے ذبح کیا جاتا ہے کہ اس کے آنے کی خوشی کا اظہار ہو لہذا یہ ذبیحہ اس ذبیحہ کی طرح ہے جو کسی نومولود کے عقیقہ کے طور پر کیا جاتا ہے۔ ایسے ذبیحہ میں حرام کہاں سے آگیا؟

ان دونوں فتاویٰ میں شاہ صاحب نے اس جانور کو حرام کہا جو غیر اللہ کی عبادت کے پیش نظر ذبح کیا گیا ہو۔ ایسا کرنے والا مرتد اور اس کا ذبیحہ مردار ہونا بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن جس میں صرف غیر اللہ کی خوشنودی اور تعظیم کا معاملہ ہو وہ بلاشبہ جائز اور حلال ہے اور اس کی مثال حقیقتہً ہے جو امر مباح و جائز ہے۔ یہ بھی کسی بچے کی آمد (پیدائش) کی خوشی میں کیا جاتا ہے اور اس پر بھی غیر اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ یعنی کہتے ہیں کہ فلاں کے عقیقہ کے لئے بکرا ہے یہ عقیقہ کا گوشت ہے۔ جب اس کی اباحت و جواز احادیث سے ثابت ہے تو پھر صرف تعظیم یا خوشنودی کی خاطر ذبح کئے جانے والے جانور کی حرمت کا قول آخر کون سی شریعت ہے؟

یاد رہے کہ جب کوئی شخص کسی جانور کو کسی کے نامزد کرتا ہے اور یہ نامزدگی بطور تقرب بوجہ العبادت ہو تو یہ ذبیحہ مردار ہے کیونکہ ایسا کرنے والا مرتد ہو گیا اور مرتد کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ خواہ وہ وقت ذبح اللہ کا نام ہی لے کر کیوں نہ ذبح کرے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے جہاں غیر اللہ کے لئے نامزد کئے گئے جانور کی حرمت بیان کی، اور اسے فخر و دکتے کی طرح نجس کہا۔ اس سے مراد یہی تقرب بوجہ العبادت ہے اور بات بالکل واضح ہے کہ جس شخص نے کسی کا تقرب بوجہ العبادت چاہا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو گیا۔ مرتد ہونے کی وجہ سے اس کی خیانت جانور میں بھی رچ بس جائے گی اور خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی یہ نجاست ختم نہ ہوگی اور اگر اسی جانور کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان اللہ کا نام لے کر ذبح کرتا ہے تو یہ ذبیحہ خالص حلال اور طیب ہے۔ قرآن کریم میں بعض ان جانوروں کا (بجیرہ، سانپ، وسیلہ، حانی) ذکر آیا ہے جنہیں کفار اپنے بتوں کے نام کر دیتے ہیں اور وہ بھی نامزدگی بوجہ العبادت ہوتی تھی۔ ان مخصوص جانوروں کو جب مسلمانوں نے ذبح کیا تو ان کو حلال سمجھ کر کھا یا گیا اور کفار کی مذمت کی گئی جو ان کو کھانا

حرام سمجھتے تھے۔ فرمایا: ”ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا۔“ تفسیر البوسخو میں ہے۔ ”انکر لان یكون لهم شیء یدعوا الی الاجتناب عن اكل ما ذکر علیہ اسم اللہ تعالیٰ من البحائن والسوانب ونحوها یعنی اللہ تعالیٰ نے اس بات پر انکار فرمایا کہ کہیں انہیں کوئی چیز ان جانوروں کے کھانے سے روک نہ دے جن پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا۔ وہ بحیرہ سائبہ وغیرہ ہیں۔“ آیت ”یا ایہا الذین امنوا کلوا من طیب ما رزقکم“ کے تحت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وقد فسر بعضهم بالبحیرة والسائبۃ والحامی یعنی کلاوا البحرۃ والسائبۃ واحوااتها بعض مفسرین نے کہا کہ آیت مذکورہ میں لفظ ”طیبات“ سے مراد بحیرہ اور سائبہ وغیرہ ہیں یعنی بحیرہ اور سائبہ وغیرہ کو کھاؤ۔“ قرآن کریم کی ان آیات سے اور ان کی تشریح و تفسیر سے معلوم ہوا کہ بحیرہ اور سائبہ وغیرہ ایسے جانور جو کفار و شرکین اپنے بتوں کے نام نامزد کر دیا کرتے تھے اور یہ نامزدگی تقرب بوجہ العبادت تھی۔ ان جانوروں کو کتے اور خنزیر کی طرح نجس نہیں کہا گیا۔ ورنہ ان کے طیب و حلال ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ جب مسلمانوں نے شرائط ذبح پوری کرتے ہوئے ان نامزد جانوروں کو ذبح کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو طیب و حلال فرما کر کھانے کی ترغیب دی۔ لہذا معلوم ہوا کہ شاہ عبد العزیز صاحب نے جن جانوروں کی حرمت کو کتے اور خنزیر سے مشابہت دی وہ وہی جانور ہیں، جو غیر اللہ کے نامزد ہوں اور نامزدگی تقرب بوجہ العبادت کے طور پر ہو کیونکہ ان کی نامزدگی کرنے والا نور احمد ہو گیا اور مرتد کا ذبیحہ نجس ہے اور اگر ان نامزد جانوروں کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان ذبح کرتا ہے تو وہ بحیرہ اور سائبہ کی طرح حلال و طیب ہے اور اس کو کھانا بالکل جائز ہے۔ ان جانوروں کو حرام کہنا اور سمجھنا دراصل ان مشرکین کا نظریہ تھا، جو ان کو بتوں کے نامزد کر کے حرام ٹھہرایا کرتے تھے۔ غیر اللہ کے نام پر مع قصد العبادت کسی جانور کو مشرک کرنا نجس ہے اور یہ نجس عقیدہ کا نجس ہے۔ پس جس شخص کا یہ عقیدہ ہوگا اس کے عقائد میں نجس خبث آجائے گا۔ جانور میں اس کے نجس کی سرایت تب ہی ہوگی جب وہ خبیث اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرے۔ ورنہ اس کی خیانت اپنی ذات تک محدود رہے گی۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت کا صحیح محل یہی ہے یعنی مرتد کی خیانت اس کے ذبیحہ میں سرایت کرنے کی وجہ سے وہ ذبیحہ کتے اور خنزیر کی طرح ہو جائے گا۔ اس کا کھانا قطعاً حرام ہے۔ دوسری وجہ جو اس کے حرام ہونے کی شاہ صاحب نے بیان کی، وہ یہ کہ جس جانور کو غیر اللہ کے نام پر مشہور کیا گیا اور اس کے ذبح کے وقت اس کی جان اس غیر اللہ کو پیش کرنا ہو۔ یہ ذبیحہ بھی کتے اور خنزیر کی طرح حرام ہے کیونکہ یہ عمل بھی کفار کا ساعل ہے۔ وہ بھی اپنے جانوروں کو بطور عبادت بتوں کی بھینٹ چڑھایا کرتے تھے۔ پس یہ عمل کفار و شرکین کے عمل کی بعینہ مطابقت رکھنے کی وجہ سے عین شرک و کفر ہوا۔ (فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۵۶) سے یہ خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کی اس دوسری وجہ میں اگر ہم غور کریں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ کوئی جانور جس کو کسی پیر پیغمبر کے نام منسوب کیا جاتا ہے اس سے کسی مسلمان کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ میں اس جانور کی جان درود اس ولی کو پیش کر رہا ہوں بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اس کا گوشت و پوست اس ولی کے متوسلین اپنے استعمال میں لائیں، آنے والے زائرین اسے کھائیں اور اس کا ثواب صاحب قبر کو ملے۔ یہ طریقہ وہی ہے جسے شاہ صاحب نے مسنون فرمایا اور احادیث صحیحہ سے اس کا اثبات پیش فرما کر اس کا کھانا نہایت بہتر قرار دیا۔ اس طرح کہ نذر عری ماننے والے شخص کے جانور کو آج تک کسی نے حرام نہیں کیا۔ دیوبندی اور غیر مقلد بردستی اس تقرب کو تقرب بوجہ العبادت میں شمار کر کے حرمت کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں حالانکہ عام مسلمانوں کا عقیدہ اس کے بالکل خلاف ہے اور کسی مسلمان پر بدظنی بہر حال ناجائز ہے۔ جب اس سے مقصد ایصال ثواب ہے تو اسے شرک کہنا کہاں تک درست ہوا؟ مسئلہ مذکورہ میں ہم نے جو کلیہ اور ضابطہ تحریر کیا ہے اگر یہ پیش نظر رہے تو دیوبندیوں اور غیر مقلدوں کے کھڑے کئے گئے سوالات کے

مکان بالکل ریت کے گھر وندے نظر آئیں گے اور شاہ صاحب دو دیگر حضرات کی عبارتوں سے صحیح مفہوم سمجھ جائے گا۔

”وما اهل به لغیر الله“ کا استعمال ”ماذبح باسم غیر الله“ میں بلا اختلاف مستعمل ہے

بعض دیوبندی مثلاً سر فرار گلکھروی وغیرہ کو اصرار ہے کہ آیت مذکورہ کا لفظ ”اهل“ ازروئے لغت و عرف ”ذبح“ کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا اور بعض تو یہاں تک دعویٰ کر بیٹھے کہ ”اهل“ کو ”ذبح“ کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے۔ ہم اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر اس آیت کا معنی وہی لیا جائے جو دیوبندی اور غیر مقلد لیتے ہیں کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو وہ حرام ہے تو اس معنی کی وجہ سے کوئی بھی جانور (پالتو) حرمت سے نہیں بچ سکتا کیونکہ ہر دور میں مسلمان اپنے اپنے جانوروں کو اپنے نام سے بتاتے اور پکارتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ غلام رسول کا لونٹ ہے وہ غلام حیدر کا تیل ہے وہ اشرف علی کی بکری ہے یہ سر فرار کی مرغی ہے۔ اسی طرح یہ سب حرام ہو جائیں گے۔ خواہ انہیں ان لوگوں کے بقول اللہ کا نام لے کر بھی کیوں ذبح نہ کیا گیا ہو اور اگر کسی جانور پر اللہ کا ہی نام عرصہ دراز تک لیا جاتا رہے۔ یعنی کہا جائے کہ یہ بکرا اللہ تعالیٰ کا ہے اور پھر وہ بکرا اپنی موت آپ مر جائے تو اسے حلال کہنا چاہیے۔ کیونکہ یہ وہی جانور ہے جو ان دیوبندیوں اور وہابیوں کے نزدیک صرف اللہ کے نام پر مشہور کیا گیا حالانکہ وہ بھی اسے مردار کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ اصل بات جس پر حلت و حرمت کا مدار ہے وہ یہ کہ ذبح کے وقت اس جانور کو کس کے نام پر ذبح کیا گیا ہے؟ اگر نام خدا پر ذبح کیا گیا تو حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے والا صحیح العقیدہ مسلمان ہو اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح ہو تو حرام ہوگا۔ خواہ ذبح سے قبل وہ اللہ کے نام سے منسوب تھا یا کسی اور کا نام اس پر پولا جاتا تھا۔ ہماری اس تحریر کے بعد آپ حضرات ”ما اهل به لغیر الله“ کا مفہوم یقیناً سمجھ چکے ہوں گے۔ مفسرین کرام نے اس آیت کا جو مفہوم بیان فرمایا۔ وہ یہی ہے کہ بوقت ذبح کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیا جائے وہ حرام ہے اس لئے دیوبندیوں اور وہابیوں کا یہ کہنا کہ ”اهل“ کو ذبح کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے بالکل غلط ہے۔ آئیے ان کے خود ساختہ مفہوم کے خلاف مفسرین کرام کا بیان کردہ مفہوم دیکھیں اور لغت و عرف سے اس کا معنی دیکھیں:

(علامہ ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم مبین منظور صاحب لسان العرب کہتے ہیں) اہلال کا حقیقی اور اصلی معنی ”آواز بلند کرنا“ ہے اور ہر شخص جو اپنی آواز کو بلند کرنے والا ہو۔ اسے ”مہل“ کہتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”ما اهل لغیر الله یہ“ ہے۔ یہ وہ جانور ہے جسے معبودان باطلہ کے لئے ذبح کیا گیا ہو۔ یہ اس لئے کہ جوتوں کے چہاری اپنے باطل معبودوں کا نام لے کر ان کو ذبح کیا کرتے تھے۔ یہ ہے اہلال کا مفہوم و مطلب۔

واصل الاہلال رفع الصوت وکل رافع صوته فیهو مہل وکذا لک قولہ عزوجل وما اهل لغیر الله بہ هو ما ذبح للالهة وذا لک لان الذابح کان یسمیہا عند الذبح فذا لک هو الاہلال۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۱۰۱ عرف حل مطبوعہ بیت)

لغت کے ایک اور امام جناب اصمعی سے امام رازی ”اہلال“ کا معنی یوں بیان کرتے ہیں:

”ما اهل به لغیر الله“ امام اصمعی نے کہا کہ ”الاہلال“ کا اصل معنی بلند آواز کرنا ہے اور بلند آواز کرنے والا ہر شخص ”مہل“ کہلاتا ہے۔ یہ ”الاہلال“ کا لغت میں معنی ہے پھر حرم کو کل کہا گیا کیونکہ وہ احرام باندھتے وقت بلند آواز سے تلبیہ کہتا ہے اور ذبح کرنے والے کو بھی ”مہل“ کہتے ہیں کیونکہ عرب ذبح کرتے وقت جوتوں کے نام لیتے اور ان کی آوازیں بلند ہوتیں۔

وما اهل به لغیر الله۔ قال الاصمعی الاہلال اصلہ رفع الصوت وکل رافع صوته فیهو مہل۔ ہذا معنی الاہلال فی اللغة ثم قبل للمحرم مہل لرفعه الصوت بالتلبیة عند الاحرام۔ والذابح مہل لان العرب کانوا یسمون الاوثان عند الذبح ویرفعون اصواتہم بذکرھا۔ (تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۱۸ از بیت ما اهل به لغیر)

جب وہ بتوں کا نام لے کر ذبح کرتے۔

اللہ المسئلۃ (الثانی مطبوعہ مصر)

امام رازی ایسی شخصیت اور پھر امام اصمعی جیسا ماہر لغت جب "الاهلال" کا معنی "ذبح کرنا" لے رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ عرب میں اس کا مفہوم یہی تھا۔ لیجئے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اس کا معنی سنئے جو فصاحت و بلاغت کے امام ہیں۔ ان کے اقوال کو علماء اور فقہاء نے حجت و سند مانا ہے۔

اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذالم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبايحهم وهو يعلم مايقولون۔

(فتح البیان ج ۱ ص ۲۲۲)

اصل الاهلال رفع الصوت حتى قبل لكل ذابح مهمل وان لم يجهر بالتسمية۔

(خازن ج ۱ ص ۱۲۶)

علامہ سیوطی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے "اهل" کا معنی ذبح نقل کیا ہے اور امام مجاہد نے اس کا معنی "مذابیح لغير الله" کیا ہے۔ علامہ ثناء اللہ پانی پتی نے "تفسیر مظہری" میں اس لفظ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا: قال الربيع بن انس يعني ما ذكر عند ذبحه اسم غير الله۔ یعنی ربيع بن انس نے کہا کہ ذبح کے وقت جو غیر اللہ کا نام لیا جائے۔

يعني مذابح للالهة والوثان يسمى عليه بغير اسمه۔ لانهم كانوا اذا ارادوا ذبح ما قربوه لالهتهم سمو اسم الهتهم التي قربوا ذالك لها وجهروا بذالك اصواتهم فجري ذلك من امرهم على ذالك حتى قيل لكل ذابح يسمى اولم يسم جهر بتسمية اولم يجهر مهمل فرفعهم بذالك اصواتهم هو الاهلال..... عن قتادة وما اهل به لغير الله قال ما ذبح لغير الله قال ابن جريح۔ قال ابن عباس في قوله وما اهل به لغير الله قال ما اهل به لطواغيت..... عن الضحاك قال وما اهل به لغير الله قال ما اهل به للطواغيت..... حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثني معاوية عن علي عن ابن عباس وما اهل به لغير الله يعني ما اهل للطواغيت كلها يعني مذابح لغير الله من اهل الكفر غير اليهود والنصارى عن عطاء في قول الله تعالى وما اهل به لغير الله قال هو ما ذبح لغير الله۔ اخبرنا ابن وهب

"وما اهل به لغير الله" سے مراد وہ جانور ہیں جو معبودوں باطلہ اور بتوں کے نام پر ذبح کئے جائیں کیونکہ مشرکین جب یہ ارادہ کرتے کہ اس جانور کو ذبح کریں، جو انہوں نے اپنے معبودوں کے تقرب کے لئے مقرر کئے ہوتے تو ان معبودوں کا نام لے کر ذبح کرتے جن کے تقرب کی نیت ہوتی تھی اور اس وقت وہ اپنی آواز خوب بلند کر کے ان کا نام لے کر ذبح کرتے تھے۔ لہذا یہ معاملہ ان کے اس عمل پر بیان کیا گیا یہاں تک کہ ہر ذبح کرنے والے کو مہمل کہتے ہیں۔ وہ اگرچہ اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ بلند آواز سے کہے یا آہستہ پڑھے۔ ان کا اس جانور پر آواز بلند کرنا "الہلال" کہلاتا ہے۔۔۔۔۔ جناب قتادہ سے منقول ہے کہ الہلال سے بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا جانور مراد ہے۔ ابن جریج نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ما اهل به لغير الله" کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: وہ جانور جو بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔۔ ضحاك سے روایت ہے۔ فرمایا: "وما اهل به لغير الله" کا مفہوم یہ ہے کہ جو جانور بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔۔ عبد اللہ بن صالح نے ہمیں بتایا کہ مجھے حضرت امیر

معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والے کافر ہوں۔ یہودی اور نصاریٰ نہ ہوں۔ جناب عطاء نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو غیر اللہ کے لئے ذبح کئے جائیں۔ ہمیں ابن وہب نے جریدی کہ ابن زید نے کہا: میں نے ان سے اللہ تعالیٰ کے اس قول ”ما اهل به لغیر اللہ“ کے بارے میں پوچھا۔ کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو مشرکین اپنے بتوں کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے، جن کی وہ پوجا کرتے تھے اور ان جانوروں پر ان بتوں کا نام لیا کرتے تھے۔ کہا کہ یوں کہتے تھے۔ فلاں بت کے نام پر ذبح کر رہا ہوں۔ جیسا کہ تو (مسلمان) کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کر رہا ہوں۔ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”ما اهل به لغیر اللہ“ کا یہی مطلب ہے۔

تاریخین کرام اعلیٰ القدر صحابہ کرام نے ”الاحلال“ سے مراد ذبح کے وقت غیر خدا کا نام لینا ذکر فرمایا اور کچھ آج بھی آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ یہ ان حضرات کے ارشادات عالیہ ہیں کہ دنیا جن کی شہادت و ثقاہت کو تسلیم کرتی ہے۔ تقاسیر مذکورہ کے علاوہ تفسیر جلالین، بیضاوی، جمل، تفسیرات احمدیہ، روح البیان، مدارک وغیرہ نے بھی اس کا معنی ”ذبح علی اسم غیر اللہ“ ہی کیا ہے۔ گویا تمام مفسرین اور تابعین و صحابہ کرام کا اسی برائے اتفاق ہے کہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ سے مراد غیر خدا کے نام پر ذبح کرنا ہے۔ اب کسی دیوبندی یا وہابی کا یہ کہنا کہ ”الاحلال“ کا معنی ذبح کرنا قرآن کریم کی تحریف کے برابر اور لغت و عرف کے خلاف ہے اسے کون ذی ہوش تسلیم کرے گا؟

وما اهل به لغیر اللہ ولا خلاف بین المسلمین ان المردا به ذبیحة اذا اهل به لغیر اللہ عند الذبح۔ (احکام القرآن ج ۱ ص ۱۲۵ از آیات ماحصل یہ تفسیر سورۃ البقرہ) ایہ بکری خاص وہ مستعد اور باوثق آدمی ہیں کہ ان کی بات پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ آخر میں ہم وہابیوں کے سرکردہ مصنفین ”شوکانی“ اور ”وحید الزمان“ کی کتب سے ایک دو اقتباس پیش کرتے ہیں:

اخرج ابن المنذر عن ابن عباس فی قوله (وما اهل) قال ذبح واخرج ابن جریر عنہ قال (ما اهل به) للظواغیت واخرج ابن ابی حاتم عن مجاہد قال ما ذبح لغیر اللہ۔

(تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۲۵ سورۃ البقرہ ذر آیۃ ماحصل یہ لغیر اللہ) (فائدہ) شاع بین الناس فی زمانہ انہم یطبخون

الطعام او یصنعون الحلاوة ویقولون هذا نیاز فلان من الاولیاء او الانبیاء فان کان معنی نیاز الصدقة او الهدیة ولا یصدقون النذر لغیر الله بل ایصال الثواب الی روحه فحسب فالراجح حلتہ کما ذکرنا من قبل والا فالراجح حرمتہ اما علماء مکة فقلوا فی رسالتهم الی محمد بن عبد الوہاب ان کان النذر لله و ذکر النبی والولی لیان المصروف او بطریق التوسل بان یقول یا الله ان قضیت حاجتی اتصدق علی خدام قبر فلان النبی او الولی او اطعم الفقراء علی بابہ او یقول یا الله ان قضیت حاجتی ببرکة فلان اتصدق کذا ای اهدی ثوابہ له او یقول یا نبی الله یا ولی الله ادع فی قضاء حاجتی من الله ان قضی الله حاجتی اهدی لک ثواب صدقة کذا فالنذر فی هذه الصور کلها جائز واما ما یقولون هذا نذر النبی وهذا نذر الولی فلیس بنذر شرعی ولا داخل فی النہی و لیس فیہ معنی النذر الشرعی وما یهدی الی الا کابر یرقال له فی العرف النذر انتہی۔

(بدیہ الہدی ص ۳۰-۳۱ مضنف وحید الزمان فصل تدخل تحت الشرک)

کرتے ہوئے فرمایا کہ) ہمارے زمانے میں مشہور ہو چکا ہے کہ لوگ طعام پکاتے ہیں اور طہو تیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلاں نبی کی یا فلاں ولی کی نیاز ہے۔ اگر نیاز کا معنی تختہ یا بدیہ ہے اور وہ غیر اللہ کی نذر کا ارادہ نہ کریں بلکہ اس کی روح کے لئے ایصال ثواب کا فقط ارادہ کریں اس کا حلال ہونا قوی ہے جیسا کہ اس کا پہلے ہم نے ذکر کیا ہے اور اگر (غیر اللہ کی نذر بطور عبادت ہو) تو اس کی حرمت قوی ہے اور علمائے مکہ نے اپنے خطوط میں محمد بن عبد الوہاب کو لکھا اگر نذر اللہ کے لئے ہو اور نبی اور ولی کا ذکر مصرف کے بیان کے لئے ہو یا بطریق توسل ہو اس طرح کہ اگر کوئی کہے اے اللہ! اگر تو نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں فلاں نبی یا ولی کی قبر پر جو خدام ہیں ان پر صدقہ کروں گا یا اس کے دروازے پر جو فقراء بیٹھے ہیں ان کو کھانا کھلاؤں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ! اگر تو نے فلاں (نبی یا ولی) کی برکت سے میری حاجت پوری کر دی تو میں اس صدقہ کو اس کے لئے ایصال ثواب کروں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ کے نبی! یا اے اللہ کے ولی! تو میرے لئے دعا کر اللہ تعالیٰ سے میری حاجت کے پوری ہو جانے میں تو اگر اللہ تعالیٰ نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں تیرے لئے اس صدقہ کو ایصال ثواب کروں گا، تو ان تمام صورتوں میں نذر جائز ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ نذر نبی کی ہے یا یہ نذر ولی کی ہے تو اس سے مراد نذر شرعی نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ نبی کے نیچے داخل ہے اور نہ ہی اس میں نذر شرعی کا معنی پایا جاتا ہے اور عرف میں جو اکابر کے لئے بدیہ پیش کیا جاتا ہے اس کو نذر کہتے ہیں۔

وحید الزمان غیر مقلد وہابی کی مذکورہ عبارت نے مسئلہ کو واضح کر دیا کہ انبیاء و اولیاء کے لئے جو نذر مانی جاتی ہے، یہ نذر شرعی بمعنی عبادت نہیں ہے تا کہ غیر کی عبادت کرنے سے شرک لازم آئے بلکہ یہ نذر عرفی ہے کہ بزرگوں کے لئے جو تحفہ اور نذرانہ پیش کیا جاتا ہے۔ یعنی گائے، بکرا وغیرہ تو اس کو عرف میں نذر کہہ دیتے ہیں لیکن یہ نذر بمعنی عبادت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں یہ ایصال ثواب بدیہ اور نذرانہ ہوتا ہے۔ قارئین کرام! ہم نے دو عدد علمائے اہل حدیث کی عبارات نقل کی ہیں جن میں دو عدد معرکہ الآراء اختلافی مسائل کا کافی اور شافی حل پایا جاتا ہے۔ پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ وہابی غیر مقلد اور علمائے دیوبند یہ کہتے ہیں کہ جس جان پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے وہ حرام ہو جاتا ہے اگرچہ ذبح کے وقت اس پر اللہ کا نام ہی کیوں نہ لیا جائے۔ اس کا جواب شوکانی کی عبارت میں پایا گیا کہ حرمت کا دار و مدار وقت ذبح اللہ کا نام لینے اور نہ لینے پر ہے اور دوسرا مسئلہ کہ نذر عبادت ہے اور غیر اللہ کی عبادت شرک ہے۔ اس کا جواب وحید الزمان غیر مقلد کی عبارت میں پایا گیا کہ اس کی عبارت نے واضح کر دیا کہ ولیوں کے نام جو منت مانی جاتی ہے یہ شرعی نذر نہیں

ہے جو کہ بمعنی عبادت ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد نذر عمرنی ہوتی ہے۔ جو تھوہ، بدیہ اور ایصال ثواب کے لئے ہوتی ہے جس کی وضاحت ابھی ہم کر چکے ہیں۔ فاعثیر وایا اولی الانصار

علاوہ ازیں ہم آخر میں ایک ضابطہ بیان کر کے بحث کو ختم کرتے ہیں۔ وہ ضابطہ علم اور عدم معافی کا ہے جس سے "ما اھل بہ لغیر اللہ" کی مراد واضح ہو جائے گی اور یہ چل جائے گا کہ اگر اس سے مراد مطلقاً کسی چیز پر کسی کا نام آنا ہے۔ خواہ وہ موت کے وقت یا زندگی میں ہو اور اس طرح وہ خنزیر کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ یہ درست ہے یا نہیں؟  
علم خوار و معافی کا ایک قاعدہ

جب چند جملے یا ہم معطوف اور معطوف علیہ کی صورت میں ذکر ہوں تو ان کا حکم ایک ہوتا ہے۔ مثلاً "جساء نسی زید و عمرو بکو"۔ اس جملے میں زید اور عمرو ہر کسب کے لئے آنے کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اگر معطوف علیہ مقید ہوگا تو معطوف بھی مقید ہوگا اور اگر وہ مطلق ہوگا تو یہ بھی مطلق ہی رہے گا۔ اب اس قانون کے مطابق مذکورہ آیت کو دیکھتے ہیں۔ "انما حرم علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ" مراد: خون، خنزیر کا گوشت اور ما اھل بہ لغیر اللہ قرپر حرام قرار دے دیے گئے۔ یہ چار چیزیں یا ہم معطوف اور معطوف علیہ ہیں۔ سب سے اول مراد کو ذکر کیا گیا۔ یہ بھی مطلق نہیں کیونکہ دو قسم کے مراد ضال کر دے گئے۔ "شوکانی" نے "فتح القدر" ج ۱ ص ۱۵۹ پر لکھا: "احلت لنا ميتان ودمان ہمارے لئے دو قسم کے مراد اور دو قسم کے خون ضال کر دیے گئے"۔ لہذا معلوم ہوا کہ مراد اور خون مطلق نہیں بلکہ مقید ہیں۔ دو مراد یہ ہیں بھلی اور مرغی (مڈی دس) اور دو خون یہ ہیں، بھگڑا دھن کی خون۔ تیسرا جانور خنزیر ذکر کیا گیا۔ شوکانی نے اس کے متعلق بھی لکھا کہ ابن قاسم نے کہا: وانا اقصیہ ولا اراء حراما۔ یعنی میں دریائی خنزیر کے کھانے سے بچتا ہوں لیکن اس کو حرام نہیں سمجھتا۔ لہذا شوکانی کے نزدیک خنزیر سے مراد ہر خنزیر نہیں بلکہ خشکی کا خنزیر مراد ہے اور دریائی خنزیر اس حکم میں شامل نہیں تو یہ بھی مقید ہوا۔ شوکانی کے یہ الفاظ قائل غور ہیں۔ "جسلة الخنزیر محرمة الا الشعور فانه تجوز الحوازة به یعنی خنزیر (خشکی کے رہنے والے) کی ہر ایک چیز حرام ہے مگر بال جزائیں کیونکہ ان کے ساتھ کپڑے سینا جاتا ہے"۔ جب یہ تینوں اشیاء مقید ہوئیں تو پھر ان کا معطوف (ما اھل بہ لغیر اللہ) کیونکر مطلق ہوگا؟ لہذا تسلیم کرتا ہوں کہ یہ بھی مقید ہے اور وہ وہی ہے جس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ یہ نہیں کہ خواہ ذبح کے وقت یہ ذبح سے قبل غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا ہو۔ لہذا ذبح وہ جس کو باجم غوث اعظم، یا محمد رسول اللہ وغیرہ غیر خدا کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، حرام ہے اور اگر ذبح سے قبل کسی بکرے کو غوث پاک کا بکرہ کہا جاتا رہا اور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو اس کی حلت میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ ملا حیون رحمۃ اللہ علیہ صاحب نور الادوار "تفسیرات احمدیہ" میں فرماتے ہیں۔ "ان البقرة المسندورة لالولاء کما هو رسم فی زماننا حلال طیب طیب ایسی گائے جو ہمارے دور میں اولیاء و کرام کے لئے نذر مانی جاتی ہے وہ حلال اور پاکیزہ ہے"۔ اس عبارت نے فیصلہ کر دیا کہ وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے وہ حرام نہیں ہو جاتا بلکہ ان کی حرمت و حنت کا تعلق ذبح کے وقت نام لے جانے پر ہوتا ہے۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ دیوبندیوں اور دہلیوں کا جو یہ عقیدہ ہے کہ "ہر وہ جانور جسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کر دیا جائے وہ نجس و حرام ہے جیسا کہ خنزیر اور کتا اگرچہ بوقت ذبح اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح ہی کیوں نہ کیا جائے"۔ یہ من گھڑت عقیدہ اور کتاب و سنت اور آثار کے بالکل خلاف ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام حقیقت مسئلہ سمجھ چکے ہوں گے۔ لہذا اب ان لوگوں کے دھوکے میں نہیں آئیں گے جو کہ دھوکے شریف کو حرام کہتے ہیں۔



فَجَاءَهَا الْمَوْتُ فَلَمَّا تَوَضَّعَتْ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ أَكْلِهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا كُلُّوْهَا۔  
 تھا اسے اچانک موت نے آدوچا تو اس شخص نے ایک ٹکڑی کی تیز  
 دھار سے اسے ذبح کر دیا پھر اس نے رسول کریم ﷺ سے  
 اس کا گوشت کھانے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا:  
 اس میں کوئی گناہ نہیں اس کا گوشت کھاؤ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ایک  
 انصاری مرد سے خبر دی کہ حضرت معاذ بن سعد یا سعد بن معاذ رضی  
 اللہ عنہ نے بتایا کہ کعب بن مالک کی ایک لونڈی مسلح میں بکریاں  
 چرایا کرتی تھی۔ ان میں سے ایک بکری کو موت نے آدوچا تو اس  
 لونڈی نے فوراً اسے پتھر سے ذبح کر دیا۔ پھر رسول کریم ﷺ  
 سے پوچھا آپ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اسے کھاؤ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جانور کی  
 رگیں کاٹ دے اور خون بہا دے۔ اگر اس سے جانور کو ذبح کیا گیا  
 تو اس میں کوئی حرج نہیں مگر دانت اور ناخن اور ہڈی سے ذبح کرنا  
 مکروہ ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اور دیگر فقہائے  
 کرام کا قول ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے حضرت  
 سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے: کہ جس  
 چیز سے کسی جانور کو ذبح کیا گیا اگر وہ اسے کاٹ سکے تو اس سے ذبح  
 کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ مجبوری کی وقت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ ایسا کرنے میں کوئی  
 حرج نہیں جیسا کہ ہم پہلے اس کی تفسیر کر چکے ہیں اور اگر کسی نے  
 ناخن یا دانت سے ذبح کیا، جو جسم سے علیحدہ ہو چکے تھے پھر ان  
 سے رگیں کاٹ گئیں اور خون بہہ نکلا، تو اسے بھی کھایا جائے گا اور یہ  
 مکروہ ہے اور اگر دانت اور ناخن الگ نہ ہوں (بلکہ جسم کے ساتھ  
 لگے ہوں پھر ان سے کسی جانور کو ذبح کرنے کی کوشش کی گئی) تو ان  
 سے ذبح کرنا ایک طرح کا جانور کو مردار کر دینا ہے لہذا اسے نہیں کھایا  
 جائے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جانور کو ذبح کرنے کے آلات کا ذکر فرمایا۔ پہلی حدیث میں تیز دھار والی ٹکڑی سے ذبح  
 کرنے کو اور دوسری میں پتھر سے ذبح کرنے کو حضور ﷺ نے جائز قرار دیا۔ تیسری روایت میں حضرت سعید بن مسیب رضی  
 اللہ عنہ کا عمل و ارشاد ذکر کیا کہ بوقت ضرورت ہر اس چیز سے ذبح کرنا جائز ہے جو رگیں کاٹ سکتی ہو۔ اس کے بعد امام محمد نے ان

۶۲۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ رَجُلٍ مِنَ  
 الْأَنْصَارِ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ سَعْدٍ أَوْ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ  
 جَارِيَةً لِّكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى عَنْمًا لَهُ يَسْلَعُ  
 فَأَصَابَتْ مِنْهَا شَاةً فَأَذَرَتْهَا ثُمَّ ذَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ فَسَلَّ  
 رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا  
 كُلُّوْهَا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ كُلَّ شَيْءٍ أَقْرَى  
 الْأَوْدَاجِ وَانْتَهَرَ الدَّمَ فَلْيَحْتَ بِهِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِلَّا  
 الْبَسَنَ وَالظَّفَرَ وَالْعَظْمَ فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ أَنْ تَذْبَحَ بِشَيْءٍ  
 مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ  
 عَلَيْهِ۔

۶۲۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ  
 سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مَا ذُبِحَ بِهِ إِذَا بَضَعَ  
 فَلَا بَأْسَ بِهِ إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ كُلِّهِ  
 عَلَى مَا فَسَّرْتُ لَكَ وَلَئِنْ ذُبِحَ بِسِنٍّ أَوْ ظَفَرٍ مَمْرُوعَيْنِ  
 فَافْسَرْهُ الْأَوْدَاجِ وَانْتَهَرَ الدَّمَ أَكْبَلْ أَيْضًا وَذَلِكَ  
 مَكْرُوهٌ فَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَمْرُوعَيْنِ فَإِنَّمَا قَتَلَهَا فَقَاتِلْهُ فَبِهِ  
 مَيْتَةٌ لَا تَقْرَأُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَرَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

ارشادات کی روشنی میں ایک دو باتیں بطور اجتہاد ذکر فرمائیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن اگرچہ ایسی چیزیں ہیں جن سے ذبح کیا جانا ممکن ہے لیکن اس کی دوسروں میں ہیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ اس صورت میں ان سے ذبح کرنا جانور کو حلال کر دے گا اور اگر جسم میں پیوست ہوں، تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مردار کے حکم میں ہوگا لہذا اسے کھانا جائز نہیں ہوگا۔ ذبح کے بارے میں قانون یا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے گھس کٹ جائیں اور خون بہہ جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

حضرت مافع بن عبد بن رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم کل ناخن سے مقابلہ کرنے والے ہیں اور ہمارے اس چھری نہیں۔ کیا ہم کمانے سے ذبح کر سکتے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: جو چیز خون بہا دے اور اس جانور پر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اسے کھاؤ۔ (وہ حلال ہے) مگر دانت اور ناخن سے، (ذبح نہ کرنا اور نہ ہی ان سے ذبح کیا ہوا حلال ہے) کیونکہ دانت انسان کی ہی ایک ہڈی ہے اور ناخن جثہ کے رہنے والوں کی چھری ہے۔

عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ ﷺ اننا لاقوا العلو غدا وليست معنا مدي انزكي بالليط فقال النبي ﷺ ما تنهر الدم وذكر عليه اسم الله فكلوا الا ما كان من من او ظفر فان السن عظم من الانسان واظفر مدي العجش۔

(بخاری شریف ج ۹ ص ۳۳۷ مطبوعہ حیدر آباد دکن، بخاری شریف)

ج ۲ ص ۸۸۸

اعتراض

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ناخن کی ایک صورت سے ذبح کو حلال و درست قرار دیا ہے۔ یعنی جبکہ وہ جسم سے الگ ہو چکے ہوں لیکن حضور ﷺ سے مذکورہ روایت میں ناخن اور دانت سے مطلقاً ذبح کو ناجائز فرمایا۔ لہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا دانت اور ناخن میں دو صورتیں بنا کر ایک سے ذبح کرنا درست قرار دینا مذکورہ حدیث کے خلاف ہے؟

جواب: امام محمد ہی نے حضور ﷺ کی ایک حدیث اسی موضوع پر جو بیان کی۔ اس میں دانت اور ناخن کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ آپ ﷺ نے ہر اس چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دے دی جو گھس کٹ سکتی ہو۔ یعنی خون بہہ جائے۔ اس عمومی حکم میں دانت اور ناخن بھی شامل ہیں۔ لہذا اگر اس حدیث پاک کو دیکھا جائے، تو دانت اور ناخن سے بہر صورت ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوگا۔ حدیث پاک ملاحظہ ہو:

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! میں اپنا سدحایا ہوا کتا کھانے کے پیچھے چھوڑتا ہوں تاکہ وہ اسے بچلے اور میرے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی کہ جس سے ذبح کر سکوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اس جانور کا خون بہا دو خواہ جس چیز سے چاہو اور اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو (وہ حلال ہے)۔

عن عدی بن حاتم قال قلت یا رسول اللہ ﷺ ارسل کلبی فیاخذ الصيد فلا یکون معی ما یذکبہ الا العروہ والعصا فقال انہر الدم بما شئت واذکر اسم الله فهو جلی۔

(بخاری شریف ج ۳ ص ۱۸۳)

یہ حدیث پاک ہر خون بہانے والی چیز سے ذبح کی اجازت دیتی ہے اس سے متعلق امام محمد ہی نے اس کے ذیل میں یوں لکھا:

قال ابو جعفر فلہب قوم الی ان اباح ما ذہب بالسن والظفر۔

امام محمد ہی کہتے ہیں کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جو جانور جس سے ذبح کیا جائے خواہ وہ جسم سے الگ ہوں

واحتجوا فی ذالک بهذا الحديث وخالفهم فی ذالک اخرون فکروهوا ما ذبح بهما اذا كانا غیر منزوعین واباحوا ما ذبح بهما اذا كانا منزوعین۔  
یا ساتھ لگے ہوں وہ مباح ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہی حدیث پاک ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس بارے میں ان سے خلاف کیا ہے۔ انہوں نے ان دونوں سے ذبح کئے گئے جانور کو مکروہ کہا جب کہ یہ دونوں جسم سے پیوست ہوں اور جب الگ ہو چکے ہوں تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مباح قرار دیا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی دونوں احادیث (یعنی رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی) کو جب ہم دیکھتے ہیں، تو پہلی حدیث مطلقاً دانت اور ناخن سے ذبح کئے گئے جانور کو جائز قرار نہیں دیتی اور دوسری حدیث مطلقاً جائز قرار دیتی ہے اس لئے دونوں میں تطبیق کا یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ والی حدیث سے مراد ایسے دانت اور ناخن ہوں، جو جسم سے متصل ہوں لہذا جسم سے متصل دانت اور ناخن سے ذبح کیا گیا جانور حلال نہ ہو اور دوسری حدیث یعنی حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی سے مراد وہ ناخن یا دانت شامل ہوں، جو جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث نبی کو بھی متقیہ اور حدیث اباحت کو بھی متقیہ کیا جائے تو تطبیق ہو جائے گی۔ اس تطبیق کی گواہی بھی موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن ابی رجاۃ العطار دی قال خر جنا حجاجا فصاد رجل من القوم اربا فذبحها بظفره فشوھا فاکلھوا ولم اکل معهم فلما قدمنا المدینة سالت ابن عباس رضی اللہ عنہما فقال لعلک اکلت معهم فقلت لا قال اصبت انما قتلھا حنقا۔  
(طحاوی شریف ج ۳ ص ۱۸۲)

جنا ابی رجاۃ عطار دی سے روایت ہے کہ ہم حج کے ارادے سے نکلے تو ہم میں سے ایک شخص نے خرگوش کا شکار کیا پھر اسے اپنے ناخن سے ذبح کیا اور اسے بھون کر سب نے کھایا لیکن میں نے ان کے ساتھ اسے نہ کھایا پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آئے تو میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں پوچھا انہوں نے فرمایا: شاید تو نے بھی ان کے ساتھ کھایا ہوگا؟ میں نے عرض کیا: نہیں فرمایا: تو نے اچھا کیا وہ تو گلا گھونٹ کر مارا گیا تھا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد دانت یا ناخن کی دو صورتوں کے بارے میں ایک تحقیق پیش فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

فذل ذالک ما نہی عنہ ما ذالک من الذبیح بالسن فانما هو علی السن المركبة فی الفم لان ذالک یکون عضا واما السن المنزوعة فلا وهذا قول ابی حنیفة ومحمد وابی یوسف ورحمہ اللہ علیہم اجمعین۔

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضور ﷺ نے جہاں دانت (اور ناخن) سے ذبح کرنے سے منع فرمایا وہاں وہ دانت ہے جو آدمی کے منہ میں ہیں کیونکہ اس سے ذبح کرنا دراصل چبانا ہوگا لیکن وہ دانت جو الگ ہو چکا ہو، اس سے ذبح کرنا (ذبح کرنا ہی ہوگا) چبانے نہ ہوگا۔

یہی قول امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم اجمعین کا ہے۔  
قارئین کرام! کس خوبصورت اور اعلیٰ فقہیت سے امام طحاوی نے احادیث مذکورہ میں تطبیق کی شہادت پیش فرمائی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزا خیر عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۵۔ بَابُ الصَّيْدِ وَمَا يُكْرَهُ أَكْلُهُ مِنْ

شکار اور جنگی جانوروں میں سے کون سے کھانے مکروہ ہیں؟

الْبَسْبَاعِ وَغَيْرِهِ

۶۲۹۔ أَحْبَبَ نَا مَالِكُ أَنْ يَكُونَ ابْنُ يَتِيمٍ عَنْ أَبِي  
إِدْرِيسَ السَّخَوَلِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ التَّمِيمِيِّ أَنَّ رَسُولَ  
اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ  
الْبَسْبَاعِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے  
ابو ادريس خولانی سے بتایا انہیں ابو ثعلبہ شنی نے بتایا کہ رسول کریم  
ﷺ نے درندوں میں سے ذی ناب کے کھانے سے منع  
فرمایا۔

۶۳۰۔ أَحْبَبَ نَا مَالِكُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي  
حَكِيمٍ عَنْ عُبَيْدَةَ بْنِ سَفْيَانَ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي  
هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ أَكْلُ كُلِّ ذِي  
نَابٍ مِنَ الْبَسْبَاعِ حَرَامٌ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں اسماعیل بن ابی حکیم نے  
عبیدہ بن سفیان حضرمی سے بتایا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ درندوں میں  
سے ہر ذی ناب کا کھانا حرام ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَرَبُّهَا نَأْكُهُ يُكْرَهُ أَكْلُ كُلِّ ذِي  
نَابٍ مِنَ الْبَسْبَاعِ وَكُلُّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ وَكُرْهُ  
مِنَ الطَّيْرِ أَضْمًا يَأْكُلُ الْجَيْفَ مِثْلًا لِمَخْلَبٍ أَوْ لَيْسَ  
لَهُ وَمَخْلَبٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ قَفَاهَا  
وَأَبُو هَاشِمٍ التَّمِيمِيُّ رَوَاهُ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر ذی ناب درندے کا  
کھانا مکروہ ہے اور ہر چنے والے پرندے کا کھانا بھی مکروہ ہے اور  
ہر چنے والا ایسا پرندہ کھانا بھی مکروہ ہے جو مردار کھاتا ہو۔ یہی قول  
امام اعظم ابو حنیفہ، ہمارے عام فقہاء کرام اور ابراہیم نخعی کا ہے۔

جانوروں کی حلت و حرمت بڑا مسئلہ ہے اور اس میں اجتہاد کی راہ بہت کشادہ ہے کیونکہ قرآن کریم میں محدود  
جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی اور حضور ﷺ کی احادیث میں ان کی حلت و حرمت کے کچھ قواعد و ضوابط مذکور ہوئے جن کی مدد  
سے ائمہ مجتہدین نے انزوائے قیاس جانوروں کی حلت و حرمت میں مختلف اقوال فرمائے۔ اس مسئلہ کو سمجھنے سے قبل قرآن کریم کی وہ  
آیات جن کا ”کتاب الذبائح“ میں ذکر ہو چکا، ان کو سامنے رکھنا اور یاد رکھنا ضروری ہے بجز حضور ﷺ کے فرمودہ کلیات کو بھی  
جس نظر رکھنا ضروری ہے۔ حضور ﷺ نے جن قواعد کا ذکر فرمایا وہ یہ ہیں:

(۱) حرام وہ جسے اللہ نے حرام قرار دیا حلال وہ جسے اللہ نے حلال کہا اور جن کی حلت و حرمت بیان نہ فرمائی وہ اباحت کے درجہ  
میں ہیں۔

(۲) ہر ذی ناب درندہ حرام ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور قسم کا ذکر فرمایا یعنی جو پرندے چنے سے شکار کرنے والے ہوں اور مردار کھاتے ہوں وہ بھی  
حرام ہیں۔ یہ قسم اگرچہ امام محمد نے کسی اثر میں نقل نہیں کی بلکہ خود اس کا ذکر فرمایا لیکن پھر بھی یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی اختراعات نہیں  
بلکہ اس کا ذکر بہت سی احادیث میں ہے لہذا یہ بھی ایک ضابطہ و قاعدہ خود حضور ﷺ کا ارشاد فرمودہ ہے۔

نہی رسول اللہ ﷺ عن کل ذی ناب من  
السباع وکل ذی مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ.

وَالْهَذَا يَكُونُ مَعْنَاهُ أَنَّ كُلَّ ذِي نَابٍ حَرَامٌ قَرَأَ يَدُ وَدَرْدَنُ فِيهِ مِنْ سَرِ  
ذِي نَابٍ كَالْهَذَا مَنَعَ فَرَمَا۔

فقہاء امت نے ان قواعد کو ضابطہ و قاعدہ کے طور پر تسلیم کیا اور ان سے اجتہاد کرتے ہوئے احادیث میں سے ان کو مستنبط فرمایا۔ ایک

عبارت ملاحظہ ہو:

الحيوان في الاصل نوعان نوع يعيش في البحر ونوع يعيش في البر اما الذي يعيش في البحر فجميع ما في البحر من الحيوان يحرم اكله الا السمك خاصة فانه يحل اكله الا ما طافه واما الذي يعيش في البر فانواع ثلاثة ما ليس له دم اصلا. وما ليس له دم سائل. وما له دم سائل. فما لا دم له كالجراد والزنبر والذباب والعنكبوت والجنفاء والعقرب والبيضاء ونحوها لا يحل اكله الا الجراد خاصة وكذلك ما ليس له دم سائل مثل الحية والوزغ وسام البرص وجميع الحشرات وهوام الارض من الفار والجراد والقنافظ والضب واليربوع وابن عرس ونحوها ولا خلاف في حرمة هذه الاشياء الا في الضب فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه. وما له دم سائل نوعان مستانس ومتوحش اما المستانس من الهائم فتحوا ابل والبقر والغنم يحل بالاجماع واما المتوحش نحو الطباء وبقر الوحش وحمير الوحش وابل الوحش فبحلال باجماع المسلمين واما المستانس في السباع وهو الكلب والفهد والسنور الاهلي فلا يحل وكذلك المتوحش فمنها المسمى بسباع الوحش والطير وهو كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فذو الناب من السباع الوحش مثل الاسد والذئب والضبع والنمر والفهد والثعلب والسنور البري والسنجاب والسمور والدلق والذب والقرود ونحوها فلا خلاف في هذه الجملة الا في الضبع فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه وذو المخلب من الطيور كالبازي والباشق والصقر والشاهين والحدأة والباغات والنسر والعقاب وما اشبه ذلك وما لا مخلب له من الطير

اصل میں حیوان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ جو پانی میں زندگی گزارتی ہے اور دوسری قسم وہ جو خشکی میں رہتی ہے۔ جو پانی میں رہتے ہیں ان تمام حیوانات کا کھانا حرام ہے، صرف مچھلی جائز ہے اس کا کھانا حلال ہے لیکن وہ مچھلی جو اپنے آپ مرکز پانی پر تیر رہی ہو وہ بھی حرام ہے اور جو حیوانات خشکی پر رہتے ہیں۔ ان کی پھر تین اقسام ہیں۔ (۱) جن میں بالکل خون نہیں (۲) خون ہے لیکن بننے والا نہیں (۳) جن میں بننے والا خون ہے۔ پہلی قسم کے جن میں بالکل خون نہیں ہوتا جیسا کہ مکڑی، بھڑ، مکھی، عنکبوت، مڈیاں، بچھو وغیرہ۔ ان میں سے صرف مکڑی (مڈی دل) کا کھانا حلال ہے بقیہ تمام حرام ہیں۔ یونہی جن میں بننے والا خون نہیں۔ جیسا کہ سانپ، چھپکلی، گرگٹ اور زمین کے تمام کیڑے مکوڑے، چوہ، مڈی دل، سببہ جس کے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں وغیرہ۔ ان تمام کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ گوہ کو صرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حلال کہا ہے۔ وہ جانور کہ جن میں بننے والا خون ہوتا ہے۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پالتو اور وحشی۔ پالتو چار پائے مثلاً اونٹ، گائے، بکریاں وغیرہ بالاتفاق حلال ہیں اور وحشی چار پائے مثلاً ہرنی، نیل گائے، جنگلی گدھا، جنگلی اونٹ یہ بھی باتفاق مسلمانین حلال ہیں اور پالتو لیکن پھار کر کھانے والے حیوان مثلاً کتا، چیتا، گھریلو بلی یہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ وحشی ہوں تب بھی حلال نہیں۔ وحشی یہ کہ تو درندے کہلاتے ہیں اور کچھ پرندے۔ وحشی درندے ان کو کہا جاتا ہے جو بچنے والے ہوں اور وحشی پرندے جو ٹیڑھی چوچ والے ہوں۔ لہذا وحشی درندوں سے ٹیڑھے ناخنوں والے جیسا کہ شیر، بھیریا، بچو، چیتا، لومڑی اور جنگلی بلی وغیرہ ان تمام کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ماسواً جو کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حلال ہے اور پرندوں میں ٹیڑھی چوچ والے مثلاً باز، شکار، چیل، گدھ، عقاب اور جوان کے مشابہ ہیں اور وہ پرندے جن کی چونچیں ٹیڑھی نہیں ہوتیں اور پالے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مرغی، بٹخ اور جو غیر پالتو ہوتے ہیں جیسا کہ کبوتر، فاختہ، چڑیا اور وہ کو جو دانے کھاتا ہو۔ بالاتفاق جائز ہیں۔

والماتنس منه كالدجاج والبط والتمنوحش  
كالحمام والفاخنة والعصافير و. (قائدی عالمگیری)

### ذبح کے احکام اور ان کی اقسام

از روئے شرح شریف ذبح کی دو اقسام ہیں۔ اختیاری اور اضطراری۔ وہ جانور جو زیر قبضہ اور تحت القدرت ہوں۔ ان کو ذبح کرنے کا طریقہ اختیاری کہلاتا ہے، جو یہ ہے۔ جانور کے سینہ کے اوپر سے لے کر تا ابتداء کعبہ (جبرؤ) یہ پوری جگہ ذبح کا مقام ہے۔ لیکن گلے کی گھنڈی سے نیچے والی جگہ سے ذبح کرنا اصل اور صحیح ہے کیونکہ اس جگہ سے چاروں رگیں تقبی کٹ جاتی ہیں اور اگر غلطی سے گھنڈی کے اوپر سے ذبح کر دیا گیا تو بھی جائز ہوگا۔ دوسرا طریقہ اضطراری ہے اور یہ طریقہ ان جانوروں کے لئے ہوگا جو زیر قدرت اور تحت القدرت نہ ہوں۔ جیسا کہ وحشی حلال جانور مثلاً ہرن۔ ان جانوروں کو پکڑ کر ذبح کرنے کا معاملہ بہت مشکل امر ہے۔ اس لئے ایسے جانور کا خون نکالنا ضروری ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی حصہ سے نکل کر بہہ جائے۔ اس کے چند طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ یہ کہ کسی سدھائے ہوئے کتے وغیرہ کو اللہ کا نام لے کر اس وحشی حلال جانور پر چھوڑا جائے اور وہ اسے دبوچ کر زخمی کر دے۔ یہ حال ہو جائے گا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ تیر مارا اور جانور زخمی ہو کر گر گیا اور پینچنے سے پہلے پہلے گر جائے۔ جبکہ تیر چلائے وقت اللہ کا نام لے کر چلائے۔ یہ بھی حلال ہو جائے گا۔ ذبح کی یہ اقسام قرآن وحدیث سے ماخوذ ہیں۔ ان کی کچھ شرائط ہیں جو ہم انشاء اللہ تفصیلی طور پر باب ۲۸۵ میں بیان کریں گے۔ یہ ایک مستقل بحث ہے اور اس کی زیادہ مناسبت اسی باب یعنی "باب صید الکلب المعلم" سے ہے۔ وہاں اس کے متعلقات کا بھی ذکر ہوگا۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ حضور ﷺ نے کچھ جانوروں کے لئے قواعد و کلیہ ارشاد فرمائے ہیں اور بعض کی حرمت دینے ہی کسی اور طریقہ سے بیان فرمائی جیسا کہ گھر گلو گدھا کے متعلق آپ نے حرمت کا ارشاد فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں جن جانوروں کی حرمت آئی ہے ان کے علاوہ حضور ﷺ نے حرمت کے کچھ قواعد اور بعض کی انفرادی حرمت بیان فرما کر اس طرف متوجہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حلت و حرمت کے اختیارات آپ کو تفویض فرمائے۔ حدیث میں آیا ہے کہ بعض جانور ایسے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی جانور کے غیبت ہونے کی ایک علامت بیان فرمائی کہ وہ جانور جو کسی قوم کی صورتوں کو سب سے بنائے گئے۔ یہ علامت اس جانور کے طبعاً غیبت ہونے کی ہے۔ مثلاً بندر، خنزیر۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ دو قسمیں باطلع خبائثت میں داخل ہیں۔ اگر ان کو ذبح بھی کیا جائے تو حلال نہیں ہو سکتے۔ ان کے علاوہ کچھ جانور وہ ہیں جن کے افعال و آثار سے ان کا خبثت نپکتا ہے اور طبع سلیم اسے محسوس کرتی ہے جیسا کہ بھیریا وغیرہ جس کا کام ہی دوسرے حیوان کو چر بھاڑ کر کھانا ہے۔ بھیرے کے بارے میں کسی نے حضور ﷺ سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا کیا کوئی انسان اسے کھانا پسند کرتا ہے؟ اسی طرح کچھ جاندار ارشاد وہ ہیں جو پھیلائی تو نہیں لیکن اذیت دینا ان کی فطرت ہوتی ہے۔ مثلاً بھجور، سانپ وغیرہ۔ اس کے ساتھ وہ جاندار ارشاد جو دندانوں یا پرندوں سے تعلق رکھتی ہوں، لیکن بھاڑ کر کھاتی ہوں۔ مثلاً شیر، بھیریا، جیل باز وغیرہ یا وہ جانور جن کی طبیعت میں کینگی اور نجاست سے تلویر ہو۔ ان کے صغر ہونے کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو حرام قرار دیا ہے۔ جن جانوروں کی حرمت خصوصیت کے ساتھ حضور ﷺ نے بیان فرمائی۔ وہ اس باب کے بعد چند فصلوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ذکر کر رہے ہیں۔ ہم بھی انشاء اللہ ان کی تفصیل دیں ذکر کریں گے۔

## ۲۷۶- بَابُ أَكْلِ الصَّبْتِ

## گوه کھانے کا بیان

۶۳۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي  
أَسَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَنِيفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ  
خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ  
ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَبَى  
بِصَبْتٍ مَحْنُودٍ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَدَهُ  
فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ الَّتِي كُنَّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ أَخْبِرُوا  
رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يَرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ فَقُلْنَ هُوَ  
صَبْتٌ فَرَفَعَ بَدَهُ فَقُلْنَ أَحْرَامٌ هُوَ قَالَ لَا وَلَكِنَّهُ لَمْ  
يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعْفَى قَالَ فَاجْتَرَرْتَهُ  
فَأَكَلْتُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ.

۶۳۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ  
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ قَالَ نَادَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ  
ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي أَكْلِ  
الصَّبْتِ قَالَ لَسْتُ بِأَكْلِهِ وَلَا مُحَرَّمِهِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فَلَدَجَّاءَ فِي أَكْلِهِ إِيخِلَافٌ فَأَمَّا نَحْنُ  
فَلَا تَرَى أَنْ يُؤْكَلَ.

۶۳۳- أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ  
التَّخَعْتِيِّ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُ أَهْلَى لَهَا صَبْتٌ فَأَتَاهَا رَسُولُ  
اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ أَكْلِهِ فَتَهَا عَنْهُ فَجَاءَتْ  
سَائِلَةٌ فَأَرَادَتْ أَنْ تَطْعِمَهَا يَأَهُ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ  
ﷺ أَطْعِمِيهَا وَمَا لَا تَأْكُلِينَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابو امامہ  
بن سہل بن حنیف سے اور انہوں نے عبد اللہ بن عباس سے اور وہ  
خالد بن ولید بن المغیرہ سے بتاتے ہیں کہ وہ حضور ﷺ کی  
معبیت میں سیدہ میمونہ زوجہ رسول اللہ ﷺ کے گھر گئے۔  
حضور ﷺ کے سامنے بھی ہوئی گوه لائی گئی۔ حضور  
ﷺ نے اپنا دست اندر اس کی طرف بڑھایا۔ اتنے میں  
سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر جو حضور ﷺ کی دوسری  
ازواج مطہرات اس وقت موجود تھیں، ان میں سے کسی نے مشورہ  
دیا کہ حضور ﷺ اسے کھانا چاہتے ہیں۔ اس لئے آپ کو بتا  
دیا جائے تو انہوں نے عرض کیا۔ حضور! یہ گوه ہے۔ آپ نے اپنا  
دست مبارک پیچھے کر لیا۔ میں نے پوچھا: کیا گوه حرام ہے؟ فرمایا:  
نہیں لیکن یہ میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مجھے  
اس سے نفرت و کراہت آتی ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے اسے  
اپنی طرف کھینچ لیا اور میں کھا گیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ مجھے  
کھانا دیکھ رہے تھے۔

ہمیں امام مالک نے عبد اللہ بن دینار سے انہیں عبد اللہ بن  
عمر نے خبر دی کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کو آواز دی اور  
عرض کیا یا رسول اللہ! گوه کھانے کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد  
ہے؟ آپ نے فرمایا: میں اسے کھانا نہیں ہوں اور نہ حرام قرار  
دینے والا ہوں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ گوه کے کھانے میں اختلاف آیا ہے لیکن  
ہم (احناف) اس کو کھانا نہیں چاہتے۔

ہمیں امام ابو حنیفہ نے حماد سے وہ ابراہیم خثعمی سے اور وہ ام  
المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہیں  
کسی نے گوه بطور بدیعہ بھیجی پھر حضور ﷺ ان کے گھر تشریف  
لائے۔ میں نے اس کے کھانے کے بارے میں آپ سے پوچھا:  
آپ نے منع فرمایا یا پھر ایک مائتے والی آئی تو میں نے اسے وہ  
کھانے کے لئے دینی چاہی تو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو وہ  
چیز اسے کھانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی؟

ہیں عبد الجبار نے ابن عباسؓ سے اور انہیں عزیز بن مرید نے حادث سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے گوہ اور بھوکھانے سے منع فرمایا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا نہ کھانا ہی ہمیں پسند ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ہے۔

۶۳۴۔ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْحَكَمِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ  
الْهَمْدُ ابْنِي عَنْ غَيْرِ ابْنِي مَرْثُومٍ عَنْ الْحَاوِثِ عَنْ عَلِيٍّ  
بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَتَمَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَنَّهُ نَهَى عَنْ أَكْلِ  
الصَّبْغِ وَالضَّبْعِ.  
قَالَ مُعْتَدٌ فَتَرَكُهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ  
حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے گوہ کے بارے میں مختلف روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی دو روایات میں اس کے بارے میں مذکور ہوا کہ حضور ﷺ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو کھاتے دیکھ کر منع نہ فرمایا لہذا منع نہ فرما۔ اسے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت ہوتا ہے اور دوسری روایت میں صاف صاف حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ میں اسے حرام تو نہیں کہتا، لیکن اسے کھاؤں گا نہیں لہذا یہ دونوں روایتیں گوہ کے حلال ہونے اور قابل خوردنی ہونے کی گواہی دیتی ہیں لیکن پچھلی دونوں روایات اس سے بچتے اور اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر میں گوہ کے ساتھ بھوکھانے شامل کیا گیا ہے۔ بہر حال احناف کا ان کے بارے میں مسک یہ ہے کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ کراہت تحریمی پر چند احادیث موجود ہیں جن میں سے دو تو امام محمد نے یحییٰ موطا میں ذکر کر دیں۔ ایک میں حضور ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہ کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اور دوسری میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا۔ ان کے علاوہ چند اور احادیث اسی بارے میں پیش خدمت ہیں۔

عبد الرحمن بن حسن کہتے ہیں کہ ہم نے ایک ایسی جگہ قیام کیا جہاں گوہ بکثرت تھیں۔ ہمیں سخت بھوک لگی تو ہم نے انہیں کھانے کے لئے چکڑ کر پکایا۔ ہماری ہڈیاں ان سے بھری ابل رہی تھیں کہ اچانک رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کیا گوہ پکا رہے ہیں جنہیں ہم نے شکار کیا آپ نے ارشاد فرمایا: کہتی اسرائیل کا ایک گروہ مسخ کر دیا گیا تھا اور ان کی شکلیں زمین کے اوپر چلنے والے جانوروں کی سی بنادی گئی تھیں اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ گوہ ہی ہو کہ جس کی شکل میں ان کو مسخ کیا گیا، لہذا اس سے بچو (اور ہڈیاں سے انہیں نکال چھینکو)۔

حدثنا الحصب بن ناسخ قال حدثنا يزيد بن  
عطاء عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد  
الرحمن بن حنبل قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب  
فاصبنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ  
جاء رسول الله ﷺ فقال ما هذا قلنا ضباب  
اصبناها فقال ان امة من بني اسرائيل مسخت دواها  
في الارض واني اخشى ان تكون هذه فاكتموها.  
(طحاوی شریف ج ۳ ص ۱۹۷ باب اكل الضباب)

عن عبد الرحمن بن شبل ان رسول الله  
ﷺ نهى عن اكل لحم الضب.  
(ابوداؤد شریف ج ۴ ص ۱۷۶)

اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن  
عائشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسلت  
النبي ﷺ عن اكله فنهاها عنه فجاء مسائل  
فازادت ان تطعمه اباه فقال اطعمينه ما لا تاكلين

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ کسی نے انہیں گوہ بطور ہدیہ بھیجی تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس سے روک دیا پھر ایک سائل آیا تو ابائی صاحبہ نے اسے وہ کھانے میں دینا چاہی جس پر



قال محمد وبهذا ناخذ وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى.

حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو وہ چیز کھانے کے لئے دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

مجھے ابو زبیر نے خبر دی کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کو کسی نے گویہ پہنچائی تو آپ نے اس کے کھانے سے انکار کر دیا اور فرمایا: نہ معلوم شاید یہ پہلی قوموں میں سے کوئی مسخ شدہ قوم ہو۔

اخبرني ابو الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله يقول اتى النبي ﷺ بسبب فابي ان ياكله وقال اني لا ادرى لعله من القرون الاولى التي مسخت.

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۵۱۳ باب الضب)

عن الاسود عن عائشة عن النبي ﷺ اهدى له ضب فلم ياكله فقام اليهم سائل فارادت عائشة رضي الله عنها ان تعطيه فقال لها النبي ﷺ اتعطينه مالا تاكلين قال محمد رحمه الله تعالى فقد دل ذلك على ان رسول الله ﷺ كره لنفسه ولغيره اكل الضب قال فيذالك ناخذ.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۲۸۱)

جناب اسود حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو ایک گویہ بطور بدیہ دی گئی تو آپ نے اسے نہ کھایا پھر ایک سائل آیا اور مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ نے وہ گویہ اسے دینا چاہی تو انہیں حضور ﷺ نے فرمایا کیا وہ چیز سائل کو دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی؟ امام محمد نے کہا کہ یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے نہ تو گویہ کھانا اپنے لئے پسند فرمایا اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ مزید فرمایا: کہ ہمارا یہی مسلک ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ احادیث سے صراحت ثابت ہو گیا کہ گویہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا اور جب ان صحابہ کرام کا واقعہ سامنے رکھتے ہیں جنہیں سخت بھوک لگی اور اس کے مٹانے کے لئے انہوں نے گویہ پکائی لیکن اس مجبوری کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے انہیں اجازت دینے کی بجائے فرمایا: ہنڈیاں خالی کر کے پھینک دو۔ اگر گنجائش ہوتی تو فرماتے: اب کھا لو لیکن چنا بہتر ہے لیکن کوئی گنجائش نہ دی پھر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو منع فرمایا اور سائل کو دینے سے بھی روک دیا۔ اس سے صاف ظاہر کہ نہ خود کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کو کھانا جائز ہے۔ اس لئے گویہ کی کراہت تحریمی احادیث سے ثابت ہے۔

اعتراض

طحاوی شریف کی مذکورہ روایت سے گویہ کھانا مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتا بلکہ خلاف اولیٰ بنتا ہے کیونکہ اس میں منع کا لفظ تو ہے نہیں اور حضور ﷺ کا نہ کھانا اس سے مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو آپ نے روکا تو اس لئے کہ یہ کوئی عمدہ اور اچھی چیز نہیں ہے جو سائل کو دے رہی ہو۔ اس لئے کہ اسے دے رہے دو۔ گویا آپ کا رد کنا "لن تسالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون" کے قبیلہ سے تھا۔ اس لئے اس روایت سے گویہ کے مکروہ تحریمی ہونے پر استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ جواب اول: ٹھیک ہے کہ طحاوی شریف میں منع کا لفظ مذکور نہیں۔ لیکن یہی روایت "کتاب الآثار" میں منع کے لفظ سے مذکور ہے۔ "فسالت عن النبي ﷺ فنهاها عنه میں سے حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے منع فرمادیا۔" لہذا عدم حرمت کے لئے طحاوی شریف کا حوالہ دینا لایعنی ہے کیونکہ دوسری جگہ اسی روایت میں منع کا لفظ موجود ہے۔

جواب دوم: بخاری شریف میں روایت ذکر کرنے کے بعد خود امام بخاری نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ذکر فرمایا: ”مکروہ لنفسہ و لغیرہ۔ آپ نے گوہ کھانا اپنے لئے اور دوسروں کے لئے مکروہ جانا۔“ فقہاء کرام کی اصطلاح میں ”مکروہ“ سے مراد مطلقاً مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق میں اس کی تصریح فرمادی ہے لہذا عدم حرمت پر استدلال بخاری کی روایت سے بے معنی ہوا۔

### اعتراض

ابوداؤد کی حدیث کو امام بخاری نے نقل کر کے آخر میں اس کے متعلق لکھا ہے: ”وہذا یسفر وہ اسماعیل بن عیاش ولس بحجة اس روایت کو روایت کرنے والا تھا اسماعیل بن عیاش ہے اس لئے یہ روایت حجت نہیں۔“ لہذا گوہ کی حرمت اس سے ثابت نہیں ہو سکتی؟

جواب: اسماعیل بن عیاش کے اکیلے ہونے کی بنا پر اسے حجت تسلیم نہ کرنا صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری نے اس کی توثیق کی ہے کہ جبکہ اسماعیل جب شامی شیوخ سے روایت کرے تو اس کی روایت صحیح ہوتی ہے اور مذکورہ روایت میں اسماعیل کے شامی شیوخ موجود ہیں۔ ضمیمہ وغیرہ۔

نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے گوہ سے منع فرمایا۔ اس روایت کو ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے۔ کیونکہ یہ روایت اسماعیل بن عیاش نے ضمیمہ بن زرعہ سے اور انہوں نے شرح بن عتبہ سے اور انہوں نے ابوراشد حمرانی سے اور انہوں نے عبد الرحمن بن شبل سے روایت کی ہے اور روایت اسماعیل ابن عیاش کی شامیوں سے قوی ہوتی ہے اور یہ سب راوی ثقہ ہیں اور امام بخاری کے نزدیک اسماعیل کی روایت شامیوں سے قوی ہوتی ہے۔

وقد جاء عن النبی ﷺ انه نهى عن الضب اخرجه ابوداؤد بسند حسن فانه من رواية اسماعيل بن عیاش عن ضمیمہ بن زرعہ عن شریح بن عتبہ عن ابی راشد الحمرانی عن عبد الرحمن بن شبل وحديث عن الشاميين قوی و هو لاء شاميون ثقافات. فانه رواية اسماعيل عن الشاميين قوية عند البخاری.

یعنی اسماعیل بن عیاش سے روایت کرتے ہیں ابن مبارک اور امام بخاری نے فرمایا جو روایت (اسماعیل بن عیاش) شامیوں سے کرے وہ صحیح ترین ہوتی ہے۔

اسماعیل بن عیاش روی عنه ابن المبارک قال ابو عبد الله ماروی عن الشاميين فهو اصح. (درجہ تکبیر معنوا امام بخاری ج ۱ ص ۳۶۹-۱۱۹۹)

قارئین کرام: آپ نے دیکھ لیا کہ اسماعیل بن عیاش کی مذکورہ روایت اس پر شامی شیوخ سے مروی ہے۔ لہذا یہ حدیث صحیح ترین ہے جیسا کہ اس کی تصدیق امام ابن حجر عسقلانی اور امام بخاری نے کی ہے۔

### اعتراض

موطا امام محمد کی پہلی روایت میں گوہ کے متعلق حضور ﷺ نے فرمایا: حرام نہیں لیکن میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے میں اس کے کھانے سے بچاؤں لیکن خالد بن ولید آپ کے سامنے کھاتے رہے اور آپ نے منع نہ فرمایا اور دوسری روایت میں بھی پوچھنے والے کو آپ نے فرمایا کہ میں اسے حرام نہیں جانتا۔ ان دونوں روایتوں کا مفاد صریح یہ ہے کہ گوہ حرام نہیں لیکن امام ابوحنیفہ اس کی حرمت کے قائل ہیں کیونکہ مکروہ تحریمی اور حرام ملکی، ملکی اصطلاح میں ہیں۔ لہذا ان کا مسلک ان احادیث کے بالکل خلاف ہے۔

جواب: نمیک ہے کہ اب اس حدیث میں گوہ کی حرمت کے لئے کوئی دلیل نہیں لیکن موطا امام محمد کی آخری روایات اور ہم نے پانچ

عدد و مزید جو روایات ذکر کیں ان میں اور ان میں تناقض نظر آتا ہے، مثلاً ایک روایت درج ذیل سے موازنہ کریں۔

عن عبد الرحمن بن حنبلہ قال كنت مع رسول الله ﷺ في سفر فاصبنا ضبابا فكانت القدور تغلي فقال رسول الله ﷺ ما هذا فقلنا اصبناها قال ان امة من بني اسرائيل مسخت وانا احسنى ان تكون هذه قال فاكفاناها وانا لجياع.  
(ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۷۸)

عبد الرحمن بن حنبلہ کہتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھا۔ ہم نے ایک گدھ شکار کی اور اسے پکانے کے لئے ہنڈیا میں ڈالا۔ ہنڈیا ابل رہی تھی تو حضور ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کی کہ یہ گدھ کا شکار ہے۔ فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی شکلیں مسخ کر دی گئی تھیں۔ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں یہ گدھ ہی نہ ہو۔ راوی کہتے ہیں کہ یہ سن کر ہم اس کے کھانے سے رک گئے اور ہنڈیا الٹا دی حالانکہ ہم اس وقت انتہائی سخت بھوکے تھے۔

قارئین کرام! سخت بھوک کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو گدھ کھانے کی اجازت نہ دی جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کی حلت کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اب جبکہ اس حدیث میں اس کی حرمت ثابت ہو رہی ہے اور موطا امام محمد کی پہلی دو روایتوں میں حلت نظر آتی ہے تو اس تناقض کو ختم کرنے کے لئے فقہاء کرام نے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ گدھ شروع میں حلال تھی۔ گو خود حضور ﷺ نے اسے ہاتھ نہ لگایا اور نہ ہی اس کے کھانے کو پسند فرمایا لیکن بعد میں آپ نے اس کے کھانے کی دوسروں کو بھی اجازت نہ دے کر پہلی حلت کو منسوخ فرمادیا۔ یعنی جب آیت ”و يحرم عليهم الخبائث“ نازل ہوئی تو آپ نے گدھ کھانے سے منع فرمادیا کیونکہ گدھ بھی خبائث میں شامل ہے۔ صاحب بناریہ فرماتے ہیں:

الجواب عن حديث جابر رضي الله عنه انه قال في الابتداء ثم نسخ بقوله سبحانه وتعالى ويحرم عليهم الخبائث.  
(البنائہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۷۷ فصل نہایت اکلہ)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ابتداء میں گدھ کے متعلق اجازت دی تھی کہ کھالی جائے پھر اللہ تعالیٰ کے اس قول ”و يحرم عليهم الخبائث“ کے نازل ہونے کے بعد اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

علامہ عینی نے ”بنایہ“ میں ایک حدیث نقل فرمائی جس میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دو نجدیوں کو گدھ کھانے کی اجازت دی اور دوسری حدیث سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی ذکر فرمائی۔ جس میں حضور ﷺ نے نہ انہیں گدھ کھانے دی اور نہ اس کے کوہنے کی اجازت بخشی۔ پھر ان دونوں احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے علامہ موصوف لکھتے ہیں:

والجواب عن هذا انه يدل على الاباحه وما اسند لعائشة يدل على الحرمة والتاريخ مجهول فيجعل المحرم موقرا عن المبيح فيكون ناسخا له تعليل للنسخ.  
(البنائہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۷۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں گدھ کھانے کی اجازت دینا اس کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے اور جو روایت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ گدھ کی حرمت پر دلالت کرتی ہے اور دونوں کی تاریخ نہ معلوم ہے لہذا حرمت والی روایت کو مؤخر اور حلت والی کو مقدم کیا جائے گا تاکہ بعد والی پہلی کی ناسخ بن جائے اور نسخ کی تحلیل ہو جائے۔

علامہ عینی کے اس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گدھ کی حلت اور حرمت کے بارے میں متضاد روایتیں موجود ہیں لیکن ان میں سے پہلے دور کی روایات ہیں اور پچھلے دور کی کوئی؟ اس کے متعلق یقین سے کچھ بھی معلوم نہیں۔ اب دو ہی صورتیں بنتی ہیں۔ اول یہ کہ

حرمت والی روایات پہلے ہوں اور پھر اس حرمت کو اٹھا کر حلت کا حکم دے دیا گیا ہو لہذا حرمت منسوخ ہو جائے اور دوسری صورت یہ کہ حلت والی پہلے اور حرمت والی بعد میں سمجھی جائیں اور یوں حلت والی کو بعد کی حرمت نے منسوخ کر دیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں علم الاصول کے مطابق فیصلہ یوں کیا جائے گا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے اور حرمت کا حکم اباحت اصلی کو ختم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا مسئلہ مذکور میں ابتدا میں اباحت اصلیہ کے تحت حضور ﷺ نے خود تو نہ کھائی لیکن بعد میں آپ نے منع فرما کر اباحت کو منسوخ فرمادیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ گوہ اگرچہ شروع میں مباح تھی لیکن بعد میں اس کا کھانا حرام کر دیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

مری ہوئی بیمار مچھلی وغیرہ کہ جس کو دریا کا پانی باہر پھینک دے کا بیان

۲۷۷- بَابُ مَا لَفَظَهُ الْبَحْرُ مِنَ السَّمَكِ

الطَّائِفِي وَغَيْرِهِ

۶۳۵- أَخْبَرَنَا يَكُوكُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي هُرَيْرَةَ سَأَلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ لَفْظَةِ الْبَحْرِ فَتَهَاؤُ عَنْهُ ثُمَّ انْقَلَبَ فَدَعَا بِمُصْحَفٍ فَقَرَأَ أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ قَالَ نَافِعٌ فَأَرَسْتَنِي إِلَيْهِ أَنْ يَسْأَلَ بِهَذَا نَافِعٌ فَكَلَّمَهُ.

امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ جناب عبدالرحمن بن ابی ہریرہ نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا کہ کیا مجھے دریا کا پانی باہر پھینک دے (اسے کھانا جائز ہے؟) تو انہوں نے اسے منع کر دیا پھر وہ پہلے اور قرآن کریم منگوا لیا۔ اس کی یہ آیت پڑھی۔ احل لکم یعنی تمہارے لئے دریا کی شکار حلال کر دیے گئے ہیں۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر نے مجھے اس (عبدالرحمن بن ابی ہریرہ) کی طرف یہ پیغام دے کر بھیجا کہ اس میں کوئی حرج نہیں اسے کھا سکتے ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول پر ہمارا عمل ہے کہ جس کو دریا نے باہر پھینک دیا یا اس سے پانی ہٹ گیا ہو تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔ مکروہ اگرچہ ہے تو وہ جو بیماری کی وجہ سے مر جائے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَقُولُ ابْنُ عُمَرَ الْأَجْرُ نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِمَا لَفَظَهُ الْبَحْرُ وَبِمَا حَسَرَ عَنْهُ الْمَاءُ إِنَّمَا يُكْرَهُ مِنْ ذَلِكَ الطَّائِفِي وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلِيُّ مِنْ فَتَاهُنَا رَجِمَهُمُ اللَّهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک اثر ذکر فرمایا کہ اس سے چند مسائل بیان فرمائے۔ وہ یہ کہ دریا میں سے مچھلی حاصل ہونے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ یہ مچھلی کس طرح دستیاب ہوئی اگر کسی نے اسے پکڑنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب ہو کر ہاتھ آگئی تو بہر صورت اس کا کھانا حلال ہے۔ خواہ وہ چال لگا کر پکڑے یا کسی دوئی کے ذریعہ انہیں مار کر باہر نکالا اور اگر پکڑنے کی کوشش کے بغیر دریائے باہر پھینک دی اور خشکی پر آ کر مر گئی یا پانی خشک ہو گیا اور دریا میں ریت پر بڑی مر گئی یا سردی یا گرمی کی وجہ سے مر کر پانی پر تیرنے لگی۔ ان تمام صورتوں میں اس کا کھانا جائز ہے۔ ہاں اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی میں مر کر تیرنے لگی تو اس کو کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ معلوم ہوا کہ مچھلی کے حرام ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ جب ناک کی موت مر کر پانی پر تیر جائے۔ اس کے سوا مچھلی کی تمام صورتیں جائز اور حلال ہیں۔

## اختلاف مذہب

قال اصحابنا لا یوکل من حیوان الماء السمک وهو قول الثوری رواه عنه ابو اسحاق الفراء فی فقال ابن ابی لیلی لا یس یاکل کل شیء یكون فی البحر من الضفدع وحیة الماء وغیر ذالک وهو قول مالک بن انس۔ وروی مثله عن الثوری قال الثوری ویذبح وقال الاوزاعی صید البحر کله حلال ورواه عن مجاهد وقال اللیث بن سعد لیس بمیتة البحر یس وکلب الماء والذی یقال له فرس الماء ولا یوکل انسان الماء ولا خنزیر الماء وقال الشافعی ما یعیش فی الماء حل اکله واخذہ زکاته ولا یس یخنزیر الماء واحتج من اباح حیوان الماء کله بقوله تعالیٰ احل لکم صید البحر وطعامه الخ وهو جمیعہ اذ لم یخصص شیئا منه۔

(ادکام القرآن ج ۲ ص ۴۶۹ زیر آیت احل لکم صید البحر المائدہ آیت ۹۶ ذکر الخلاف فی ذالک مطبوعہ بیروت)

ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف پھل کھائی جائے گی اور یہی قول سفیان ثوری رضی اللہ عنہ کا ہے اور ابو اسحاق فرازی نے ان سے روایت کیا ہے اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ دریائی ہر جاندار کا کھانا جائز ہے۔ مینڈک اور دریائی سانپ وغیرہ۔ یہ قول حضرت مالک بن انس کا ہے اور اسی کی مثل جناب ثوری سے بھی مروی ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ انہیں ذبح کیا جائے گا اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ پانی کے تمام شکار حلال ہیں اور جناب مجاہد سے یہی مروی ہے اور لیث بن سعد نے کہا کہ دریائی جاندار میتہ کے کھانے میں حرج نہیں ہے اور دریائی کتا اور دریائی گھوڑا بھی کھانا جائز ہے۔ ہاں دریائی انسان اور دریائی خنزیر نہیں کھایا جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر وہ جاندار جو پانی میں گزراوقات کرتا ہے اس کا کھانا حلال ہے اور اس کا پکڑنا ہی اس کا ذبح کرنا ہے اور دریائی خنزیر میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے دریائی ہر جاندار کے حلال ہونے پر یہ دلیل پیش فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ احل لکم صید البحر الخ۔ اس میں چونکہ کسی دریائی جانور کی تخصیص نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ تمام پانی میں رہنے والی جاندار اشیاء کو شامل ہے۔

مذکورہ عبارت سے آپ نے اختلاف مذاہب جان لیا ہوگا۔ امام مالک بن انس اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا مسلک ملتا جلتا ہے۔ وہ تمام پانی کے جانوروں کو حلال فرماتے ہیں۔ امام اوزاعی کا بھی یہی مسلک ہے اور جناب لیث بن سعد بھی یہی فرماتے ہیں۔ صرف دو چیزوں کو مخصوص کرتے ہیں۔ ایک دریائی انسان اور دوسرا دریائی خنزیر اور احناف کے نزدیک صرف پھل حلال ہے۔

## مسلم احناف کے دلائل

دلیل اول: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دریائی جانوروں کی عمومی حلت کے لئے قرآن کریم کی یہ آیت پیش فرمائی ہے۔ "احل لکم صید البحر تمہارے لئے دریائی شکار حلال کر دیا گیا"۔ اس آیت کریمہ کے بارے میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں محرم کے لئے دریائی جانوروں کے شکار کی اجازت دی ہے دریائی جانوروں کی حلت و حرمت بیان نہیں فرمائی۔ گویا فرمایا گیا کہ اگر محرم کسی دریائی جانور کو مارتا ہے، خواہ وہ حرام ہو یا حلال، اس پر کوئی فدیہ یا سزا نہیں ہے۔ اس مراد کو آیت کا اگلا حصہ واضح کرتا ہے۔ "حرم علیکم صید البر ما دمتم حرموا جب تک تم محرم ہوتہارے لئے خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا ہے۔" خشکی کا شکار عام مراد ہے۔ جسے امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام دونوں کا حالت احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ مثلاً ایک شخص گیدڑ کا شکار کرتا ہے تو اس کی قیمت دینا لازم آئے گی حالانکہ یہ حرام جانور ہے تو معلوم ہوا کہ آیت "احل لکم صید البحر" میں دریائی یا پانی کے جانوروں کا شکار حلال قرار دیا گیا ہے۔ یہ کہ اس میں پانی کے جانوروں کی حلت و حرمت بیان فرمائی

گئی۔ کسی جانور کے شکار کا جو ازار بات ہے اور اس کا کھانے کے لئے حلال و حرام ہونا دوسری بات ہے۔

دلیل دوم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ثُمَّ يُمْرَأُ حَرَامٌ كَرْدٍ أَوْ يَمَانٍ"۔ یہ آیت کریمہ مطلقاً ہر مردار کی حرمت بیان فرماتی ہے لیکن حضور ﷺ نے اس سے دو اقسام کو مستثنیٰ فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہوا: "أَحْلَلْتُ لَنَا مَيْتَانِ دَوْرًا وَهَارًا"۔ لے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں۔" ایک بھیلی اور دوسرا نڈی دل۔ لہذا حدیث پاک نے تمام مرداروں میں سے دو کا استثناء فرما کر بقیہ کو آیت کے عموم میں ہی رہنے دیا جس سے ثابت ہوا کہ دریائی جانوروں میں سے صرف بھیلی ہی ایک ایسا جانور ہے جو مردار ہوتے ہوئے بھی حلال قرار دیا گیا ہے۔ اگر مرد دریائی مردار حلال ہوتا تو صرف بھیلی کا بطور خاص حضور ﷺ نام نہ لیتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بھیلی کے سوا بقیہ تمام دریائی جانور مردار حرامت میں کھانے جائز نہیں ہیں۔

دلیل سوم:

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ حضرت عبد الرحمن بن عثمان سے روایت کرتے ہیں کہ ایک طبیب نے حضور ﷺ کے سامنے ایک دوئی کا ذکر کیا جس میں مینڈک ڈالا جاتا تھا، تو حضور ﷺ نے اسے مینڈک کے مارنے سے منع فرمایا تھا اور مینڈک یقیناً پانی کا جانور ہے۔ اگر اس کا کھانا جائز ہوتا اور اس سے نفع اٹھاتا درست ہوتا تو حضور ﷺ اس کے مارنے سے کبھی بھی منع نہ فرماتے تو جب مینڈک کی تحریم اثر سے ثابت ہوئی تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بھیلی کے علاوہ بقیہ تمام دریائی جانور حرام ہیں کیونکہ دریائی ہونے میں وہ مینڈک کے ساہمی ہیں اور ہم ان کے ساہمی ہونے میں کسی کو فرق کرنے والا نہیں جانتے۔

عن سعید بن المسیب عن عبد الرحمن بن عثمان قال ذكر طيب الدواء عبد النبي ﷺ وذكر الضفدع يكون في الدواء فنهى النبي ﷺ عن قتل الضفدع. والضفدع من حيوان الماء ولو كان اكله جائز وانفاعة سانغا لما نهى النبي ﷺ عن قتله ولما ثبت تحريم الضفدع بالاشتركان سائر حيوان الماء سواء السمك لان لانعم احدا فرق بينهما.

(ابن القزاق ج ۲ ص ۹۷ سورہ مائدہ آیت ۹۶)

جب اس روایت نے واضح کر دیا کہ مینڈک حلال نہیں تو امام شافعی وغیرہ کا وہ دعویٰ تو دل کے ہر دریائی جانور حلال ہے درست نہ رہا اس لئے صرف بھیلی کو ہی حلال کہنا پڑے گا۔

دلیل چہارم: بخوبی کا ذبیحہ بالاتفاق حرام ہے کیونکہ وہ کافر ہوتا ہے اور ذابح کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ لہذا اگر بخوبی اللہ کا نام لے کر بھی ذبح کرے گا تو بھی حلال نہ ہوگا۔ اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے لیکن یہی بخوبی اگر بھیلی پکڑ کر لاتا ہے اور بیچتا ہے تو وہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔ اس پر تمام ائمہ کا اجماع ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولا يוכל صيد المجوس و ذبيحته الا ما كان من حوت فانه لا زكوة له اجمع اهل العلم على تحريم صيد المجوس و ذبيحته الا ما لا زكوة له كالسمك والجراد فانهم اجمعوا على اباحته. ولا خلاف في اباحته ما صاده من الحيتان حكى عن الحسن البصري انه قال راي سبعين من الصحابة ياكلون صيد المجوس.

شیء من ذالک رواه سعید بن المنصور والعجاء  
کالحیتان فی ذالک لانه لازکوة له ولانه تباح میتة  
فلم یحرم بصید المجوس کالحوت.  
(المختلج ۱۱ ص ۳۹-۴۰، سنہ ۵۵۲ھ)

میں نے ستر صحابہ کرام کو دیکھا کہ وہ مجوسی کی شکار کردہ مچھلی کو کھالیا کرتے تھے اور اس بارے میں ان کے دلوں میں کچھ بھی کینکا نہ ہوتا تھا۔ اسے سعید بن منصور نے روایت کیا اور مٹی کی دل مچھلی کے ہے کیونکہ اس کی طرح اسے بھی ذبح کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس لئے بھی کہ مٹی کا بھی مردہ مباح ہے لہذا مجوسی کے شکار کرنے سے وہ حرام نہ ہوگی جس طرح مچھلی نہیں ہوگی۔

قارئین کرام! مذکورہ مسئلہ سے معلوم ہوا کہ دو مردار حلال ہیں۔ ایک مٹی کی دل اور دوسری مچھلی۔ اس لئے انہیں کوئی مسلم پکڑے یا غیر مسلم، دونوں کی شکار کی ہوئی حلال ہے کیونکہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر مچھلی کے علاوہ دیگر آبی جانور بھی مچھلی کی طرح حلال ہوتے تو ان کا ذکر بھی مچھلی کے ساتھ آتا۔ تو معلوم ہوا کہ بری جانوروں میں مٹی کی دل اور بھری میں صرف مچھلی حلال ہے۔ باقی کوئی مردار حلال نہیں ہے۔  
دلیل پنجم:

عن ابن عباس قال صیده ما صید وطعامه  
مالفظ به البحر وفي رواية ما قذف به یعنی میتا.  
(تفسیر درمنثور ج ۲ ص ۳۲۳ سورة المائدہ آیت ۹۶)  
حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ دریائی شکار سے مراد وہ جسے شکار کیا گیا اور اس کے طعام سے مراد وہ کہ جس کو دریا یا باہر پھینک دے۔ ایک روایت میں ہے "قذف به البحر" یعنی مردہ حالت میں دریا یا اس کو باہر پھینک دے۔

سیدنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے "احل لکم صید البحر وطعامه متناعا لکم" کی تفسیر بیان فرمائی کہ دریائی صید سے مراد وہ مچھلی جسے پکڑنے والا کسی طریقہ سے پکڑے اور طعام سے مراد وہ مچھلی جو دریائے خود یا باہر پھینک دی ہو۔ گویا دونوں سے مراد مچھلی ہی ہے اس لئے ثابت ہوا کہ پانی کے جانوروں میں سے مچھلی حلال ہے اور اس کے حصول کی دو صورتیں ہیں۔ ایک بذریعہ شکار اور دوسری دریا کا باہر پھینک دینا۔  
دلیل ششم:

اخرج ابن ابی شیبہ وابن جریر وابن ابی حاتم  
وابو شیخ عن ابی مجلز فی الایة قال ما کان من  
صید البحر یعیش فی البر والبحر فلا یصیده وما  
کان حیاته فی الماء فذلک له.  
(تفسیر درمنثور ج ۲ ص ۳۲۲)  
ابن ابی شیبہ، ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابوشیخ نے ابوجلز سے روایت کیا کہ "احل لکم صید البحر" کی تفسیر میں ذکر کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ دریا کا وہ جاندار جو خشکی اور تری دونوں میں زندگی بسر کرتا ہے اس کا شکار نہ کیا جائے اور وہ کہ جس کی زندگی صرف پانی میں گزرتی ہے، وہ درست ہے۔

یہ اثر جسے بہت سے محدثین نے ذکر فرمایا۔ اس نے صراحت کے ساتھ یہ ثابت کر دیا ہے کہ کچھوا اور مینڈک وغیرہ دریائی جانور مچھلی کے حکم میں نہیں کیونکہ دریائی سے مراد وہ ہے جو باہر خشکی میں زندہ نہ رہ سکتا ہو اور یہ وصف مچھلی میں ہی پایا جاتا ہے۔ جب اسے خشکی پر ڈالا جاتا ہے تو یہ تپتا ہو جاتی ہے لیکن مینڈک اور کچھوا وغیرہ خشکی پر ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں اس لئے انہیں مچھلی کے حکم میں نہیں رکھا جائے گا۔

دلیل ہفتم:

عن ابن عباس احل لكم صيد البحر قال الطوري. عن سعيد ابن جبیر احل لكم صيد البحر قال السمك الطوري. عن السدي احل لكم صيد البحر اما صيد البحر فهو سمك الطوري. عن ابن ابي نجيح عن مجاهد في قول الله احل لكم صيد البحر قال حبانہ.

(تفسیر ابن جریر ج ۷ ص ۴۷۲ زیر آیت اکل کلم صید البحر)

ابن جریر نے مختلف اسناد سے "صيد البحر" کے بارے میں فیصلہ فرمادیا کہ اس سے مراد مچھلیاں ہیں۔ ان تمام دلائل سے یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ "صيد البحر" سے پانی کا ہر جانور مراد نہیں بلکہ صرف اور صرف مچھلی مراد ہے۔ اگر مچھلی کی طرح دیگر دریائی اور آبی جانور حلال ہوتے تو "صيد البحر" کی تفسیر میں ان کا ذکر بھی ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے جسے ذبح کرنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعترض

"احکام القرآن" ج ۲ ص ۴۸۰ زیر آیت "احل لکم صید البحر" ایک حدیث تحریر کی گئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "الطهور ماء الحل ميتہ دریا اور سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے"۔ مراد میں تمام آبی جانور داخل ہیں لہذا آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی مراد کو حلال قرار دینا اس حدیث کے خلاف ہے۔

جواب: احکام القرآن میں جہاں مذکورہ حدیث لکھی گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس کا جواب بھی مرقوم ہے۔ پوری عبارت ملاحظہ ہو:

عن سعيد بن سلمی الأزرقی عن المغيرة بن ابي بردة عن ابي هريرة عن النبی ﷺ انه قال فی البحر هو الطهور ماء الحل ميتہ وسعيد بن سلمی منجهول لا يقطع بروايته. عن جابر بن عبد الله عن النبی ﷺ سنل عن البحر فقال هو الطهور ماء الحل ميتہ وهذه الاخبار لا يحتج بها من له معرفة بالحديث ولو ثبت كان محمولاً على ما بينه في قوله احل لنا ميتان ويدل على ذلك انه لم يخص بذكر ميتات في هذه الاخبار لا ميتات من السمك ولا ميتات من الارض ولا ميتات من السماء والبر جميعاً اذا مات فيه فقد علم انه لم يرد ذلك فثبت انه اراد السمك خاصة دون ما سواه

سعيد بن سلمی ازرقی جناب مغیرہ بن ابی بردہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابو ہریرہ جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ سے "بحر" کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس روایت کا راوی سعید بن سلمی منجهول ہے اس کی روایت پر یقین نہیں کیا گیا۔ حضور ﷺ سے جناب جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ سے "بحر" کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ یہ ایسی روایات ہیں کہ جن پر وہ شخص حجت نہیں بنوے گا جسے حدیث کی معرفت ہے اور اگر یہ روایات ثابت مان لی جائیں تو پھر "احل لنا ميتات من السمك" کے بیان پر انہیں محمول کیا جائے گا اور اس پر دلالت یہ



اذ قد علم انه لم يرد به العموم ولا يصح اعتقاده فيه. (احکام القرآن ج ۲ ص ۳۸۰ ذکر الخلاف فی ذالک زیر آیت اور پانی میں مرنے والے حیوان عام ہیں۔ وہ خشکی کے رہنے والے اور تری کے رہنے والے سبھی کو شامل ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ ارادہ نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ آپ کی مراد صرف مچھلی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جانور مراد نہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عموم مراد نہیں اور نہ ہی عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔)

صاحب احکام القرآن نے مذکورہ اعتراض کا دراصل دو طرح جواب ذکر فرمایا۔ پہلے تو یہ جواب دیا کہ روایت کا راوی مجہول ہے جس کی بنا پر اس کی روایت سے حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔ دوسرا جواب اس تسلیم پر ہے کہ روایت کو صحیح اور قابل حجت تسلیم کر لیتے ہیں۔ الفاظ روایت اگرچہ عام ہیں لیکن یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ”احلت لنا میتان“ کی تفسیر کے طور پر بیان کئے گئے۔ جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ امت محمدیہ کے لئے دوسرا حلال کر دیئے گئے۔ ان میں سے ایک مڈی دل خشکی کا جانور ہے اور دوسرا مچھلی آبی جانور ہے۔ لہذا ”الحل میتہ“ سے مراد صرف مچھلی ہوگی اور یہ الفاظ ”احلت لنا میتان“ کا بیان بن جائیں گے۔ اگر یہ مفہوم نہ لیا جائے بلکہ ”الحل میتہ“ کو عموم پر ہی رکھا جائے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی میں مرا ہوا جانور حلال ہے۔ خواہ وہ خشکی پر رہنے والا تھا کہ پانی میں ڈوب کر مر گیا یا آبی تھا۔ یہ مطلب خود درست نہیں کیونکہ مثلاً بکری پانی میں ڈوب کر مر جائے تو اسے کوئی بھی حلال نہیں کہتا۔ حالانکہ وہ پانی میں مری مراد ہے اس لئے اسے اپنے عموم پر نہیں رکھا جائے گا کیونکہ ”احلت لنا میتان“ والی حدیث نے عموم کو ختم کر دیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ”الحل میتہ“ سے مراد صرف مچھلی ہی ہے اور یہی دریائی مراد حلال ہے اس کے علاوہ مردہ جانور قطعاً حلال نہیں ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

عن جابر قال قال رسول الله ﷺ ما من دابة فی البحر الا قد زکاه الله لینی ادم۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ہر آبی جانور کو اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے

ذبح کر دیا ہے۔ (دارقطنی ج ۳ ص ۲۶۷ باب الصيد والذباح) جب حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام دریائی جانوروں کو بغیر ذبح کے جائز قرار دیا ہے تو معلوم ہوا کہ مچھلی کے علاوہ تمام آبی جانوروں کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جس طرح مچھلی بغیر ذبح کے مراد حلال ہے اسی طرح تمام آبی جانور مردار ہونے کی صورت میں حلال ہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے تمام آبی جانوروں کا تذکرہ فرمادیا ہے۔ کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟ ہم جب آبی جانوروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں سے صرف مچھلی ایک ایسا جانور نظر پڑتا ہے جس کے گلے پر تذکرہ کے آثار موجود ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر جانوروں مثلاً مینڈک کچھوا وغیرہ کے گلے پر قطعاً کوئی آثار تذکرہ نہیں نظر آتے۔ اگر الفاظ حدیث اپنے عموم پر ہوتے تو مچھلی کی طرح دوسرے آبی جانوروں کے گلے اور گردن پر ذبح کے آثار رہتے۔ لہذا مذکورہ روایت کی تاویل کرنا پڑے گی کہ ہر جانور سے مراد مچھلی کی مختلف اقسام ہیں۔ اس تاویل کی تاکید اور توثیق درج ذیل روایات سے ہوتی ہے۔

عن عبد الله بن مسرج عن کان شیخاً قديماً جناب عبد اللہ بن مسرج سے پرانے بزرگ ہیں۔ فرماتے ہیں

کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے دریا کی تمام مچھلیاں بنی آدم کے لئے ذبح کر دی ہیں۔

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ أَلِهَ قَدْ ذُبِحَ كُلُّ نَوْنٍ فِي الْبَحْرِ لِبَنِي آدَمَ.

(دارتلمشی ج ۴ ص ۲۶۷ باب اقصیه و اندیاں)

جناب مکھون بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مٹھی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔ انہیں کھالیا کر دو۔

عن مكحول قال قال رسول الله ﷺ  
الجراد والنون ذكي كنه فكلوه.

حضرت جابر بن زید بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھل کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں اور ٹڈی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔

عن جابر ابن زيد قال قال عمر العبدان زكي  
كلها والجراد زكي كله.

(مصنف: ابن اثیر ج ۵ ص ۹۷ فی صیو الجرد والحوست)

اسلام ذبح کے بغیر حلال ہیں۔ لہذا روایت مذکورہ سے مراد مچھلی کی جملہ  
 حراد مراد ہوتے تو ان کی گردن پر آثار ذبح ہونے چاہیے تھے لیکن وہ  
 میں سے صرف مچھلی اپنی تمام اقسام سمیت ذبح کے بغیر حلال ہے۔

٢٧٨- بَابُ الشَّمَكِ يَمُوتُ

یانی میں مری ہوئی چھلی

## کامیان

ہمیں امام بانک نے خبر دی کہ ہمیں زید بن اسلم نے سعید جاری بن جارسہ خبر دی کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ان پچھلیوں کے بارے میں پوچھا جو آپس میں ایک دوسری کو مادریں یا خندک سے مر جا ہیں۔ ابن الصواف کی اصل میں یصوت صد اکی بجائے تصوت بردا آیا ہے۔ حضرت ابن عمر نے فرمایا: اس (کے کھانے) میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاص بھی ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

٦٣٦ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ  
سَعِيدِ الْحَارِثِيِّ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ  
الْحِجَابِ يَقُولُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَيَمُوتُ صَرْدًا وَلَوْ أَصْلَ  
ابْنِ الصَّوَّافِ وَتَمُوتُ بَرْدًا قَالَ بَيْسَ بِهِ يَأْمُرُ قَالَ  
وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ابْنُ الْعَاصِ يَقُولُ يُغْلَى  
ذَلِكَ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ بخارا اس پر عمل ہے کہ جب مچھلیاں مری یا خشک سے مر جائیں یا ایک دوسری کو مار دیں تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر خود بخود مر جائیں اور پانی پر نیریزے لگیں تو یہ مکروہ ہیں۔ اس کے علاوہ ہر قسم کی مچھلی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا مَاتَ الْجِنَانُ مِنْ  
خَيْرِ أَوْتَرِدُ أَوْ قُلْتُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَلَا يَأْسُ بِأَكْلِهَا قَاتِمًا إِذَا  
مَاتَتْ مَيْتَةً نَفْسُهَا طَلَقَتْ هَذَا بَيِّنَةٌ مِنَ التَّمَكُّبِ  
قَاتِمًا سِوَا ذَلِكَ فَلَا يَأْسُ بِهِ.

پانی میں چونکہ پھل کے مرنے کے مختلف اسباب ہیں۔ اس باب میں ان میں سے چند کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھل پانی میں مر گئی لیکن وہ خود بخود طبعی موت و ذری ہو بلکہ پانی کی حرارت یا شہنشاہ کی وجہ سے مری، اسے کھانا حلال ہے۔ خواہ اس طریقہ سے مر کر وہ پانی کے اوپر تیرتی ہو یا پانی نے اسے باہر کر کے مری ہو یا پانی کے ذریعہ سے مر کر وہ پانی میں ہی ہو۔ صرف اپنی موت مرنے والی ہے

”طائی“ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کی مردہ مچھلی کھانا حلال ہے۔ پانی میں مرنے کی چند صورتیں صاحب درمختار نے ذکر کیں جو درج ذیل ہیں:

پانی کی گرمی یا سردی سے مچھلی مر گئی یا مچھلی کو ڈور کے ساتھ باندھ کر پانی میں ڈالا اور وہ مر گئی یا جال میں پھنسنے کی گرمی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈال دی جس سے مچھلیاں مر گئیں، اور یہ معلوم ہے کہ مچھلیاں اسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے مریں یا گڑھے میں مچھلی ڈالی اور پانی تھوڑا ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے وہ مر گئی۔ ان سب صورتوں میں وہ مری ہوئی مچھلی حلال ہے۔

(رد المحتار ج ۶ ص ۳۰۷ کتاب الذبائح)

ابو معشر ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اس مچھلی کو مکروہہ سمجھتے تھے جو پانی میں اپنے آپ مر جائے مگر کوئی شخص جب مچھلیاں پکوانے کے لئے دریا وغیرہ سے نالی کے ذریعہ چھوٹا سا تالاب بنا لیتا ہے پھر جو مچھلیاں اس میں داخل ہو کر مر جائیں تو ان کے کھانے میں وہ کوئی حرج نہیں جانتے۔

عن ابی معشر عن ابراهیم انه كره من السمک ما يموت فی الماء الا ان يتخذ الرجل حظيرة فما دخل فيها فمات لم يره باسا.  
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۸۷ باب السمک)

مختصر یہ کہ جب مچھلی اپنی طبعی موت مر جائے۔ اسے کسی طریقہ سے مارا نہ گیا ہو، وہ حلال و جائز نہیں۔ اس کے علاوہ ہر مری ہوئی مچھلی حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔ یہی احادیث و روایات سے ماخوذ ہے اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے احتیاط کا مسلک قرار دیا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۲۷۹- بَابُ زَكَاةِ الْجَنِينِ

### زَكَاةُ امَةٍ

ماں کے ذبح ہونے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح کیا گیا تصور ہوگا، کا بیان

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ جب اونٹنی کو ذبح کر دیا گیا تو اس کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح ہو گیا۔ جبکہ اس کی تخلیق مکمل ہو چکی ہو اور اس کے بال اُگے ہوئے ہوں پھر اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر آجائے تو اسے ذبح کیا جائے گا حتیٰ کہ خون اس کے پیٹ سے نکل آئے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یزید بن عبداللہ بن قسیط نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس مادہ کو ذبح کیا جائے تو اس کا ذبح کیا جانا اس کے اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے جو اس کے پیٹ میں ہو جبکہ وہ بچہ ایسا ہو کہ اس کے بال اُگے ہوئے ہوں اور اس کا جسم مکمل بن چکا ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر غل ہے کہ جب پیٹ میں موجود بچہ تام الخلق ہو تو اس کی ماں کا ذبح کیا جانا اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ لہذا اس بچے کے کھائے جانے میں کوئی

۶۳۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ إِذَا نُجِرَتْ النَّاقَةُ فَرَسًا كَمَا مَافِي بَطْنِهَا زَكَاةُهَا إِذَا كَانَ تَمَّ خَلْقُهَا وَنَبَتَ شَعْرُهَا فَإِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا دُبِحَ حَتَّى يَخْرُجَ الدَّمُ مِنْ جَوْفِهَا.

۶۳۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْطٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّكَ كَانَ يَقُولُ زَكَاةُ مَسَاكِينَ فِي بَطْنِ الذَّيْبَةِ زَكَاةُ امَةٍ إِذَا كَانَ قَدْ نَبَتَ شَعْرُهَا وَتَمَّ خَلْقُهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا تَمَّ خَلْقُهَا فَرَسًا كَمَا فِي زَكَاةِ امَةٍ فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهَا فَإِنَّهُ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَكَانَ يَكْرَهُ أَكْلَهُ حَتَّى يَخْرُجَ حَيًّا فَيَرَى حَيًّا وَكَانَ

بَرَوِي عَنْ حَسَّانٍ عَنْ اَبِي اَيْمَنٍ اَنَّهٗ قَالَ لَا تُكُوْنُ زَكَاةٌ  
نَفْسٌ زَكَاةٌ نَفْسَيْنِ.

حرج نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ایسے بچے کے کھانے  
جانے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ وہ جب حلال و جائز کہتے تھے جب وہ اپنی  
ماں کے پیٹ سے زندہ باہر آجائے پھر اسے بھی ذبح کیا جائے۔  
آپ جناب حماد اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے تھے کہ انہوں  
نے فرمایا کہ کسی ایک جانور کا ذبح کیا جانا دوسرے کا ذبح ہو جانا  
نہیں ہو سکتا۔

باب کے تحت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے  
پیٹ میں موجود بچہ جاذب ذبح ہو گیا۔ لہذا اسے کھانا جائز ہے۔ روایت اولیٰ میں اس قدر زائد بات مذکور ہے کہ اگر وہ اپنی ماں کے ذبح ہو  
جانے کے بعد اس کے پیٹ سے زندہ نکلا تو اب اسے بھی ذبح کیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنا موقف و مسلک وہی  
بیان فرماتے ہیں جو بظاہر ان روایات سے واضح ہے لیکن اپنے شیخ اور استاد حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف  
بیان فرمایا اور اس کو امام اعظم کے شیخ حضرت حماد اور ان کے شیخ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا بھی مسلک قرار دیا۔ ہم اس اختلاف  
کی حقیقت اور تفصیل بیان کرتے ہیں تاکہ مسئلہ زیر بحث کی کافی وثائق تحقیق سامنے آئے۔ وباللہ التوفیق

### مسئلہ مذکورہ کی حقیقت اور تفصیل

کسی مادہ کو جب ذبح کیا جائے تو اس کے پیٹ میں موجود بچے کی عام طور پر دو حالتیں ہو سکتی ہیں یا وہ زندہ ہو گیا یا مرنا ہوا ہوگا۔  
اگر وہ زندہ ہے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ اسے ذبح کیا جائے گا، تب وہ حلال ہوگا ورنہ حرام ہو جائے گا۔ یعنی زندہ نکلا اور ذبح نہ کیا گیا  
کہ اپنی موت مر گیا۔ اس صورت میں وہ مردار شمار ہوگا اور اگر مرنا ہوا تھا تو امام محمد، امام شافعی، امام ابو یوسف وغیرہم روایات مذکورہ کے  
ظاہری الفاظ کے مطابق یہی فتویٰ دیتے ہیں، کہ اس کی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے وہ بھی ذبح ہو گیا ہے لہذا اس کا کھانا جائز  
ہے۔ ان حضرات کا قاعدہ یہ ہے کہ "ذکاة الحسین ذکاة امہ ماں کا ذبح کیا جانا اس کے پیٹ کے بچے کا بھی ذبح ہو جانا ہی  
ہے"۔ لیکن یہ عموم ہر صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کا مفاد یہ ہے کہ بچے کی ماں کو ذبح کر دینے سے اس کے پیٹ کے بچے کا ذبح  
ہو جانا لازم ہے خواہ وہ بچہ مردہ نکلے یا زندہ۔ حالانکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بچہ زندہ نکلے تو اس کو اگر ذبح نہ کیا گیا تو وہ  
حلال نہیں۔ اس لئے معنی میں ابن قدامہ نے اسے ایک مستقل فصل میں ذکر کیا ہے۔

فان خرج حیا حیوة مستقرة یمن ان یزکی  
فلم یزکھ حتی مات فلیس یزکی قال احمد ان  
خرج حیا فلا یمن زکاتہ لانہ نفس اخری.  
(المغنی مع شرح النکیرین ص ۵۴ مسئلہ ۷۷۷)

اس سے ثابت ہوا کہ ماں مذکورہ کے پیٹ سے زندہ نکلنے والا بچہ بالاتفاق تب کھایا جائے گا جب اس کو مستقل طور پر ذبح  
کیا جائے۔ اگر صورت مذکورہ میں وہ اپنی موت آپ مر گیا یعنی ذبح نہ کیا گیا تو وہ مردار ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حدیث پاک ہر بچے کے  
بارے میں نہیں بلکہ وہ صرف اس صورت میں معتبر ہے۔ جب ماں کے پیٹ سے ذبح کے بعد بچہ زندہ نہ نکلے۔ لہذا حدیث مذکور مطلق  
نہیں بلکہ متعید ہوئی۔

## اعتراض

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کی مخالفت کی۔ وہ یوں کہ ان سے قبل تمام علماء کا اتفاق و اجماع تھا کہ ماں کا ذبح کیا جاتا ہی اس کے پیٹ کے بچے کا ذبح ہو جاتا ہے۔ لیکن امام صاحب نے اسے علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ ابن قدامہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

كان اصحاب رسول الله ﷺ يقولون اذا شعر الجنين فزكاته زكاة امه وهذا اشارة الى جميعهم فكان اجماعا وقال ابو حنيفة لا يحل الا ان يخرج حيا فيزكي لانه حيوان ينفرد بحيوته فلا يزكي بركة غيره كما بعد الوضع قال ابن المنذر كان الناس على ابا حنيفة لا نعلم احدا منهم خالف ما قالوا الى ان جاء النعمان فقال لا يحل لان زكاة نفس لا تكون زكاة نفسين.

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۵۲)

پہٹ کا بچہ بالوں والا ہو چکا ہو تو اس کی ماں کا ذبح کرنا ہی اس کا ذبح ہو جاتا ہے۔ یہ اس طرف اشارہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کا اس پر اتفاق و اجماع تھا اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جب ماں کے پیٹ سے نکلنے والا بچہ زندہ ہو تو وہ مستقل طور پر ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ علیحدہ ایک زندہ حیوان ہے۔ لہذا دوسرے زندہ جانور کے ذبح کرنے سے یہ ذبح تصور نہیں ہو سکتا جب کہ یہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکلا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ تمام لوگ صورت مذکورہ میں بچہ کو حلال کئے بغیر حلال سمجھتے تھے اور اس کو مباح سمجھتے تھے۔ کسی ایک کی بھی مخالفت کا علم نہیں۔ یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت آئے تو انہوں نے فرمایا: کہ اگر زندہ برآمد ہوا، تو بدوں ذبح کئے حلال نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک جاندار کو ذبح کر دینے سے دوسرا جاندار ذبح نہیں ہو جاتا۔

جواب: امام اعظم رضی اللہ عنہ کو ہی مخالف اجماع کہنا درست نہیں بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے دیگر ائمہ مجتہدین بھی آپ کے ہم نوا ہم خیال ہیں۔ امام اوزاعی، نخعی، ابراہیم، امام زفر، حسن بن زیاد وغیرہ سبھی امام صاحب کے ساتھ اس مسئلہ میں متفق ہیں اور یہ بات مسلمہ ہے کہ جناب ابراہیم نخعی اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیا کرتے تھے بلکہ وہ کسی نہ کسی اثر پر عمل پیرا ہوتے۔ ان کا قول دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب کا ہی قول ہوتا تھا۔ یوں کہہ لیجئے کہ ان کی زبان سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما ہی گفتگو فرما رہے ہیں۔ پھر امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ ایسے ائمہ ہیں جو حدیث ضعیف کے مقابلہ میں بھی اپنے رائے لانے سے گریز کیا کرتے تھے۔ اجماع کی مخالفت اور وہ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی، ان حضرات سے اس کی توقع کیونکر کی جا سکتی ہے؟ اجماع کو ان سے زیادہ جاننے والا اور کون ہوگا؟ پھر یہ بھی واضح ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع پر تابعین کرام کا اجماع لازماً ہوتا ہے لیکن یہاں تابعین کرام سے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ اب دیکھئے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی موافقت ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی و امام مالک وغیرہ کے بعض اقوال سے بھی نہیں ملتی ہے۔ عبارت بطور ثبوت ملاحظہ ہو:

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال لا تكون زكاة نفس زكاة نفسين يعني ان الجنين اذا ذبحتم امه لم يוכל حتى يدرک زكاته قال محمد ولسنا نأخذ بهذا زكاة الجنين زكاة امه اذا تم خلقه وقال ابو حنيفة يقول ابراهيم

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے خبر دی ہے کہ ایک جاندار کا ذبح کیا جانا دو جانوں کا ذبح ہو جانا نہیں ہو سکتا۔ یعنی ماں کے پیٹ کا بچہ جب اس کی ماں کو ذبح کر دیا گیا تو اس بچہ کو اس وقت تک نہیں کھایا جائے گا جب تک اس کو ذبح نہ کیا جائے گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مسلک

ہکذا۔

(کتاب الاذان ص ۷۸ باب زکاة الجنین مطبوعہ کراچی)

نہیں کہ ماں کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا زندہ بچہ بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جناب ابراہیم سختی بھی یہی فرمایا کرتے تھے۔

قال ابن حزم نفسه روى من طريق ابى ذرعه هو عبد الرحمن بن عمرو النصرى حدثنا عبد الله بن حبان قلت لمالك بن انس يا ابا عبد الله الناقة تذبح وفي بطنها جنين يرتكض فيشق بطنها فيخرج جنينها ايركل قال نعم قلت ان الاوزاعي قال لا يركل قال اصاب الاوزاعي فهذا قول لمالك ايضا.

(الكل لابن حزم ج ۷ ص ۳۲۰ مسئلہ ۱۰۱۳)

ابن حزم نے ابو ذرعه کے طریق سے روایت کی کہ ہمیں عبد اللہ بن حبان نے بتایا کہ میں نے جناب مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ اے ابو عبد اللہ! ایک اونٹنی ذبح کی گئی اور اس کے پیٹ میں بچہ حرکت کر رہا تھا پھر ذبح کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا گیا اور اس سے بچہ نکالا گیا۔ کیا اسے کھانا جائز ہے؟ جناب مالک نے فرمایا: ہاں جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اسے نہیں کھایا جائے گا۔ امام مالک نے فرمایا: جناب اوزاعی درست فرماتے ہیں۔ یہ امام مالک کا بھی قول ہے (یعنی اس بچہ کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں ذبح کے بغیر نہیں کھایا جائے گا)۔

قال ابو حنيفة لا يحل اكل الجنين الا ان يخرج حيا ويذبح قال الثماني ولا يحل جنين ميت وجد في بطن امه سواء اشعر او لم يشعر وهذا عند ابى حنيفة وزفر وحسن ابن زياد.

(مرآت ج ۸ ص ۱۲۲ باب الفید فصل ثانی)

قلت ذكر عبد الحق في الاحكام ان اسانيد لا يستحب بها ولو خرج حيا يجب تركه باتفاق العلماء فقد ترك عمومہ.

(جوہر النبی بر حاشیہ ج ۹ ص ۳۳۵ باب زکاة ما فی بطن زیمہ)

میں کہتا ہوں کہ محدث عبد الحق نے احکام میں ذکر فرمایا ہے کہ (حدیث "زکوة ام زکوة الجنین") کی اسانید قابل حجت نہیں ہیں۔ اگر ماں کے ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ کا بچہ زندہ نکلے، تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو ذبح کیا جائے گا۔ (جب اس کا کھانا حلال ہوگا) لہذا معلوم ہوا کہ علماء نے متفقہ طور پر مذکورہ روایت کے عموم کو ترک کر دیا ہے۔

یہ چند حوالہ جات تھے، جن سے یہ واضح ہو گیا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ مسلک مذکور میں تہا نہیں بلکہ بہت سے دوسرے عظیم القدر ائمہ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ساتھ متفق ہیں۔ جن میں امام اوزاعی، امام ابراہیم سختی، امام زفر، امام حسن بن زیاد وغیرہ بھی ہیں۔ اس لئے امام صاحب پر "اجماع صحابہ" کی مخالفت کا الزام دھرنا درست نہ رہا۔ اس کے بعد اب ہم دوسری طرف آتے ہیں۔ یعنی زکوة الجنین زکوة امہ حدیث پاک کا کیا مطلب و مفہوم ہے؟ یا اس کے متعلق علماء نے کیا جواب دیئے؟ اس کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

## ”زکوة الجنین زکوة امه“ کے چند جوابات

جواب اول: حدیث مذکور مجروح ہے کیونکہ اس کے جمع طریق مقولہ کو امام حافظ نور الدین علی بن ابی بکر البیہقی نے مجمع الزوائد کرنے کے بعد انہیں مجروح قرار دیا۔ ملاحظہ ہو:

ابوداؤد اور ابوالعمامہ دونوں بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوة اس کی ماں کی زکوة سے ہو جاتی ہے۔ اسے بزار نے اور طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی بشر بن عمارہ ہے جس کی توثیق کی گئی ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ جنین کی زکوة اس کی ماں کی زکوة سے ہو جاتی ہے لیکن اس وقت جب اس جنین پر بال آگے ہوں۔ میں کہتا ہوں اس کو ابوداؤد نے روایت کیا لیکن بال آگئے والی بات ذکر نہیں کی۔ اس روایت کو ابویعلیٰ نے ذکر کیا اور اس کا ایک راوی حماد بن شعیب ضعیف ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوة اس کی ماں کی زکوة سے ہی ہو جاتی ہے۔ جب کہ اس پر بال آگ آئے ہوں۔ اس روایت کو طبرانی نے اوسط اور صغیر میں بھی ذکر کیا۔ لیکن اس میں بال آگئے والی بات مذکور نہیں۔ اس روایت کا ایک راوی ابن اسحاق اگرچہ ثقہ ہے لیکن مدلس ہے۔ اوسط کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ جناب کعب بن مالک، حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جنین کی زکوة اس کی ماں کی زکوة ہے۔ اسی طبرانی نے کبیر اور اوسط میں ذکر کیا۔ اس روایت میں ایک راوی اسمعیل بن مسلم ضعیف ہے۔ حضرت ابویوب روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوة اس کی ماں کی زکوة ہے۔ اسے طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی محمد بن ابی لیلیٰ حافظ کے اعتبار سے خراب ہے، لیکن ثقہ ہے۔ حضور ﷺ سے ابویعلیٰ روایت کرتے ہیں کہ آپ سے جنین کی زکوة کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: اس کی ماں کی زکوة ہی اس کی زکوة ہے۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا۔ اس کا ایک راوی حلیس بن محمد ہے جو متروک ہے۔

عن ابی الدرداء وابی عمامة قالا قال رسول الله ﷺ زكاة الجنین زكاة امه رواه اليزار والطبرانی فی الکبیر وفيه بشر بن عمارة وقد وثق وفيه ضعف وعن جابر عن النبی ﷺ قال زكاة الجنین زكاة امه اذا اشعر قلت رواه ابو داود خلا قوله اذا اشعر رواه ابو یعلیٰ وفيه حماد بن شعیب وهو ضعیف وعن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ زكاة الجنین زكاة امه اذا اشعر رواه الطبرانی فی الاوسط والصغیر خلا قوله اذا اشعر وفيه ابن اسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس بقیة رجال الاوسط ثقات عن کعب بن مالک عن النبی ﷺ فی زكاة الجنین زكاة امه رواه الطبرانی فی الکبیر والاوسط وفيه اسمعیل بن مسلم وهو ضعیف وعن ابی یوب ان النبی ﷺ قال زكاة الجنین زكاة امه رواه الطبرانی فی الکبیر وفيه محمد بن ابی لیلیٰ وهو سبی الحفظ ولكنه ثقة وعن ابی لیلیٰ ان رسول الله ﷺ سئل عن زكاة الجنین فقال زکاته زكاة امه رواه الطبرانی فی الاوسط وفيه حلیس بن محمد وهو متروک.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۵ مطبوعہ بیروت، باب زکوة الجنین)

صاحب مجمع الزوائد نے مذکورہ روایت کے چھ طرق ذکر کر کے ہر ایک میں ضعیف راوی کی نشاندہی کی جس سے ثابت ہوا کہ

روایت مذکورہ مجروح ہے لہذا قائل جنت ندی۔

جواب دوم: جنین کی حرمت نصوص قطعیہ سے ہے اور خبر واحد نص قطعی کا بدل نہیں ہو سکتی۔ اس جواب کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث جنین بہر حال حدیث ہے جو مختلف طرق سے مروی ہے۔ ایک مشہور قائلوں کے مطابق (ضعیف حدیث جب مختلف طرق سے مروی ہو تو اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے) اس کا ضعف اگرچہ جانا مسلم ہے اور درجہ صحت پانچواں درجہ سے لیکن آخر خبر واحد ہی ہے تو خبر واحد اگرچہ درجہ صحت تک پہنچ جائے پھر بھی قرآن کریم کی نصوص قطعیہ کے متقابل نہیں لائی جاسکتی۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ نے حرمت جنین جن نصوص قرآنیہ سے ثابت کی۔ وہ کچھ درج ذیل ہیں:

(۱) انما حرم علیکم العینۃ والدم الایۃ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار حرام کر دیا ہے۔ مردہ جنین بہر حال مردہ ہے اس لئے اس کی حرمت اس آیت قرآنیہ سے صراحتہ ثابت ہوئی۔

(۲) الا ما ذکبتم۔ یعنی سینگ وغیرہ کتے سے ذبحی ہونے والا جانور اگر ذبح کے بغیر مر جائے تو حرام اور اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو حلال ہوگا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ زندہ جانور اگر اپنی موت آپ مر جائے (ماسوا مستحی جانوروں کے) تو وہ حلال نہیں۔ جنین اگر زندہ پاہر آیا اور اسے ذبح نہ کیا گیا تو وہ اس آیت کی رو سے حلال نہ ہوا۔

(۳) المستخفۃ العوقود ذہ المیخ۔ ماں کے پیٹ میں جنین کے مرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ماں کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر چکا تھا۔ دوسرا یہ کہ ماں کے ذبح کرنے کے بعد وہ دم گھٹنے سے مر گیا۔ پہلی صورت میں جبکہ اس کی ماں ابھی ذبح ہی نہیں کی گئی۔ مذکورہ روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ماں کا ذبح ہونا اس کے جنین کے ذبح ہونے کے لئے کافی ذکر کیا گیا اور یہاں ماں کے ذبح ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکا ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب وہ ذبح کے وقت زندہ تھا اور ماں کے ذبح ہو جانے کے بعد ماں کے پیٹ میں ہی مر گیا۔ اس کا اب مرنا دراصل دم گھٹنے سے ہوا۔ جو المستخفۃ کے تحت آتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مردہ جنین قرآنی آیت کے مطابق حرام قرار دیا گیا۔ ان دلائل سے امام اعظم رضی اللہ عنہ نے مردہ جنین کی حرمت پر استدلال فرمایا۔ لہذا آپ کا استدلال نصوص قرآنیہ کے مطابق و موافق ہے اور مردہ جنین کو حلال قرار دینا نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔

جواب سوم: حدیث مذکور کا ظاہری حصہ چونکہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے یہ اپنے ظاہری معنی پر باقی نہیں رہی۔ اس کا درست مفہوم جو حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پیش نظر ہے۔ اسے ملا علی قاری نے ”مرقات“ میں یوں ذکر فرمایا ہے:

ولابی حنیفۃ ان الجنین اصل فی حق الحیاۃ ولہذا تصح الوصیۃ بہ فیجب افراہہ بالزکاة لیخرج دمہ فیطیب لحمہ ولا یجعل تبعا لامہ فیہا لان المقصود من زکاتہ وہو اخراج دمہ لایحصل بذبحہا بخلاف جرح الصید فانہ مخرج لدمہ فیقول مقام ذبحہ ومعنی الحدیث کزکاة امہ والتشبیہ بہذا المطریق کثیر قال اللہ تعالیٰ وجنۃ عرضہا السموات والارض ویدل علی ہذا انہ روی زکاة امہ بالصوب ای بزکوی زکاة مثل زکاة امہ۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جنین زندگی کے معاملہ میں مستقل احکام رکھتا ہے اسی لئے اس کی کسی کو وصیت کرنا از روئے شرع شریف درست ہے لہذا اس جنین کو بھی مستقل طور پر ذبح کیا جانا چاہیے تاکہ اس کا خون بہہ نکلے اور اس کا گوشت حلال دیا کیڑہ ہو جائے اور اسے اس کی ماں کے تابع کر کے ذبح شدہ قرار نہ دیا جائے کیونکہ ذبح کرنے کا مقصد یعنی خون نکالنا اس کی ماں کے ذبح کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بخلاف ذکار کو ذبح کر دینے کے کیونکہ اس ذبح کی وجہ سے اس کا خون بہہ نکلتا ہے۔ لہذا یہ اس کے ذبح کے قائم مقام کیا جاسکتا ہے۔



(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ فصل دوم)

حدیث پاک کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ جنین کی زکوٰۃ کا وہی طریقہ ہے جو اس کی ماں کا ہے اور اس طرح کی تشبیہ قرآن وحدیث میں بکثرت وارد ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: جنت کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی جیسی ہے۔ اس مفہوم پر حدیث مذکور کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جس میں ”زکاۃ امہ“ کو منصوب پڑھا گیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ جنین کے ذبح کا طریقہ اس کی ماں کے ذبح کے طریقہ کی طرح ہی ہے۔

جواب چہارم: بعض روایات میں آیا ہے کہ جنین اگر چہ مردہ ہی باہر آئے پھر بھی اس کو ذبح کر دینا چاہیے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

روی الحاکم عن ابن عمر ولفظه زکاۃ الجنین اذا اشعر زکاۃ امه لکنہ یذبح حتی ینصاب مافیہ من الدم. (فنجذ ای) احیاناً (فی بطنہا) ای المذکورات (الجنین) ای المیت. (انلقیہ) ای حتی یموت اولانہ میت (ام ناکلہ) بان نذبحہ او نکتفی بذبح امه (قال کلوه) الامر للباحۃ لقلولہ (ان شتم).

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ باب الصید والذباغ فصل دوم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے حاکم نے روایت کیا جس کے الفاظ یہ ہیں: جنین کی زکوٰۃ جبکہ اس کے جسم پر بال اگ چکے ہوں، اس کی ماں کی زکوٰۃ ہی ہے لیکن اسے بھی ذبح کیا جائے گا تاکہ اس میں موجود خون بہہ نکلے۔ ہم بسا اوقات مذکورہ جانوروں کے پیٹ میں مردہ بچہ پاتے ہیں تو کیا ہم اس کو چینک دیں یہاں تک کہ مر جائے یا وہ خود مردہ ہو یا ہم اس کو کھالیں۔ اس طرح کہ ہم اس کو ذبح کریں اس کی ماں کے ذبح کرنے پر اکفا کریں۔ (نبی علیہ السلام نے فرمایا: اس کو کھاؤ) امر باحت کے لئے ہے لہذا ثابت ہوا کہ بچہ مردہ میں بھی خارج ہو تو پھر اس کے ذبح کرنے کا احتمال حدیث میں موجود ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری نے مذکورہ عبارت میں اس احتمال کو واضح کر دیا ہے۔

واستحب ابو عبد اللہ ان یذبحہ وان خرج میتا لیخرج الدم الذی فی جوفہ ولان ابن عمر کان یعجبه ان یرقوا من دمہ وان کان میتا.

(المغنی ج ۱ ص ۵۲ مسئلہ ۶۹ مطبوعہ بیروت)

ابو عبد اللہ اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جنین کو ذبح کیا جائے اگر چہ وہ مردہ ہی باہر کیوں نہ آئے تاکہ ذبح کرنے سے اس میں سے وہ خون بہہ جائے جو اس کے پیٹ وغیرہ میں جمع ہے اور اس لئے بھی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جنین کا خون بہانا پسند فرمایا کرتے تھے اگر چہ وہ مردہ ہی ہو۔

ان دو عدد حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ جنین کو ذبح کیا جانا پسندیدہ امر کہا گیا ہے۔ اگر چہ وہ اپنی ماں کے پیٹ سے مردہ ہی برآمد ہوا ہو۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث ”زکاۃ الجنین زکاۃ امہ“ جہاں ازروئے اسناد ضعیف ہے وہاں ازروئے الفاظ مضطرب بھی ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ روایت میں جو یہ الفاظ منقول ہیں۔ ”ذبح کیا جائے گا تاکہ اس کے اندر کا خون بہہ جائے۔“ یہ ذبح دراصل ایک مردہ جانور کو ذبح کرنا ہی ہے اور مردہ جانور مرنے کے ساتھ ہی حرام ہو جاتا ہے۔ اب اسے ذبح کرنا ”حرمت علیکم المیتہ“ کے دائرہ سے ہرگز نہیں نکال سکتا۔ لہذا اس ذبح کا فائدہ کچھ نہ ہوا۔ جانور ذبح کیا جاتا ہے تاکہ اس میں موجود ”دم مسحوق“ نکل جائے اور مرے ہوئے جانور میں دم مسحوق رہتا ہی نہیں، کہ جس کے اخراج کے لئے ذبح کیا جائے اور دم مسحوق کے اخراج

کے بعد اگر خون جسم کے کسی حصہ میں ہے تو وہ اس ذبح شدہ جانور کی حلت میں اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ نجس ہوتا ہے۔ اس کا مشاہدہ قصاب کی دکان پر کیا جاسکتا ہے۔ متن میں اضطراب کے ساتھ ساتھ کچھ ایسی زیادتی الفاظ بھی ہے، جن کا کوئی مفہوم صحیح نہیں نکلتا۔ ان حالات کے پیش نظر ہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے جنین کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنا ضروری قرار دیا تا کہ اس کا گوشت حلال ہو جائے۔ تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کا مسلک و مذہب از روئے عقل و نقل صحیح ہے اور قوی دلائل پر موقوف ہے۔ اس لئے حدیث ”زکاة الجنین زکاة امه“ نہ اپنے عموم پر ہے بلکہ اس سے مراد ایک خاص صورت ہو سکتی ہے اور یہ تاویل کی گنجائش کے اعتبار سے مؤولہ قرار پائے گی اور اس کی تاویل وہی جو گزشتہ ادراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### مذی دل کے کھانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن دینار سے اور وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مذی دل کے بارے میں (حلال و حرام ہونے کے متعلق) پوچھا گیا آپ نے فرمایا: میں پسند کرتا ہوں کہ میرے پاس مذی دل سے بھرا ایک تھیلہ ہو اور میں اس میں سے کھاؤں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ مذی ذبح شدہ ہے۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ زندہ بکڑی گی ہو یا مردہ۔ وہ بہر صورت حلال و پاک ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذی دل ایک اڑنے والا کبوتر ہے۔ جسے مکاری بھی کہتے ہیں اور ہر سے بھرے کھیت اس کا نشانہ بنتے ہیں۔ یہ ہزاروں کی تعداد میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتی ہے اور جس فصل پر بیٹھ جائے اسے تاجہ کر ڈالتی ہے۔ اڑنے والے جانداروں میں یہ ایک ایسا پرندہ ہے جو ذبح کے بغیر حلال ہے اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔ ”وما اهل به لغير الله“ کی بحث میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قرآن کریم نے جو مرداری حرمت بیان فرمائی ”حرمت علیکم العینہ“ اس سے دو قسم کے مردار مستثنیٰ کئے گئے ہیں۔ ایک کا تعلق خشکی اور دوسرے کا تعلق پانی سے ہے۔ خشکی کا مردار یہی مکاری ہے اور پانی کا مردار چھلی ہے۔ یہ دونوں ذبح کے بغیر حلال ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### عرب عیسائیوں کے ذبح کردہ جانوروں کا بیان

ہمیں امام مالک نے ثور بن زید الدیلی سے خبر دی۔ وہ عبد اللہ بن عباس سے خبر دیتے ہیں کہ ان سے ایک مرتبہ کسی نے عربی عیسائیوں کے ذبح کردہ جانور کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: ”جو ان سے دوستی رکھے گا وہ ان میں سے ہی ہے۔“

امام محمد کہتے ہیں ہمارا بھی اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام

### ۲۸۰۔ بَابُ أَكْلِ الْجَرَادِ

۶۳۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَبَّارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ عَنِ الْجَرَادِ فَقَالَ وَوَدَّتْ أَنْ يَنْدِي قَفْعَةً مِنْ جَرَادٍ فَأَكُلُ مِنْهُ.  
قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ جَرَادٌ ذُبِحَ كَلْبٌ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ أَنْ يُجَذَّ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا وَهُوَ ذُبِحَ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا وَحُصْنَةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

### ۲۸۱۔ بَابُ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ

۶۴۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدٍ الدِّيلِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَنِ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهَا وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُمْ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ

وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔ ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

”نصاری العرب؟“ کون ہیں؟ اس بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ لوگ بنی اسرائیل میں سے نہ ہونے کی وجہ سے ”اہل کتاب“ میں شامل نہیں ہیں اور قرآن کریم میں ”وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم“ کے حکم میں یہ لوگ شامل نہیں۔ لہذا ان کے اہل کتاب نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور کھانا جائز نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا اور آپ کے استدلال ”ومن يتولهم منهم“ ہے۔ یعنی نصاری العرب اگرچہ خود اہل کتاب نہ سہی لیکن ان کی اہل کتاب بنی اسرائیل سے دوستی ہے اور اس بنا پر وہ اہل کتاب نہ ہوتے ہوئے بھی اہل کتاب میں شامل کر دیئے گئے۔ دوستی بھی اور ان کا دین بھی انہوں نے قبول کر لیا۔ اس لئے ان کے ساتھ معاملہ وہی اور ویسا ہی کیا جائے گا جو اہل کتاب سے کرنے کا حکم ہے۔ جب اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، تو ان ”نصاری العرب“ کا بھی ذبیحہ حلال ہوا۔ امام محمد نے آخر میں فرمایا کہ حضرت ابن عباس کے فتویٰ پر ہم سب کا عمل ہے۔ اس مسئلہ کی توضیح و تفصیل ضروری ہے۔ لہذا ہم اہل کتاب کے ساتھ نکاح کے جواز اور ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں تاکہ مسئلہ کی حقیقت سامنے آجائے۔ وبالله التوفیق

**اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح احناف کے نزدیک جائز ہے**

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے متعلق علماء اسلام کے چند قول ہیں: ایک یہ کہ عربی بنی تغلب کتابیوں کا ذبیحہ حرام ہے اور باقی اہل کتاب کا ذبیحہ حلال۔ یہ قول حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مطلقاً حلال ہے۔ خواہ وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر، جیسا کہ حضرت مسیح، حضرت مریم یا حضرت عزیر کے نام پر۔ یہ قول امام شافعی اور عطا کا ہے۔ تیسرا یہ کہ کتابیوں کا ذبیحہ مطلقاً حرام ہے، خواہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر۔ یہ روایات کا مذہب ہے۔ ان کے ہاں اس آیت میں طعام سے مراد غلہ دانہ ہے نہ کہ ذبیحہ۔ چوتھا یہ کہ سارے کتابیوں کا ذبیحہ حلال ہے اگر وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح کریں یا بغیر کچھ پڑھے ذبح کریں تو حرام ہے۔ یہ قول عام علماء دین کا ہے اور یہی احناف کا قول ہے۔ اس طرح کتابیہ عورتوں کے ساتھ نکاح کے چار قول ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کتابیہ عورت سے مسلمان کا نکاح درست نہیں خواہ ذمیہ ہو یا حریہ، آزاد ہو یا لونڈی یہ قول سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ان کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ اس کی ناخ وہ ہے: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا۔ وہ فرماتے ہیں کہ کتابی ذلیل مشرک ہے کیونکہ عام مشرک تو خدا کا شریک مانتے ہیں۔ یہ خدا کا شریک بھی مانتے ہیں اور اس کا بیٹا، بیٹی اور بیوی بھی۔ وہاں فقط شرک ہے یہاں شرک بھی ہے اور نسی و دسرا وہی رشتہ بھی لغو باللہ۔ حضرت عطاء کہتے ہیں کہ یہ عورت اس وقت کی ہے۔ جب مسلمان عورتیں کم تھیں۔ جب کتابیہ عورتیں حلال کر دی گئی تھیں۔ جب مسلمان عورتیں کثرت سے ہو گئیں تو یہ حکم ختم ہو گیا کیونکہ کفار سے محبت بحکم قرآن حرام ہے۔ کفار کو مشیر بنانا بحکم قرآن حرام ہے اور بیوی محبوبہ بھی ہوتی ہے اور مشیر بھی، اس لئے کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ دوسرا یہ کہ ذمیہ کتابیہ سے نکاح حلال ہے، حریہ کتابیہ سے حرام ہے۔ تیسرا یہ کہ آزاد کتابیہ سے نکاح حلال ہے اور لونڈی کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ یہ قول امام شافعی کا ہے۔ ان کے ہاں محسنات سے مراد آزاد کتابیہ ہیں۔ چوتھا یہ کہ مطلقاً کتابیہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ آزاد ہوں یا لونڈی، ذمیہ ہوں یا حریہ، عقیقہ ہوں یا فاسق۔ یہی قول عام علماء اسلام کا ہے۔ یہی ہمارا حنفیوں کا مذہب ہے۔ یہی ہمارا خفیوں کا مذہب ہے۔ تفسیر کبیر، روح المعانی، خازن وغیرہ (ذریعہ

وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم و طعامکم حل لہم۔ سورۃ المائدہ)

امام اعظم کا قول نہایت قوی ہے، کیونکہ یہ پوری آیت محکم ہے منسوخ نہیں۔ کسی آیت کو بغیر دلیل منسوخ نہیں کہہ سکتے۔ نیز احادیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے اہل کتاب کا ذبیحہ گوشت قبول فرمایا ہے، کھایا ہے۔ خبر میں ایک یہودیہ نے جس کا

تمام زینب تھا زہر آلود گوشت حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا۔ حضور ﷺ اور حضرت بشر صحابی نے وہ گوشت کھایا۔ بشر تو فات ہو گئے۔ حضور ﷺ کو تکلیف ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک یہودی نے حضور ﷺ کی دعوت کی جس میں اپنا ذبیحہ گوشت کھلایا۔ فروغ خیر میں چرلی کا ایک تھیلہ کسی یہودی نے اپنے قلعہ سے پھینکا۔ ایک صحابی نے اٹھا لیا اور فرمایا: میں اسے کھاؤں گا اور کسی کو نہ دوں گا۔ نبی علیہ السلام نے ان کو یہ کرتے دیکھا تبم فرمایا منع نہ فرمایا۔ اسی طرح بہت سے صحابہ نے یہودیہ نصرانیہ عورتوں سے نکاح کئے۔ حضور ﷺ کی وفات شریف کے بعد (تفسیر ابن کثیر) حتیٰ کہ حضرت عثمان نے مالکہ بنت قریظہ عیسائی سے نکاح کیا اور طلحہ بن عبید اللہ نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔

بہر حال مذہب، احناف نہایت قوی ہے۔ خلیفہ رہے کہ اگرچہ کتابیہ عورت سے نکاح درست ہے مگر وہ مسلمان جو اپنے ایمان اور احتیاطوں پر قابو نہ رکھتا ہو وہ ہرگز ہرگز کتابیہ سے نکاح نہ کرے۔ اس نکاح میں چار باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ اول یہ کہ اپنا ایمان بچا سکے۔ اس کی محبت سے خود یہودی یا عیسائی نہ بن جائے۔ دوسرا یہ کہ اپنے بچوں اور گھروالوں کو بھی کفر سے بچا سکے اور ایمان پر قائم رکھ سکے اور تیسرا یہ کہ اس کتابیہ سے دلی محبت کا اس کی طرف میلان پیدا نہ ہو۔ رب تعالیٰ فرماتا ہے: لَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْإِخْلَاقَ وَأُولَئِكَ يَفْعَلُونَ النَّفْسَ الْمُنكَرَةَ فِيكُمْ يُصِيبُكُم مِّنْهُمْ فَطَرَفُوا مِنِّي قُبْحًا يَصُدُّونَ عَنِ الْبِيلِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ (الخ) اور نہ جھکنا لوگوں کی طرف جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا، بہنیم میں لے جانے کی وجہ سے۔ جو چاہے کہ اس کتابیہ کو اپنی قوم اپنے ملک کے راز نہ بتائے۔ جن سے وہ ہمیں نقصان پہنچیں گی۔ جو شخص اپنی احتیاطیں کر سکے وہ اس سے نکاح کی جرأت کرے۔ ورنہ یہ نکاح اس کے دین و ایمان، قوم و ملک کے لئے زہر قاتل ہوگا۔ (تفسیر نسیمی جلد ۶ پارہ ۶ ص ۲۱۲)

قد رمین کرام! اہل کتاب کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے بارے میں جو تحقیق مختلف کتب میں بکھری پڑی تھی۔ حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب مرحوم نے اسے ایک جگہ جمع فرمادیا اور اس کا خلاصہ تمام شراہٹوں و پابندیوں کے پیش نظر ذکر فرمایا۔

ان چند سطور کو مذکورہ مسئلہ میں کافی دوائی سمجھا جائے۔ فاعلمو وایا اولی الامصار

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان سے نکاح کے جواز کی حکمت و حقیقت

اہل کتاب نے اگرچہ اپنے دین میں بہت سی تبدیلیاں کیں جن پر قرآن کریم شاید بے یقین و ذبح اور نکاح یہ ایسے دو مسئلے ہیں، جن میں ان کا مذہب، اسلام سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت وہ جانور پر اللہ کا نام لیتے اور ذبح کرتے ہیں۔ نام خدا لے بغیر ذبح ہونے والے جانور کو وہ مردار اور حرام ہی سمجھتے ہیں۔ مسئلہ نکاح میں بھی وہ جن صورتوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اسلام میں بھی وہی حرام ہیں۔ نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی بھی ان کے ہاں ضروری ہے۔ حضرات صحابہ کرام کا یہی مسلک ابن کثیر نے ذکر کیا۔ (وطعہام الذین اوتوا الکتاب حل لکم) قال ابن (اہل کتاب کا طعام تم مسلمانوں کے لئے حلال ہے)

عباس و ابو امامہ و مجاہد و سعید بن جبیر و عکرمہ و عطاء و الحسن و مکحول و ابراہیم نخعی و السدی و مقاتل ابن حیان یعنی ذہابہم و هذا امر مجمع علیہم بین العلماء ان ذہابہم حلال للمسلمین لانہم یعتقدون تحریم الذبیح لغیر اللہ و لا یدکرون علی ذہابہم الا اسم اللہ و ان اعتقدوا فیہ تعالیٰ ما هو منہ عنہ تعالیٰ و تقدس۔

(تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۹۱ سورۃ المائدہ آیت ۵)

حضرت ابن عباس، ابوامامہ، مجاہد، سعید بن جبیر، عکرمہ، عطاء، حسن، مکحول، ابراہیم نخعی، سدی، مقاتل ابن حیان بھی کہتے ہیں کہ طعام سے مراد اہل کتاب کا ذبیحہ ہے اور یہ بات تمام علماء اسلام کے مابین متفق علیہ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ، مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کو وہ بھی از روئے عقیدہ حرام قرار دیتے تھے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذبیحہ پر نہ لینا اسے بھی وہ ناجائز کہتے تھے۔ اگرچہ خود اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان کے کچھ عقائد ایسے تھے جن سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔

حضرات صحابہ کرام اور تابعین کی اکثریت اسی پر متفق ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ انہوں نے کچھ شریک اعتقاد اپنالے جن کا قرآن پاک نے ذکر کیا۔ مختصر یہ کہ ذبیحہ کے متعلق قرآن پاک کی تمام آیات جو سورہ بقرہ اور آل عمران میں ہیں، وہ تمام حکمت قرآنہ ہیں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور یا بغیر نام لے کر ذبح کیا جائے، یہ تمام احکامات اپنی اپنی جگہ معمول بہا ہیں اور اسی طرح و طعام الذین او تو الکذب حل لکم الخ بھی محکم آیت ہے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کہا گیا ہے کیونکہ کوئی بھی ان میں ذبح کرتے وقت کسی بت یا بتغیر کا نام لے کر ذبح نہیں کرتے۔ بائبل اور انجیل کے نسخہ جات جو ان دنوں موجود ہیں۔ ان میں بھی اسے تسلیم کیا گیا ہے۔ اہل کتاب کے بعض جابلوں کی یہ روش قطعاً توجہ کی محتاج نہیں جس میں وہ ذبح کرتے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ کی والدہ محترمہ کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں۔ مسلک احناف بھی یہی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذبی کو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کرتے دیکھے تو فوراً اس کو حرام جانتے ہوئے اس سے دور رہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وذهب جماعة الى ان الایة محكمة ولا يجوز لنا ان ناكل من ذبائحهم الا ما ذكر عليه اسم الله وروى ذلك عن علي وعائشة وابن عمر انتهى۔

ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ یہ آیت محکم ہے۔ لہذا ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کے ذبح کئے ہوئے کو کھائیں مگر اس کو جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور یہی روایت حضرت علی اور حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

معلوم ہوا کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا یا اللہ تعالیٰ کا قصد نام نہ لینا اور ذبح کر دینا اسے اہل کتاب ناجز اور حرام سمجھتے تھے۔ ذبیحہ کی طرح نکاح کے احکام میں بھی وہ ہمارے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ ان میں جو غلط باتیں آگئیں وہ دراصل ان کے مذہب کے جابلوں کی پیداوار ہیں۔ موجودہ تورات و انجیل میں بھی ہمیں ان دونوں باتوں میں اسلام کے ساتھ موافقت ملتی ہے۔

**ذبیحہ کے کچھ احکام بائبل کے عہد نامہ قدیم و جدید سے**

(۱) جو جانور خود بخود مر گیا ہو اور جس کو دردندوں نے چھاڑا ہو۔ ان کی چربی اور کام میں لاؤ تو لاؤ تم اسے کسی حال میں نہ کھانا۔

(اخبار ۲/۷۳)

(۲) پر گوشت کو اپنے سب پھاگوں کے اندر اپنے دل کی رغبت اور خداوند کی دی ہوئی برکت کے موافق ذبح کر کے کھا سکتے ہو لیکن تم خون کو بالکل نہ کھانا۔ (بائبل کتاب اشعہا ۱۲-۱۵)

(۳) تم بتوں کی قربانیوں کے گوشت اور لہو اور گلا گھونٹنے ہوئے جانور اور حرام کاری سے پرہیز کرو۔

(عہد نامہ جدید کتاب اعمال ۱۵-۲۹)

(۴) عیسائیوں کا سب سے بڑا پیشوا پولس کریتھوں کے نام پہلے خط میں لکھتا ہے کہ جو قربانی غیر توہین کرتی ہیں، شیطان کے لئے کرتی ہیں نہ کہ خدا کے لئے اور میں نہیں چاہتا کہ تم شیطان کے لئے شریک ہو۔ تم خداوند کے پیالے اور شیشیا طین کے پیالے دونوں میں نہیں پی سکتے۔ (کریتھوں ۱۰-۲۰)

(۵) کتاب اعمال حواریین میں ہے۔ ہم نے یہ فیصلہ کر کے لکھا تھا کہ وہ صرف بتوں کی قربانی سے اور لہو اور گلا گھونٹنے ہوئے جانوروں اور حرام کاری سے اپنے آپ کو بچائے رکھیں۔ (کتاب اعمال ۲۱-۲۵)

مذکورہ چند حوالہ جات تورات و انجیل کی وہ تصریحات ہیں۔ جو ان دنوں بائبل سوسائٹی نے چھپوائی ہیں۔ ان کتابوں میں تحریفات کے ہوتے ہوئے بھی مذکورہ دو مسکوں میں ان کے متعلق وہی کچھ موجود ہے جو قرآن کریم میں ہے۔ حرمت علیکم المیتة الخ میں

ان جانوروں کا ذکر ہے۔ ان میں سے اگر فرق ہے تو صرف خنزیر کے بارے میں ہے۔ بقیہ حرام جانوروں میں قرآن کریم اور کتب سابقہ متفق ہیں۔ خود بخود دوسرے والے یا گھگھونٹ کر مارنے والے جانوروں میں وہ بھی داخل ہیں، جو چوٹ لگنے یا اور بھی جگہ سے گر کر مرنے والا ہو اور جن جانوروں کو اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ قرآن کریم ان کے بارے میں کہتا ہے: "وَمَا لَكُمْ اَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ بِكُمْ عَلَيْهِ، جَنَ پر اللہ کا نام لیا گیا تم انہیں کیوں نہیں کھاتے تمہیں کیا ہو گیا ہے؟" اور نام خدا کے بغیر یا غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے جانے والے کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اسے مت کھاؤ۔" اسی طرح محرّمات نسبی وغیرہ کی تفصیل جو اخبار ۶۱-۹۱ دی گئی ہے ان میں بیشعرو ہی جو حرم ہیں جنہیں قرآن کریم نے بھی حرام کہا ہے۔ وہ بہنوں کا نکاح میں منع کرنا، مشرک اقوام اور بت پرستوں سے شادی بیاہ کی حرمت جیسے قرآن کریم میں ہے، ویسے ہی تو روات میں موجود ہے۔ استثناء کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

"ان سے بیاہ شادی بھی نہ کرنا شان کے بیٹوں کو اپنی بیٹیاں دینا اور شاپے بیٹوں کے لئے ان کی بیٹیاں لینا کیونکہ وہ میرے بیٹوں کو میری بیوی سے برگشتہ کر دیں گی تاکہ وہ اور مجھوں کی عبادت کریں۔" (استثناء ۳-۷۷)

ان عبارات کے پیش نظر خلاصہ یہ ہوا کہ اہل کتاب کے ذبح کو حلال قرار دیا جائے اور ان کی عورتوں سے شادی جائز ہو۔ جس طرح مسلمان ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیتے ہیں وہ بھی اسی طرح ذبح کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابن جریر نے لکھا ہے:

حدثني ابن شهاب عن ذبيحة نصارى ابن شهاب نے مجھے نصاری عرب کے ذبح کے متعلق بیان العرب قال توكل من اجل انهم في الدين اهل كتاب کیا کہ اسے کھایا جائے گا، کیونکہ وہ دین میں اہل کتاب کے حکم میں ویدکرون اسم اللہ۔ (تفسیر ابن جریر طبری ج ۶ ص ۶۵ زیر آیت ہیں اور ذبح کرتے وقت نام بھی اللہ کا ہی لیتے ہیں۔ وطعام الذین یوتوا الکتاب الخ)

قرآن کریم نے بھی دوسرے کفار کی بہ نسبت اہل کتاب سے نکاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب اور مسلمانوں کا اس مسئلہ میں کافی حد تک اتفاق ہے۔ جو خلافت یا اختلاف دونوں میں پھیلا گیا یا موجود ہے۔ وہ جہاد کی غلطیاں ہیں۔ ان کا اصل مذہب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جبہود صحابہ اور تابعین کرام وغیرہ ائمہ مجتہدین کے نزدیک سورہ بقرہ، انعام اور مائدہ کی تمام آیات میں کوئی تضاد یا تخصیص یا نسخ نہیں۔ لہذا معتبر و یا اولی الابصار

اعتراض

نصاری عرب کو نبی اسرائیل میں شامل کر کے ان کا ذبح حلال قرار دینا روایت ابن جریر حضرت علی الرضی اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم درست نہیں ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن محمد ابن سيرين عن عبيد قال سألت عليا عن ذبائح نصارى العرب فقال لا توكل ذبائحهم فانهم لم يتعلّقوا من دينهم الا بشراب اپنے دین سے سوائے شراب پینے کے اور کوئی حلق نہیں رکھتے۔ الحمر۔

حدثنا جوير عن ليث عن سعيد بن الجبير عن ابن عباس قال لا تأكلوا ذبائح نصارى العرب۔ کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: نصاری عرب

جواب: یہ دونوں روایات قرآن کریم کی ان آیات کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتیں جو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیتی ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موطا میں بھی آپ نے ایک روایت ملاحظہ فرمائی جس میں آپ نے نصاریٰ عرب کے ذبیحہ کو ایک قرآنی آیت کے حوالہ سے حلال فرمایا اور ابن جریر سے مذکورہ روایت (جس میں نصاریٰ العرب کا ذبیحہ نہ کھانے کا حکم ہے) کا ایک راوی "لیث" نامی ہے۔ جس کی کنیت "ابن ابی سلیم" ہے۔ اسے کمزوری حافظہ کی بنا پر بہت سے ناقدین حدیث نے ضعیف کہا ہے۔ لہذا اس کا کوئی وزن نہ رہا۔

### اعتراض

قرآن کریم میں مسئلہ مذکورہ کے لئے لفظ "طعام" آیا ہے۔ طعام الذین اتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لہم۔ یہاں ذبیحہ کا ذکر نہیں۔ لہذا اس آیت سے "ذبیحہ" کے حلال ہونے پر استدلال درست نہیں کیونکہ مطلق طعام اور ذبیحہ میں بڑا فرق ہے۔ کھانے پینے کی اشیاء اگر کفار کی ہوں ان کا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر ان کا کوئی کھانا بسم اللہ پڑھے کھایا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں لیکن ذبیحہ اگر بسم اللہ کے بغیر ذبح کیا جائے تو وہ قطعاً حلال نہیں۔ لہذا "طعام" سے مراد ذبیحہ لینا تفسیر بالرائے کے ضمن میں آئے گا اور تفسیر بالرائے حرام ہے؟

جواب: "طعام" سے مراد ذبیحہ کثرت احادیث سے ثابت ہے۔ جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

عن ابن ابی نجیح عن مجاہد وطعام الذین اتوا الکتاب حل لکم۔ قال ذبیحۃ اهل الکتاب۔  
عن ابراہیم فی قولہ وطعام الذین اتوا الکتاب الخ قال ذبائحہم۔  
عن ابن عباس وطعام الذین اتوا الکتاب حل لکم الخ قال ذبائحہم۔  
عن قتادہ قولہ وطعام الذین اتوا الکتاب حل لکم الخ ای ذبائحہم۔  
عن السدی وطعام الذی اتوا الکتاب حل لکم الخ قال حل اللہ لنا طعامہم ونساء ہم۔

(تفسیر ابن جریر ج ۳ ص ۶۶)

تو معلوم ہوا کہ طعام سے مراد ذبیحہ محض رائے سے نہیں لیا گیا بلکہ حضرات صحابہ کرام کے آثار سے ثابت ہے۔ جن کے اسماء گرامی آپ پڑھ چکے ہیں۔ ان کی ثقاہت و ثقاہت پر شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال لکھا ہے اور نصاریٰ عرب کے ذبیحہ اور ان سے شادی بیاہ کو جائز کہا ہے، وہ صرف عقلی اعتبار سے نہ تھا بلکہ اس کا دار و مدار عقل و نقل دونوں پر ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

پتھر مار کر جس جانور کو مارا گیا اس کا حکم

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے بتایا کہ میں نے ایک مرتبہ دو پرندوں کو پتھر مارا جبکہ میں مقام جرف میں تھا۔ وہ

۲۸۲- بَابُ مَا قُتِلَ بِالْحَجَرِ

۶۴۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ قَالَ رَمَيْتُ طَائِرَيْنِ بِحَجَرٍ وَأَنَا بِالْجَرَفِ فَاصْبَحْتُهُمَا فَأَمَّا

چھر انہیں جا کر لگا۔ ان میں سے ایک تو فوراً مر گیا جسے حضرت عبداللہ بن عمر نے پھینک دیا اور دوسرے کو انہوں نے چھری سے ذبح کرنا چاہا، لیکن وہ بھی ذبح کرنے سے پہلے مر گیا۔ اس پر آپ نے اسے بھی پھینک دیا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مذہب ہے کہ جس پرندہ کو کوئی چیز پھینک کر مارا جائے اور وہ ذبح سے پہلے ہی مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ ہاں اگر اس کا خون بہہ نکلے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کٹ جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

مذکورہ اثر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک فعل یا فتویٰ ذکر کیا گیا۔ پھر مارنے سے جو جانور مر گیا۔ اسے آپ نے حرام سمجھ کر پھینک دیا اور جس میں ابھی جان بھی تھی، اسے ذبح کرنا چاہا تو وہ بھی ذبح کرنے سے قبل مر گیا، اسے بھی حرام کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھر مارنے سے اگر کوئی پرندہ مر جاتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ خواہ پھر مارتے وقت تکبیر پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس اثر کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر پھر مار کر کسی جانور کو زندہ پکڑ کر ذبح کر دیا تو وہ حلال ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ذکر شدہ فعل سن و عن "تنبی شریف" ج ۹ ص ۲۴۹ پر بھی موجود ہے۔ جن آیات سے شکار کرنے سے جانور کے زخمی ہو جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہے۔ ان آیات کے بارے میں ایک ضابطہ اور کلیہ قاعدہ ہے جو درج ذیل ہے:

جس لکڑی کو کھردھ بنایا جائے یعنی جس کی نوک بنادی جائے اور بسا اوقات لکڑی کے سرے میں تیز دھار دار لوہے کو باندھا جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: وہ لکڑی جو اس قسم کی ہو، وہ تیر کے مشابہ ہے، تو ایسے تیر کی دھاروں میں سے کبھی تو وہ تیر اپنی نوک سے مل جانور کو لگ جاتا ہے اور اسے پھاڑ، قتل کر دیا جاتا ہے۔ (بشرطیکہ قسمیہ کے ساتھ تیر پھینکا گیا ہو) اس جانور کا کھانا مباح ہے۔ کبھی وہ تیر عرض کی طرف سے یعنی لکڑی اور لوہے کا وہ حصہ جو تیز دھار نہیں، لگ جاتا ہے اور قتل ہونے کی وجہ سے اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ موقوفہ کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کا کھانا مباح نہیں۔ یہ قول حضرت علی، عثمان، عمار اور ابن عباس کا ہے اور کبھی فرمایا ہے ابراہیم ثعلبی، عکرم، زناک، ثوری، شافعی، ابوحنیفہ، اسحاق، ابو یوسف، اور اسی نے اور اہل شام نے کہا مباح ہے وہ جس کو قتل کیا تو کب کی طرف سے یا عرض کی طرف سے ابن عمر نے کہا وہ شکار جو رمی کیا گیا گو پیا سے یا عرض کی طرف سے اور وہ موقوفہ میں سے ہے اور یہی کہا حسن نے اور ہمارے لئے وہی روایت ہے جس کو عدی بن حاتم نے روایت کیا کہ نبی علیہ السلام سے سوال کیا گیا عرض کی طرف سے تیر سے کے ساتھ شکار کئے ہوئے جانور کے متعلق، آپ نے فرمایا: وہ چیز جس نے پھاڑ دیا کھایا اور وہ جو قتل کیا گیا تیر سے کے عرض کے ساتھ وہ موقوفہ ہے۔ لہذا نہ کھاد متعلق علیہ مسئلہ ہے اور یہی حدیث اس مسئلہ کی نفع ہے کیونکہ جس کو اس کی نوک کے ساتھ قتل کیا، وہ بمنزلہ اس کے ہے جس کو اس نے برہم کے ساتھ چروایا یا تیر سے کے ساتھ شکار کیا کیونکہ وہ تیز دھار ہے، اس نے پھاڑ دیا اور تیز دھار سے قتل کیا اور جس کو اس نے عرض کے ساتھ قتل کیا گو پیا سے اسے قتل کے ساتھ قتل کیا وہ موقوفہ ہے مکمل اس کی جس کو اس نے شکار کیا پھر یا بندوق کے ساتھ۔ تمام آیات شکار کا حکم اس لکڑی کا سا ہے کہ جب اس نے قتل کیا عرض کے ساتھ اور ذبح نہ کیا تو اس شکار کا کھانا جائز نہیں، اس تیر کی مثل جو کسی پرندہ کو عرض کی طرف سے لگ جائے اور اسے قتل کر دے۔ بڑا چھوٹا تیز اور تھوڑا چوڑا زنی کی طرف سے ماری جائے اور اسے قتل کر دے۔



کیا۔ اپنے ثقل کی وجہ سے قتل کر دیا، یہ مباح نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: آلہ جس کو چیر دے اسے کھالو۔ لیکن مذکورہ صورتوں میں اس نے پھاڑا نہیں بلکہ قتل کی وجہ سے مار دیا تو یہ اس کے مشابہ ہو گیا، جس کو اس نے عرض کے ساتھ شکار کیا۔

(معنی مع شرح کبیر ج ۱۱ ص ۲۶-۲۷ مسئلہ ۷۳۰ واذا صار بالعرض الخ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! مغنی کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسا آلہ کہ جس سے جانور کا جسم کٹ جائے، خواہ وہ لکڑی کا بنا ہوا ہو یا لوہے کا جب اس آلہ کو جانور پر مارتے وقت ”بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھ کر مارا گیا اور جانور اس سے زخمی ہوا اور اس کا خون بہہ نکلا، تو وہ جانور حلال ہے۔ اس کے علاوہ تمام صورتوں سے شکار کیا گیا جانور حرام ہوگا۔ اس کی تائید میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

عن ابن عمر انه كان لا ياكل ما اصابته البندقه والحجر.

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ بندوق اور پتھر سے مارا جانور نہیں کھاتے تھے۔

عن القاسم وسالم انهما كانا يكرهان البندقه الا ما ادرکت زكاته.

جناب قاسم اور سالم دونوں، بندوق سے مرے ہوئے جانور کا کھانا مکروہ سمجھتے تھے۔ ہاں اگر اس کو شرعی طریقہ سے ذبح کر لیا جائے تو حلال سمجھتے تھے۔

عن ابراهيم قال لا تاكل ما اصابته بالبندقه او بالحجر الا ان تزكى.

جناب ابراہیم سے منقول ہے کہ وہ بندوق سے اور پتھر سے مارا جانور شرعی طریقہ سے ذبح کے بغیر نہیں کھایا کرتے تھے۔

(معنی ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۷۸ کتاب الصيد فی البندقه والحجر)

عن ابن بريده قال رأى عبد الله بن مغفل

جناب ابن بریدہ سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی ساتھی کو پتھر پھینک کر شکار کرتے دیکھا تو فرمایا: پتھر مار کر شکار مت کرو۔ کیونکہ رسول کریم ﷺ اسے مکروہ یا اس سے منع فرمایا کرتے تھے کیونکہ نہ تو اس سے شکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس سے کسی دشمن کو قتل کیا جاسکتا ہے۔ ہاں اس سے دانت ٹوٹ سکتا ہے اور آنکھ بھوٹ سکتی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اسی شخص کو پھر دیکھا کہ وہ پتھر مار رہا ہے، تو فرمایا کہ میں نے تجھے بتا دیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ اسے ناپسند یا منع فرمایا کرتے تھے۔ پھر میں تجھے پتھر پھینکنے دیکھ رہا ہوں۔ میں تجھ سے اتنے عرصے تک گفتگو نہ کروں گا۔ اس روایت کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت عبید اللہ بن معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے سلیمان بن معبد عن عثمان بن عمر سے روایت کیا ہے اور امام بخاری نے ایک اور طریقہ سے اسی روایت کو کھمبس سے ذکر کیا ہے۔

رضى الله عنه رجلا من اصحابه يخذف فقال لا تخذف فان رسول الله ﷺ كان يكره اوقال ينهى عن الخذف فانه لا يصطاد به الصيد ولا ينكنا به العدو ولكنه يكسر السن ويقف العين ثم راه بعد ذالك يخذف فقال له اخبرك ان رسول الله ﷺ كان يكره او ينهى عن الخذف ثم اراك تخذف لا اكلمك كلمه كذا وكذا. رواه مسلم

ففى الصحيح عن عبيد الله بن معاذ وابى داود سليمان بن معبد عن عثمان بن عمر واخرجه البخارى من وجه الاخر عن كهيمس.

(تتبعی شریف ج ۶ ص ۲۲۸ باب الصيد یرى بالحجر الخ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

اس روایت نے بات واضح کر دی کہ کنگریاں یا پتھر مارنے سے مرے والا جانور حلال نہیں ہو سکتا اور اس کے حلال نہ ہونے کا استدلال خود حضور ﷺ کے ارشاد گرامی سے ہے۔ اسی لئے حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی ساتھی سے گفتگو

کرنا بند کر دی تھی۔ بہر حال اس بارے میں یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ جن آلات سے مارے جانے پر جانور حلال سمجھا گیا ہے۔ ان میں ایک احتیاطیہ ضروری ہے کہ اس آل کو مارے اور پھینکے وقت ”بسم اللہ اکبر“ پڑھنا ضروری ہے۔ اگر اس طریقہ سے آلہ جانور پر مارا گیا اور ابھی وہ زندہ تھا کہ شکاری نے اسے جالیا تو اب اسے شرعی طریقہ کے مطابق ذبح کرنا پڑے گا۔ اگر زندہ پکڑے جانے کے باوجود شکاری نے اسے ذبح نہ کیا اور وہ مر گیا تو حرام ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم میں آیا ہے۔ الا ماذ کبھم یعنی جو زندہ جانور پکڑے گئے وہ ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوں گے۔ اس ضمن میں تیرے شکار کرنے کی چند صورتیں ہم ذکر کرتے ہیں جو فقہ حنفی کے مطابق اور احادیث سے مؤید ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

### تیرے شکار کرنے کی چند صورتیں

”فوائد عالمگیری“ وغیرہ میں تیرے ساتھ شکار کرنے کی چند باتیں بیان کی گئی ہیں۔ جو یہ ہیں:

- (۱) اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر جانور کو تیرا مارا اور وہ جانور اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ جب اسے پایا تو تیرا اس میں پیوست تھا۔ اس صورت میں اگر شکاری اپنے تیر کو پہچان جائے اور یہ بھی جان جائے کہ کسی دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں تو اس کا کھانا جائز ہے۔ اگر صورت مذکورہ میں جانور کو پانی میں یا پہاڑ پر کسی جگہ مرا ہوا پایا تو نہ کھائے۔ کیونکہ اب ممکن ہے کہ اس کی موت پانی میں گرنے کی وجہ سے ہوئی ہے یا تیر کھنے کے بعد پہاڑی پر پڑ جئے ہوئے گر کر مر گیا ہو تو جب اس کی موت پانی میں گرنے یا پہاڑ سے گرنے کی وجہ سے ممکن ہے تو اب تیر سے ہی اس کی موت سمجھنا نہ ہوگی۔ لہذا اسے نہیں کھایا جائے گا۔
- (۲) اسی طرح اگر کسی نے شکار کو پایا اور اس میں تیر پیوست تھا اور وہ مرا پڑا تھا۔ یہ پالنے والا خود تیر چلائے والا نہیں۔ اب اسے اس پیوست شدہ مردہ شکار کو کھانا نہیں چاہیے کیونکہ اسے کیا معلوم کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر مارا تھا یا ویسے ہی مارا پایا شکار کرنے والا مؤمن ہے یا کافر ہے۔

- (۳) شکاری نے شکار کو تیر مارا اور اس سے اس شکار کے جسم کا کوئی حصہ کٹ کر علیحدہ ہو گیا۔ اب دیکھا جائے گا کہ وہ عضو کیا ہے؟ اگر ایسا ہے کہ اس کے کٹنے اور علیحدہ ہونے کے باوجود جانور مرتا نہیں تو اس صورت میں اس کا کھانا حرام ہے اور اگر اس کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا، تو وہ عضو اور جانور دونوں کا کھانا جائز ہے۔

### مسائل مذکورہ کی تائید میں احادیث و آثار

عن زید بن ابی مریم قال اتی رجل الى النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ﷺ رمت صیدا فتعيب عی لیلہ فقال النبی ﷺ ان هوام اللیل کثیرہ وہ یاخذ عبد الموزاق۔

زید بن ابی مریم بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ ﷺ میں نے ایک شکار کو تیر مارا تھا مجرہ ایک رات تک مجھے نہ مل سکا۔ (بعد میں مل گیا اور مرا ہوا تھا تو کیا میں اسے کھا سکتا ہوں؟) حضور ﷺ نے اسے فرمایا: کہ رات کے کیڑے مکوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہو سکتا ہے کہ ان کے کھانے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو، لہذا نہیں کھانا چاہیے) اور امام عبد الرزاق اسی پر عمل کرتے ہیں۔

عن عکرمۃ یقول اذا وجدت سہما فی صدقہ وقد مات فلا تأکلہ فانہ قد روی عن سہام بن زید

تدری اسم ام لم یسم۔

نے تیر چلایا اور یہ بھی تجھے علم نہیں کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر چلایا یا بغیر پڑھے چلا دیا؟

جناب عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے ایک شکار پر تیر مارا وہ رات بھر مجھ سے غائب رہا۔ (پھر مرا ہوا ملا) آپ نے فرمایا: کہ جب تو نے اس میں اپنا تیر لگا پہچان لیا اور اپنے علاوہ کسی اور کا اس شکار میں اثر نہیں پاتا تو پھر اس کا کھانا تیرے لئے جائز ہے۔

عن عدی بن حاتم قال قلت یا رسول اللہ ﷺ ارمی الصيد فیغیب عنی لیلۃ فقال اذا وجدت فیہا سهمک ولم تجد فیہ اثرا غیرہ فکلہ۔

حضرت زید بن وہب سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں ایک شکار کو تیر مارتا ہوں پھر وہ مجھے ایک رات بعد مرا ہوا مل جاتا ہے اور اس میں لگا اپنا تیر بھی میں پہچان لیتا ہوں اور کسی دوسرے کا کوئی اثر بھی نظر نہیں آتا۔ (تو کیا اس کا کھانا جائز ہے؟) فرمانے لگے: بہر حال میں تو ایسے شکار کو کھا لیتا ہوں۔

عن زید بن وہب قال سألت ابا الدرداء عن صید رمیۃ فتغیب عنی لیلۃ فوجدت فیہ سهمی لم اجد فیہ شینا غیرہ فقال اما انا فکنت اکلہ۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس ہرن لے کر آیا جس کو اس نے گزشتہ رات شکار کیا تھا اور وہ اس وقت مردہ تھا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں نے اس میں لگا اپنا تیر پہچان لیا جو کل اس کو میں نے مارا تھا اس پر آپ نے فرمایا: کہ اگر مجھے یہ علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اسے قتل کیا تو میں اسے کھا لیتا لیکن میں نہیں جانتا اور رات کے وقت کبڑے مکوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہو سکتا ہے کہ کانٹے سے موت واقع ہوئی ہو) اگر مجھے اس کا علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اس کو مارا تھا تو میں کھا لیتا۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا۔ ان رجلا اتی النبی ﷺ بضی قد اصابہ بالامس وهو میت فقال یا رسول اللہ ﷺ عرفت فیہ سهمی وقد رمیت بالامس فقال لو اعلم ان سهمک قتله اکلته ولكن لا ادري هوام الليل كثيرة ولو اعلم ان سهمک قتله اکلته۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص کسی پرندے کو تیر مارے اور وہ پہاڑ پر ہو پھر وہ مر جائے تو وہ اسے نہ کھائے کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ کہیں وہ پرندہ پہاڑ پر سے گر کر نہ مرنا ہو یا پانی میں گر کر مر گیا ہو۔ ہاں اگر اس کو ذبح کر لو تو کھانا جائز و نہ ناجائز ہے۔

عن ابن مسعود قال اذا رمی احدکم طائرا وهو علی جبل فمات فلا یا کله۔ فانی اخاف ان یکون قتله تردیه او وقع فی ماء فمات فلا یا کله فانی اخاف ان یکون قتله الماء۔

حضرت نکر مد سے روایت ہے اگر تو پرندے کو تیر مارے اور وہ پانی میں گر جائے تو اس کو ذبح سے پہلے نہ کھا۔

عن عکرمۃ قال اذا رمیت طائرا فوق وقع فی الماء قبل ان تزکیہ فلا تاكلہ۔

عن ابن جریج عن عطاء قال قلت لہ رمیت صیدا فاصبت مقتله فردی وقع فی ماء وانا انظر الیہ فمات فقال لا تأکل.

اخیرنا معمر عن سمع عکرمة یقول اذا ضربت الصيد فقط عنه عضوا ثم عدا حییا فلا تأکل ذالک العضو وکل سائرہ الذی فیہ الواس فان مات حیین ضربتہ فکل کلہ ماسقط منه وما لم یسقط. (مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۶۰-۳۶۱ باب الصيد لغب مکتبہ اسلامی بیروت)

مصنف عبد الرزاق کے حوالہ جات سے ثابت ہوا کہ:

ابن جریج جناب عطاء سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے ان سے عرض کیا کہ میں بعض دفعہ شکار پر تیر چلاتا ہوں۔ وہ پرندہ میرے سامنے گر کر یا پانی میں ڈوب کر مر جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: اسے نہ کھانا۔

جناب معمر ہمیں اس راوی سے بیان کرتے ہیں جس نے حضرت عکرمہ سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ جب تو کسی شکار کو مارے پھر اس کے جسم کا کوئی حصہ الگ ہو کر گر پڑے اور وہ شکار زندہ بھاگ نکلے تو اس کے جسم کا وہ عضو نہ کھانا اور بقیہ تمام حصہ جو کہ سر کے ساتھ ہے، اس کو کھایا جائے اور اگر وہ تیرے مارنے کے ساتھ ہی مر گیا تھا تو پھر وہ عضو اور دیگر تمام جانور کا کھانا جائز ہے۔

- (۱) تیر مارنے وقت بسم اللہ پڑھ لی گئی اور اس سے جانور مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔
- (۲) اگر تیر لگنے کے بعد زندہ پکڑا گیا تو شرعی طریقہ سے ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا۔
- (۳) اگر تیر لگا تو اس کے بعد اماکان ہو کر یا پھر سے گر کر یا پانی میں ڈوب کر مر ا ہو گا تو اس کا کھانا جائز نہیں۔
- (۴) تیر لگنے کے بعد شکار غائب ہو گیا بعد میں ملا تو اگر اس کے بارے میں کسی علامت کی وجہ سے یہ یقین نہ ہو سکے کہ یہ میرے ہی تیر مارنے سے مر یا کسی اور کا بھی دخل ہے تو اسے بھی نہیں کھانا چاہیے۔
- (۵) اگر یہ یقین ہو جائے کہ وہ اپنے ہی تیر سے مر ا تو اس کا کھانا جائز ہے۔
- (۶) اگر تیر لگنے سے جانور کی گردن جدا ہو گئی تو اس صورت میں گردن اور بقیہ جانور دونوں حلال ہیں کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ جس کے علیحدہ ہونے سے جانور زندہ نہیں رہتا۔

گھریلو (پالتو) جانور اگر وحشی بن جائیں تو ان کے لئے ذبح اضطراری ہی کافی ہے۔

حبیب بن ابی ثابت بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میرا اونٹ وحشی ہو گیا تھا اور میں نے اسے (ذبح کرنے کے ارادے سے) زخمی کر دیا۔ (اور وہ مر گیا) فرمایا: اس کی بچھلی ٹانگوں کا اوپر والا گوشت مجھے بھی پہنچا دینا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے فرمایا کہ جب اونٹ وحشی ہو جائے تو اسے اپنے نیزے سے مار اور اللہ کا نام لے اور اس کو کھالے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہر پالتو جانور یا بے وحشی ہو جائے وہ شکار کی مانند ہو جاتا ہے۔

عن حبیب بن ابی ثابت قال جاء رجل الی علی فقال ان بعیرا لی قد قطعته فقال علی اھدلی عجزہ.

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۶۵ باب صید الحرم یشل لھل والدلیل یشل ملبوہ بیروت)

عن ابن عباس قال اذا لد البعیر فارمہ بسھمک واذکر اسم اللہ وکل.

عن ابن عباس ماعجزک من البہائم فھو بمنزلہ الصيد. (مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۶۵)

جانور وحشی ہو جانے کی صورت میں اس کو جنگلی جانوروں کی طرح شکار کر کے کھانا جائز ہے۔ نیز اسی صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر کوئی پالتو جانور کسی ایسی جگہ یا حالت میں مرنے لگا کہ وہاں وحشی طریقہ سے ذبح کرنا بہت مشکل ہے تو اس وقت بھی اضطراری ذبح پر عمل کرنا جائز ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عباس قال اذا وقع البعير في البئر قطعته من قبل خاصرته واذكر اسم الله وكل.  
حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ جب اونٹ کنویں میں گر جائے تو اسے اس کی جانب پشت سے نیزہ مار اور بسم اللہ پڑھ اور اسے کھالے۔

عن ابی الضحی ان قال الحاسن عن تردی فی بئر فقال مسروق ذکوه من قبل خاصرته.  
ابو الضحیٰ سے روایت ہے کہ جناب قاضی سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی چار پایہ کنویں میں گر جائے تو فرمانے لگے کہ جناب مسروق نے کہا ہے کہ اسے اس کی پشت کی جانب سے ذبح کر دو۔

عن الشعبي قال ذكوه من حيث قدرت علی ذالك.  
شعبي سے روایت ہے کہ ایسی حالت میں جہاں سے بھی تمہیں ذبح کرنے کی طاقت ہو۔ وہیں سے ذبح کر دو (وہ حلال ہے)۔  
(مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۳۶۸ باب ذبیۃ الغنیم)

مختصر یہ کہ پالتو جانور اگر بے قابو ہو جائے یا اس کو ذبح شرعی کر سکرنا مشکل نظر آتا ہو، تو ایسی صورت میں ذبح اضطراری سے وہ حلال ہو جائے گا اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۸۳۔ بَابُ الشَّاةِ وَغَيْرِ ذَٰلِكَ  
تُذَكِّي قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ  
بکری وغیرہ کے بیان میں جو مرنے سے قبل ذبح کر دی جائے

۶۴۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي مَرْثَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ شَاةٍ ذَبَحَهَا فَتَحَرَّكَ بَعْضُهَا فَأَمَرَهُ بِأَكْلِهَا ثُمَّ سَأَلَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فَقَالَ إِنَّ الْمَيْتَةَ لَتَتَحَرَّكَ وَنَهَاهُ.  
امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور وہ ابو مرثہ سے دیتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایسی بکری کے بارے میں دریافت کیا کہ جس کو کسی نے ذبح کیا پھر اس کے کسی حصہ نے حرکت کی۔ (کیا وہ حلال ہے؟) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اس کے کھانے کا حکم دیا۔ پھر اس شخص نے حضرت زید بن ثابت سے یہی مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مرا ہوا جانور ہلتا ہے اور آپ نے اس کے کھانے سے اسے منع کر دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب ذبح شدہ جانور حرکت کرے اور غالب رائے اور ظن اس کے متعلق یہ ہو کہ وہ ذبح کے وقت زندہ تھا تو اسے کھایا جائے اور جب اس کی حرکت آنکھ پھڑکنے یا دل کی حرکت کے مشابہ ہو اور ظن غالب اور اکبر رائے یہ ہو کہ وہ مردہ تھا تو اسے نہ کھایا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا تَحَرَّكَتْ تَحَرُّكًا أَكْبَرَ الرَّأْيِ فِيمَا وَالظَّنُّ أَنَّهَا حَيَّةٌ أَكَلَتْ وَإِذَا كَانَ تَحَرُّكُهَا شَيْئًا بِإِلْخِيْلَاجٍ وَأَكْبَرُ الرَّأْيِ وَالظَّنُّ فِي ذَٰلِكَ إِنَّهَا مَيْتَةٌ لَمْ تَوْكَلْ.  
امام محمد کہتے ہیں کہ جب ذبح شدہ جانور حرکت کرے اور غالب رائے اور ظن اس کے متعلق یہ ہو کہ وہ ذبح کے وقت زندہ تھا تو اسے کھایا جائے اور جب اس کی حرکت آنکھ پھڑکنے یا دل کی حرکت کے مشابہ ہو اور ظن غالب اور اکبر رائے یہ ہو کہ وہ مردہ تھا تو اسے نہ کھایا جائے۔

اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا وہ ذبح کئے جانے والے جانور کی موت و حیات کے متعلق ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت جانور کا

زنده ہوتا ضروری ہے۔ جو ذبح سے پہلے ہی مر چکا ہو اور شہداء ہو چکا ہو وہ میت (مردار) کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ جانور کی زندگی دو قسم کی ہوتی ہے۔ مستقرہ اور اصلی۔ مستقرہ وہ حیات ہے جس میں زندگی ثابت کرنے کے لئے کسی علامت کی ضرورت نہ ہو بلکہ جانور کی ظاہری شہادت ہی اس کی زندگی پر دلالت کرتی ہو اور اصلی حیات وہ ہے کہ جس میں نفس حیات کا ثبوت پایا جائے۔ یعنی علامات کے ذریعہ اس کی زندگی معلوم کی جاسکے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ذبح کئے جانے والے جانور میں نفس حیات ہی کافی ہے۔ یعنی جس کو علامات کے ذریعہ معلوم کیا جاسکے لیکن حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی فرق کے پیش نظر ایک ہی مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہ نے اسے کھانے کا حکم دیا کیونکہ جانور نے ذبح ہونے کے بعد ہاتھ پاؤں ہلائے تھے اور یہ حرکت اس کی زندگی کی علامت ہے۔ لہذا زندہ جانور کو ذبح کیا گیا لیکن حضرت زید بن ثابت کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی ذبح کئے جانے والے جانور کی حالت خود بتائی ہو، کہ وہ زندہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں سے احناف کے نزدیک قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ معمول ہے۔ اس کی تائید اور بھی بہت سے آثار کرتے ہیں:

عن ابن طاووس عن ابیہ قال اذا ذبحتہا فمصعت ذنبہا او تحرکت فحبسک۔  
طاووس فرماتے ہیں کہ جب بکری وغیرہ ذبح کی جائے پھر اس کی دم نے حرکت کی تو اس کے حلال ہونے کے لئے اتنی زندگی ہی کافی ہے۔

عن جعفر ابن محمد عن ابیہ ان علیا قال اذا ضربت بذنبہا او رجلہا او طرفت بعینہا فہی ذکی۔  
حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب ذبح شدہ جانور دم ہلائے یا ٹانگوں کو حرکت دے یا اس کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں تو وہ جانور ذبح ہو گیا اور حلال ہے۔

عن معمر عن قتادہ قال لی الموقوۃ و المستردیۃ و السطیحۃ و ما اکل السبع منها قال اذا ذکبتہا و عینہا تطرف او قائمۃ من قوائمہا فلا باس بہا۔  
جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ بچھکنے یا گرنے یا سینک سے مرے ہوئے اور جسے دوندے نوچ ڈالیں ان سب کے متعلق فرمایا کہ جب تو ان میں سے کسی کو ذبح کرے اور اس کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں یا اس کی ٹانگوں میں سے کوئی ٹانگ کھڑی ہو جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عن ابن جریج قال اخبرنی ابو الزبیر انہ سمع عیینہ بن عمیر یقول اذا طرفت او مصعت بذنبہا او تحرکت فقد حلت۔  
عمید بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ذبح کئے گئے جانور کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں یا اس کی دم نے حرکت کی یا کوئی اور جگہ پھڑکی تو وہ یقیناً حلال ہے۔

(معنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۵۰۰ باب ذکاة البیہ و می تحرک)  
مذکورہ آثار یا بات کی تائید کر رہے ہیں کہ جانور میں اصل حیات کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول صرف ان کی ذات تک محدود ہے۔ اس کی تائید کسی اور صحابی سے نہیں ملتی۔ علامہ زرقاتی نے اسی لئے لکھا:

قال ابو عمر لا علم احدا من الصحابة و الفقی زبدا علی ذالک۔ وقد خالفہ ابو ہریرۃ و ابن عباس و علیہ اکثر۔ (زرقاتی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۲ حدیث ۳۳۵ بکرمس النبی فی الذکاة)

(ابو عمرو یعنی ابن عبد البر) نے کہا کہ میں کسی ایک صحابی کو بھی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق قول کرنے والا نہیں پایا حالانکہ مخالفت میں حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور اکثر کا یہی مسلک ہے۔

علامہ زرقانی نے مذکورہ صفحہ پر امام مالک رضی اللہ عنہ سے ایک سوال کے ضمن میں لکھا کہ ان سے کسی نے پوچھا: ایک بکری گر گئی اور اس کا کوئی حصہ ٹوٹ گیا۔ اس کے مالک نے اسے چالیا اور ذبح کر ڈالا۔ اس میں سے خون تو نکلا لیکن اس نے حرکت نہ کی۔ کیا اس کا کھانا حلال ہے؟ امام مالک نے فرمایا: ”اذا كان ذبحها ونفسها يجري وهي قطرف فلياكل - جب اسے اس نے ذبح کر ڈالا اور اس کا خون بہہ نکلا اور وہ آنکھیں ادھر ادھر پھیرتی تھی تو وہ کھالے۔“ بہر حال ان تمام آثار سے یہی معلوم ہوا کہ حیات اصلی کا جانور میں ہونا ضروری ہے حیات مستقرہ نہیں اور یہی اکثر حضرات کا مسلک و مذہب ہے۔ حیات اصلیہ کی علامات کے متعلق ”فتاویٰ عالمگیری“ کی ایک عبارت ذکر کر دینا ضروری ہے تاکہ اس بارے میں مزید تسلی و تسفی ہو جائے۔

گھریلو جانور میں بوقت ذبح اصل حیات ہی کافی ہے۔ کم ہو یا زیادہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لیکن صاحبین کے نزدیک اصل حیات کافی نہیں بلکہ حیات مستقرہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ”بدائع“ میں ہے کہ گری ہوئی، گلاٹھوٹی ہوئی، جھٹکی ہوئی اور مریضہ بکری، سیگ سے ماری ہوئی، پیسے ہوئے بطن والی جب ذبح کی جائے تو دیکھا جائے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہے تو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ بالا جماع۔ اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ برابر ہے کہ اس میں حیات مستقرہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ نحسی کی محیط میں ہے۔ بعض فتاویٰ جات میں یوں مذکور ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا پایا جاتا (حلال ہونے کے لئے) شرط ہے یا تو حرکت کرے یا خون نکلے۔ اگر ان میں سے کوئی بھی نہ پائی جائے تو حلال نہیں جیسا کہ ”بدائع“ میں ہے۔ اگر ذبح کی گئی بکری یا گائے تو اس سے خون نکلا، لیکن حرکت نہ کی اور اس کا خون اس طرح نکلا کہ جس طرح زندہ کا نکلتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے کھایا جائے گا اور اس پر ہی اہم احناف کا عمل ہے۔ ایک آدمی نے بکری مریضہ ذبح کی تو اس کے منہ کے سوا کسی اور جگہ نے حرکت نہ کی۔ اگر اس نے منہ کھول دیا تھا تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔ اگر اس نے پاؤں دراز کیا تو نہ کھائے اور اگر اپنی طرف کھینچ لیا تو کھایا جائے۔ اگر اس کے بال کھڑے نہ ہوں تو نہ کھائی جائے۔ اگر بال کھڑے ہو جائیں تو کھائی جائے۔ یہ سب صورتیں اس وقت ہیں جبکہ نہ معلوم ہو سکے کہ وہ زندہ ہے کہ نہیں (بوقت ذبح) تاکہ یہ علامات اس کی حیات کے لئے دلیل بن جائیں اور جب بوقت ذبح تجھے اس کی زندگی یقین سے معلوم ہے تو ہر حال میں اس کا کھانا جائز ہے۔

علمائے احناف نے حیات اصلی کے لئے علامات ذکر فرمائی ہیں جن کا مشاہدات سے تعلق ہے۔ بوقت ذبح منہ بند کر لینا، آنکھیں ادھر ادھر پھیرنا، پاؤں اپنی طرف کھینچنا وغیرہ۔ ان کا تعلق چونکہ روح کے ساتھ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ابھی روح باقی تھی کہ ذبح کر دیا گیا۔ اس لئے ان تمام علامات کے پائے جانے سے حیات ثابت ہوتی ہے اسی لئے اس جانور کا کھانا بھی جائز ہوا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

گوشت خریدنے والا نہیں جانتا کہ جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا نہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

۲۸۴- بَابُ الرَّجُلِ يَشْتَرِي اللَّحْمَ

فَلَا يَدْرِي أَذْكِي هُوَامَ

غَيْرُ ذِكِّي

امام مالک نے ہمیں ہشام بن عروہ سے اور وہ اپنے والد سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا یا رسول اللہ ﷺ اچھ دیکھائی لوگ ہمارے ہاں گوشت لے کر آتے

۶۴۳- أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَتَبَرْنَا وَهَامَ مِنْ عُرْوَةٍ عَنْ أَبِي أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ يَأْتُونَا بِالْحَمَانِ

ہیں۔ ہمیں اس کے بارے میں پتہ نہیں ہوتا کہ انہوں نے اس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا یا نہ لیا۔ عروہ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ان پر اللہ کا نام لے لیا کرو اور کھالیں کرو۔ جناب مالک کہتے ہیں کہ یہ بات ابتدائے اسلام کی تھی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول بھی یہی ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب گوشت لانے والا کوئی مسلمان ہو یا کتالی ہو اور اگر بخوبی گوشت لے کر آیا اور اس نے کہا بھی کہ اسے مسلمان نے یا کسی کتالی نے ذبح کیا تھا تو اس کی بات کو سچا نہ مانا جائے گا اور اس کے ایسا کہنے پر اس گوشت کو کھانا نہ جائے گا۔

مدینہ منورہ کے گرد و نواح میں رہنے والے دیہاتی یا بدوی لوگ چونکہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اس لئے جب وہ حلال جانوروں کا گوشت بیچنے کی خاطر مدینہ منورہ میں لاتے تو صحابہ کرام نے اس میں دلچسپی نہ لی کیونکہ وہ جانتے نہ تھے کہ گوشت لانے اور ذبح کرنے والوں نے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا تھا یا ویسے ہی لہذا جب حضور ﷺ سے صحابہ کرام نے اس بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اگرچہ تمہیں معلوم نہ بھی ہو تب بھی اللہ کا نام لے کر اسے پکا کر کھالیا کرو۔ اس حدیث کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ اجازت ابتدائے اسلام میں تھی۔ یعنی "ولا تأکلوا مما لم یذکروا" اسم اللہ علیہ" آیت اترنے سے قبل یہ مسئلہ تھا۔ اس آیت کے نزول کے بعد وہ بات ختم ہو گئی لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ ہم احناف کا مسلک اب بھی اس آیت کے موافق ہے۔ اس بارے میں فرمایا: کہ اگر باہر دیہات سے گوشت لانے والا مسلمان یا کتالی ہے، تو اس کا کھانا جائز ہے اور اگر بخوبی ہے تو وہ اگرچہ کھدے کہ اسے مسلمان یا کتالی نے اللہ کے نام پر ذبح کیا تھا تب بھی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریں گے اور اس سے گوشت لے کر نہیں کھائیں گے۔

یہاں ایک اور مسئلہ باخیز آگیا۔ وہ یہ کہ مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ذبح "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھنا لازم اور شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتا تو حضور ﷺ دونوں صورتوں میں کھانے کی اجازت عطا نہ فرماتے۔ یہ استدلال "مخلف" کا ہے جس کی اصل عبارت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

### قول مخلف

یہ حدیث اس بات میں اصل ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر واجب ہوتا تو ہر حال میں شرط ہوتا حالانکہ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ کھانے کے وقت بسم اللہ فرض نہیں ہے تو جب کہ حدیث پاک میں کھانے کے وقت بسم اللہ کو ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پاک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا سنت ہے کیونکہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھی سنت ہے اور اگر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب یا فرض ہوتا تو کھانا کھاتے وقت بسم اللہ پڑھنا جو سنت ہے اس کے قائم مقام نہ ہوتا۔

(اثر السالك شرح موطا امام مالک ج ۹ ص ۱۲۰ کتاب الاکابر مطبوعہ لبنان)

جواب اول: بوقت ذبح اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو ہر قسم کے کھانے کو حلال سمجھ لیں۔ تم پر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا



شرط نہیں ہے اس لئے جو چیز شرط نہیں اس کے بارے میں شکوک و شبہات کیوں کرتے ہو؟ لیکن جو جواب آپ نے عنایت فرمایا۔ اس میں آپ نے ان کے سوال کو رد نہیں فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

جواب دوم: قرآن کریم کی آیت ”لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله“ نص قطعی ہے کہ وہ ذبیحہ کھاؤ جس پر بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ نص قطعی کے ہوتے ہوئے اسے (بسم اللہ پڑھنے کو) سنت قرار دینا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب سوم: ”ترمذی شریف“ اور ”ابوداؤد“ کے حوالہ سے ”مشکوٰۃ شریف“ میں روایت ہے اور ”مستدرک“ میں یوں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اذا دخل احدكم على اخيه المسلم فلياكل من طعامه ولا يسئل ويشرب من شرابه ولا يسئل رواه البيهقي في الشعب وقال هذا ان صح فلان الظاهر ان المسلم لا يطعمه ولا يسقيه الا ما هو حلال عنده.

(مستدرک ج ۳ ص ۱۲۶ کتاب الاطعمه، مجمع الزوائد ج ۸ ص ۱۸۰)  
نہیں قدم الیہ الطعام)

اس حدیث نے موطا کی وضاحت کر دی کہ جب مسلمان لے کر آئے ہیں تو یہ گمان کیوں کرتے ہو کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کو حرام کھلائیں گے۔ اس لئے اسے بسم اللہ پڑھ کر کھالیا کرو۔ یہ اس لئے نہیں فرمایا کہ بسم اللہ بوقت ذبح شرط نہیں بلکہ اس لئے فرمایا کہ تمہیں اپنے مسلمان ساتھیوں کے بارے میں یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔

جواب چہارم: علامہ زرقانی نے یہاں لکھا کہ ”حلب“ نے جو قیاس کیا۔ (کہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام ہے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا) وہ درست نہیں۔ زرقانی کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

ليس المراد ان تسميتهم على الاكل قائمة بمقام التسمية الفائتة على الذبح بل طلب الاتيان بالتسمية على الاكل قال الطيبي هذا من اسلوب الحكم كانه قيل لهم لاتهموا بهذا الك ولا تسئلوا عنها والذي يهكم الان ان تذكروا اسم الله عليه قال ابن عبد البر فيه ان ما ذبحه المسلم ولم يعلم هل سمى عليه ام لا يجوز اكله حملا على انه سمى اذ لا يظن بالمومن الا الخير.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذبايح مطبوعہ بيروت، حدیث ۳۲۳)

ذبیحہ کا کھانا جائز ہے کیونکہ اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے بسم اللہ پڑھ کر یہ ذبح کیا ہوگا کیونکہ کسی مومن کے بارے میں ظن

شرعی ہونا چاہیے۔

جواب پنجم: احادیث کی بہت سی کتب میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی موجود ہے: "الحلال بین والحرام بین وما سقط عنه فهو عفو حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور جس کی وضاحت نہیں وہ معاف ہے"۔ مطلب یہ کہ تمام حلال و حرام اشیاء اللہ اور اس کے رسول نے بیان فرمادیں۔ ان کا وہ لوگ ذکر فرما دیا اور جو اشیاء وہ لوگ حلال و حرام میں شامل نہیں وہ معاف ہیں۔ یعنی ان کا کھانا پینا جائز ہے۔ حضور ﷺ کے اس بیان کردہ ضابطہ کے مطابق مسئلہ زیر بحث کو لیجئے۔ اگر ہم اللہ پر دیکھ کر ذبح کیا گیا تو یقیناً حلال اور اگر جان بوجھ کر ہم اللہ کو ترک کر کے ذبح کیا گیا تو حرام اور اگر معلوم نہ ہو تو معاف۔ یعنی اس کا کھانا جائز ہوگا۔ خاص کر جب لانے والا مسلمان ہو۔ تو ثابت ہوا کہ مسلمان کا لایا ہوا گوشت بہر صورت جائز ہے۔

جواب ششم: مذکورہ حدیث کا مفہوم کتب اصول فقہ میں یوں مذکور ہے کہ:

ان التصرفات والافعال تحمل علی الصحة الا ان یکون دلیل الفساد۔  
(یعنی مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے) کہ تمام تصرفات اور افعال درست اور صحیح ہونے پر محمول کئے جائیں گے مگر یہ کہ کوئی فساد کی دلیل پائی جائے۔

ابن حبیہ نے ایک قاعدہ اور اصول کی نشاندہی کی جو اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ یعنی اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے۔ کسی چیز کے ناجائز و حرام ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ بلا دلیل کوئی حرام نہیں ہو سکتا بلکہ وہ "عفو" کے تحت آتا ہے۔ اس قاعدہ سے بہت سے اعتراضات خود بخود اٹھ جاتے ہیں۔ جو بعض نادان لوگ اہل سنت کے مختلف معمولات پر کرتے ہیں۔ مثلاً ایصال ثواب کے لئے کسی چیز کو کسی بزرگ کے نامزد کر دینا۔ جب اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں تو پھر اس کو ناجائز و حرام کہنا محض ہت دھری ہے۔ پھر عجیب چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں اس کا ثبوت دکھاؤ حالانکہ کسی چیز کے مباح اور جائز ہونے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کو بلا دلیل ناجائز کہنا غلط ہے۔ ناجائز کہنے والوں کو دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ خلاصہ جواب یہی ہوا کہ مسلمان کے ہاتھوں کہنے والی اشیاء کو بلا دلیل حرام نہیں کہنا چاہیے۔ اس حدیث پاک سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں مسلمان تاجر جن اشیاء کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ جائز اور حلال ہوتی ہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ مسلمان حرام کا کاروبار نہیں کرتا۔ لہذا اس حدیث سے جن لوگوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ بوقت ذبح جانور پر ہم اللہ پڑھنا کوئی ضروری اور شرط نہیں، صرف سنت ہے۔ یہ استدلال درست نہیں۔ رہا امام مالک رضی اللہ عنہ کا ارشاد کہ یہ اجازت قرآن کریم کی آیت "لا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ" کے نزول سے قبل تھی۔ اس آیت کے اترنے کے بعد اجازت ختم ہو گئی۔ لہذا اب اس کا کھانا جائز نہیں تو یہ قول ضعیف قول ہے۔ اس کا ضعیف ہونا امام زرقانی نے بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی لکھی ہے:

قال ابن عبد البر هذا قول ضعيف لا دليل عليه ولا يعرف وجهه والحديث نفسه يروى لانه امرهم فيه بالتسمية على الاكل فدل على ان الآية كانت نزلت والتفصوا على انها مكية وان هذا الحديث بالمدينة وان المراد بها اهل ياديبها۔  
(زرقانی ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذابح)

کیا ہے اور یہ حدیث مدینہ منورہ سے متعلق ہے اور اس میں گوشت لانے والوں سے مراد مدینہ منورہ کے گرد و نواح کے پادریہ نشین ہیں۔

بات واضح ہے کہ حضرات صحابہ کرام کو جو جھک محسوس ہوئی کہ نہ معلوم ان لوگوں نے ان جانوروں کو ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ ان حضرات کا یہ محسوس کرنا اس بنیاد پر تھا کہ وہ جانتے تھے کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے اور یہ حکم انہیں معلوم ہو چکا تھا حالانکہ اس حکم کا تذکرہ مذکورہ آیت میں ملتا ہے تو پتہ یہ چلا کہ آیت مذکورہ بہت پہلے نازل ہو چکی تھی جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے دریافت کیا۔ ان حالات میں امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کا ضعف خود بخود واضح ہے۔ اسی لئے اسے تسلیم نہ کیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

سدھائے ہوئے کتے (وغیرہ) کے شکار کا بیان

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا کرتے تھے: سدھائے ہوئے کتے کے جو شکار تیرے لئے پکڑا اسے تو کھالے۔ اس نے اگر مارا یا نہ مارا (یعنی زندہ پکڑ کر لے آیا یا مار کر لایا)۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ کھالے خواہ وہ زندہ لے آئے یا مار کر لائے جب تو نے اس کو شرعی طریقہ سے ذبح کر لیا اور اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھایا ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے وہ شکار صرف اپنی خاطر پکڑا تھا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہم تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پہنچا اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا یہی قول ہے۔

مذکورہ باب میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول ”شکاری کتے“ کے شکار میں ذکر کیا گیا جس کا خلاصہ یہ کہ شکاری کتے کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلہ کے بارے میں اپنا موقف و مذہب بیان کیا اور اس کی تائید میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا حوالہ دیا۔ وہ یہ کہ اگر شکاری کتے نے اس میں سے کھالیا نہ ہو تو حلال اور اگر کھالیا تو پھر ناجائز۔ ہاں اگر زندہ پکڑا گیا تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کرنے پر وہ حلال ہو جائے گا۔ شکاری کتے سے شکار کرنا قرآن کریم اور بکثرت احادیث میں مذکور ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ باز کے ذریعہ شکار کرنا بھی ذکر کیا گیا۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ہم پہلے قرآن کریم کی آیات اور ان کی تفسیر ذکر کرتے ہیں:

اے محبوب! آپ سے پوچھتے ہیں ان کے لئے کیا حلال ہوا؟ آپ فرما دیں کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے پاک چیزیں اور جو شکاری جانور تم نے سدھائے انہیں شکار پر دروازے ہو۔ جو علم تمہیں خدا نے دیا اس میں سے انہیں سکھاتے ہو۔ کھاؤ اس میں سے جو وہ مار کر تمہارے لئے رہنے دیں اور اس پر اللہ کا نام لو اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔ بے شک اللہ کو حساب کرتے دیر نہیں لگتی۔

۲۸۵- بَابُ صَيْدِ الْكَلْبِ الْمَعْلَمِ

۶۴۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ فِي الْكَلْبِ الْمَعْلَمِ كُلُّ مَا امْسَكَ عَلَيْكَ إِنْ قُتِلَ أَوْ لَمْ يَقْتُلْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا تَأْخُذُ كُلُّ مَا قُتِلَ وَمَا لَمْ يَقْتُلْ إِذَا ذَكَّيْتَهُ مَا لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ فَإِنْ أَكَلَ مِنْهُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا امْسَكَ لِنَفْسِهِ وَكَذَلِكَ بَلَّغَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلِيَيْنِ فَقَهَّائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

يَسْتَلُونَكَ مَسَافَةً أَجَلَ لَهُمْ قُلْ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا امْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَرِيعَ الْحِسَابِ

(المائدہ: ۳)

اس آیت مبارکہ کا شان نزول مختلف تفاسیر، مثلاً ”روح المعانی“، ”خازن“، ”احمد“ وغیرہ میں یوں مذکور ہے۔

اور ارفع سے طرانی نے روایت کیا کہ ایک مرتبہ جبرئیل امین نے حضور ﷺ کے درالقدس پر کھڑے ہو کر اندرانے کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی مگر وہ اندر نہ آئے۔ عرض کیا یا رسول اللہ! مگر میں ایک کتاب اور ہم فرشتے کتے والے گھر میں نہیں جایا کرتے۔ اس پر حضور ﷺ نے تمام کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ مدینہ منورہ کے تمام کتے مار دیے گئے۔ اور ارفع کہتے ہیں کہ مجھے مدینہ کے گرد و نواح کی ایک بڑھیا کے کتے پر ترس آیا اور میں نے اسے نہ مارا اور یہ واقعہ حضور ﷺ سے عرض کر دیا۔ آپ نے فرمایا: کیا اسے بھی مار ڈالو، تو میں نے مار ڈالا پھر عوالیٰ مدینہ کے لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا کوئی کتا رکھنا جائز بھی ہے یا سب کو مار ڈالا جائے۔ جب یہ آپت کریمہ نازل ہوئی۔ یعنی شکار کرنے کے لئے کتے رکھنا اور پالنا جائز ہے۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے ضرورت کے لئے کتے پالنے اور رکھنے کی اجازت دے دی۔ ضرورت یہ کہ بھتی باڑی کی حفاظت کے لئے، شکار کیلئے، بغض تقاسیر میں آیت مذکورہ کا شان نزول یہ بھی آیا ہے کہ حضرت عدی بن حاتم اور زید بن بلبل (قبیلہ بنی طے کے سردار جنہیں لوگ زید الخیل بھی کہتے تھے حضور ﷺ نے ان کا نام زید الخیر رکھا) دونوں نے حضور ﷺ سے عرض کی یا رسول اللہ! ہمارے علاقہ میں شکار کرنے کا بہت رواج ہے۔ آپ فرمائیں کہ کون کون سے جانور حلال و طیب ہیں اور کون جانوروں کا مارا ہوا شکار حلال ہے؟ اس پر آیت کریمہ نازل ہوئی۔ (تفسیر خازن مع مدارک ج ۱ ص ۵۷۷)

### شکاری کتے کی شرائط متین ہیں

سان برتسل بار سال صاحبہ وینز جریز جوہ  
وینصرف بدعہانہ ویمسک علیہ الصید ولا باکل  
منہ (روح البانی ج ۶ ص ۶۳ سورة المائدہ مطبوعہ بیروت)  
کتا ایسا ہو کہ مالک کے چھوٹنے پر شکاری طرف دوڑ پڑے  
اور روکنے سے رک جائے۔ بلانے پر واپس آجائے اور شکار میں  
سے خود کچھ نہ کھائے۔

(۱) شکار کو کچھ کر خود نہ دوڑ پڑے بلکہ مالک کے دوڑانے سے دوڑے۔

(۲) ڈانٹنے اور روکنے پر رک جائے اور بلانے پر واپس آجائے۔

(۳) شکار پکڑ کر کھائے بغیر مالک کے پاس لے آئے۔

### شکار کے حلال و طیب ہونے کی شرائط

(۱) جس جانور سے شکار کیا جائے وہ شکاری جانور ہو۔ اگر غیر شکاری جانور ہو گا تو اس کا پکڑا ہوا شکار اس حکم میں شامل نہ ہوگا۔ مثلاً  
بلی کا پکڑا ہوا شکار۔

(۲) وہ شکاری جانور سدھنایا گیا ہو لہذا غام کتے کا شکار حرام ہوگا۔

(۳) سدھان ہوا جانور کسی مسلمان کا ہو لہذا کسی غیر مسلم کا سدھایا ہوا جانور جو پکڑ کر اور مار کر لے آئے وہ حلال نہ ہوگا۔

(۴) اس نے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو۔ اگر گلا محوشت کر مارا یا وہ خود ہشت سے مر گیا یا گر کر مر گیا۔ ان صورتوں میں وہ حرام ہوگا۔

(۵) اس شکاری جانور کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑ دیا گیا ہو۔ اگر جان بوجھ کر بسم اللہ ترک کی گئی تو بھی شکار حرام ہوگا۔

(۶) اگر شکار زندہ پکڑ کر لے آیا، تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو۔

(۷) شکاری جانور مٹا کتے کے ساتھ غیر شکاری کتا یا غیر مسلم کا کتا شریک کار نہ ہو۔

(۸) شکار کیا ہوا جانور پانی میں ڈوبا ہوا نہ ملے۔

نوٹ: تیرے شکار کرنے کی بحث ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ جس میں پانی میں گرا ہوا (تیر گلے کے بعد) اور مر ہوا جانور  
حرام نکمنا تھا۔ شکاری جانور کو مار کر مرنے میں اگر کسی شے کا استعمال کیا گیا ہو تو اسے شکار نہیں سمجھا جائے گا۔ اس لئے ہم نے اسے یہاں بھی

ذکر کر دیا۔ نیز کتے اور بازی شراک اگر چہ مشترک ہیں لیکن ایک شرط میں کچھ فرق ہے لہذا ”روح المعانی“ کے حوالہ سے ہم اسے درج کر دیتے ہیں:

قال ابو حنیفہ و اصحابہ اذا اکل الکلب من الصيد وهو غیر معلم لا یوکل صیدہ ویوکل صید البازی ونحوہ وان اکل لان تادیب سباع الطیر الی حیث لا توکل متعذر وروی ذلک عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فقد اخرج عبد بن حمید عنہ انہ قال اذا اکل الکلب فلا تاكل واذا اکل الصقر فکل لان الکلب تستطیع ان تضربه والصقر لا تستطیع ان تضربه.

(روح المعانی ج ۶ ص ۶۳ زیر آیت قل اهلکم الطیبات مطبوعہ بیروت)

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے فرمایا: کہ جب کتا شکار میں سے کھالے اور وہ سدھایا ہوا نہ ہو تو اس شکار کو نہیں کھایا جائے گا اور باز وغیرہ کو شکار کیا ہوا کھایا جائے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس میں سے کھالیا ہو کیونکہ نوچ کر اور پتھوں میں پکڑ کر شکار کھانے والے پرندے کو اتنا سدھانا کہ وہ کھانے سے باز رہے بہت مشکل ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایت بھی ہے۔ عبد بن حمید نے ان سے یہ روایت بیان کی فرمایا: جب کتا، شکار میں سے کھالے تو تم اسے نہ کھانا اور اگر باز، شکار وغیرہ کھائیں، تو تم کھالینا کیونکہ کتے کو ایسا کرنے پر تم مار سکتے ہو اور باز شکار وغیرہ کو ڈانٹ ڈپٹ اور مارنا ناممکن ہے۔ (یعنی کتا اگر شکار کو پکڑ کر کھائے گا تو وہ زمین پر ہی کہیں ہوگا۔ جہاں آدمی جا کر اسے مار سکتا ہے اور کھانے سے روک سکتا ہے لیکن باز وغیرہ تو شکار ہوا میں کرتے ہیں۔ وہاں کھانے سے ان کو روکنا بہت مشکل ہے لہذا دونوں میں یہ فرق ہونا چاہیے۔)

### کتے سے شکار کرنے پر چند احادیث

عن عدی بن حاتم قلت یا رسول اللہ ﷺ انی ارسل کلبی واسمی فقال اذا ارسلت کلبک وسمیت فاخذ فقتل فکل فان اکل منه فلا تاکل فانما امسک علی نفسه قلت انی ارسل کلبی فاجده معہ کلبا اخر لا ادری ایہما اخذہ فقال لا تاکل فانک اذا سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب اخر.

(نصب الراية ج ۳ ص ۸۴ کتاب الذبائح اللہ عت الراية)

جناب عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اللہ کا نام لے کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں۔ (اس بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: جب تو بسم اللہ پڑھ کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہے پھر اس نے شکار پکڑا اور مار ڈالا تو اسے کھالیا کر وادار اگر کتا خود بھی اس میں سے کھالے تو نہ کھانا کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو صرف اپنے لئے پکڑا ہے۔ میں نے پھر عرض کی کہ میں اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں پھر مجھے اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی نظر آتا ہے۔ میں یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ شکار کو دونوں میں سے کس نے پکڑا ہے۔ (اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: نہ کھانا کیونکہ جب تم نے اپنے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی تو دوسرے کتے کو چھوڑتے وقت تو نہیں پڑھی تھی۔

نوٹ: یہی حدیث ”صحیح بخاری“ کتاب الذبائح والصيد باب اذا وجد مع الکلب کلبا اخر ج ۲ ص ۸۲۴ پر اور ”صحیح



اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

(القرآن کراچی)

ان احادیث و روایات میں ان تمام شرائط کا کسی نہ کسی طریقہ سے ذکر آ جاتا ہے۔ جو کئے کے ذریعہ شکار کرنے میں ضروری ہیں۔ بعض شرائط صراحتہ مذکور ہیں اور بعض کا ذکر قرآن و حدیث میں اشارۃ النقص کے طور پر ہوا۔ جس کی تفصیل ہم نے مختلف تفاسیر سے ذکر کر دی ہے اور بھی کتب تفسیر میں وضاحت مذکور ہے لیکن ہم نے طوالت کے خطرہ کے پیش نظر ان کو ترک کر دیا ہے۔

فاعتبرو یا اولی الابصار

### عقیدہ کے بیان میں

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ ایک بنی ضمہ کے آدمی سے بیان کرتے ہیں اور وہ اپنے باپ سے اور ان کے باپ حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ جناب رسول کریم ﷺ سے عقیدہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: میں عقوق کو پسند نہیں کرتا۔ گویا آپ نے اس نام (عقیدہ) سے کراہت فرمائی اور فرمایا: کہ جس کے ہاں کوئی بچہ بچی ہو اور وہ چاہے کہ اس کی طرف سے کوئی جانور ذبح کر دے تو اسے کر لینا چاہیے۔

ہمیں امام مالک نے اور انہیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ جب بھی کوئی ان کے خاندان کا ایک آدمی ان سے عقیدہ کے لئے کہتا تو آپ ضرور عقیدہ کرتے۔ آپ اپنے بچوں کی طرف سے ایک بکری کا عقیدہ کیا کرتے تھے، خواہ وہ لڑکا ہوتا یا لڑکی۔

ہمیں امام مالک نے جعفر بن محمد بن علی سے اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ سیدہ فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا دختر رسول کریم ﷺ نے حسن و حسین و زینب اور ام کلثوم کے سر کے بالوں کا وزن کر کے اس کے برابر چاندی کا صدقہ کیا۔

ہمیں امام مالک نے اور انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے محمد بن علی بن حسین سے خبر دی۔ فرمایا کہ سیدہ خاتون جنت فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا بنت رسول نے حضرت حسن و حسین کے بالوں کا وزن کر کے ان کے برابر چاندی کا صدقہ کر دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ عقیدہ کے بارے میں ہمیں یہ روایات پہنچیں کہ یہ دور جاہلیت میں تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی اسے کیا گیا پھر قربانی نے ہر جانور کا ذبح کرنا منسوخ کر دیا، جو قربانی سے

### ۲۸۶۔ بَابُ الْعَقِيقَةِ

۶۴۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ زُجَلٍ مِّنْ بَنِي صَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سئلَ عَنِ الْعَقِيقَةِ قَالَ لَا أَحِبُّ الْعُقُوقَ فَكَأَنَّهُ إِنَّمَا تَكْرَهُ الْأَنَسَ وَقَالَ مَنْ وَلِدَهُ وَلَدًا فَاحَبَّ أَنْ يَتَّسِكَ عَنْ وَلَدِهِ فَلْيَقْعَلْ.

۶۴۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهُ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِهِ عَقِيقَةً إِلَّا أَعْطَاهُ رِيشَهُ وَكَانَ يَعْقُ عَنْ وَلَدِهِ بِشَاةٍ شَاةٍ عَنِ الذَّكَرِ وَالْأُنثَى.

۶۴۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بَنِي عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ وَرَزَنَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَعَرَ حَسَنِ وَحُسَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَرَزَنَتْ وَأَمَّ كُلُّوْمُ فَصَلَّتْ بِوَزْنِ ذَلِكَ فِصَّةً.

۶۴۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بَنِي حُسَيْنٍ أَنَّهُ قَالَ وَرَزَنَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَعَرَ حَسَنِ وَحُسَيْنٍ فَصَلَّتْ بِوَزْنِهِ فِصَّةً.

قَالَ مُحَمَّدٌ أَمَّا الْعَقِيقَةُ فَلَمَّا نَهَا كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَقَدْ فُعِلَتْ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ نَسَخَ الْأَنْبِيُّ كُلَّ ذَبْحٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَ صَوْمَ شَهْرِ

رَمَضَانَ كُلِّ صَوْمٍ كَانَ قَبْلَهُ وَلَتَسَعُ عُشْلُ الْعَنَابِ كُلِّ  
عُشْلٍ كَانَ قَبْلَهُ وَلَتَسَحَّتِ الزَّكَاةُ كُلِّ صَدَقَةٍ كَانَ  
قَبْلُهَا كَذَلِكَ بَلَعَا.

قل کسی طور پر کیا جاتا تھا اور رمضان کے مہینہ کے روزوں نے اپنے  
سے پہلے کے ہر روزہ کو منسوخ کر دیا اور جنابت کے غسل نے ہر  
پہلے سے پہلے آئے ہر مختلف غسل منسوخ کر دیے اور زکوٰۃ نے پہلے  
تمام صدقات منسوخ کر دیے۔ ہمیں یونہی روایات پہنچیں۔

عقیدہ کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ بعض واجب اور دوسرے بعض اس کی سنیت کے قائل ہیں اور اسے  
مستحب اور مباح قرار دیتے ہیں۔ صاحب ہدایہ المجتہد نے اس اختلاف کو یوں ذکر کیا ہے:

فاما حكمها فذهب طائفة من الظاهريه الى  
انها واجبة وذهب الجمهور الى انها سنة وذهب ابو  
حنيفة الى انها ليست فرضا ولا سنة وقد قيل ان  
تحصيل مذهبه انها عنده تطوع.

(ہدایہ المجتہد ص ۳۳۹ کتاب تنقیح کتبہ علیہ لاہور)

عقیدہ کا حکم یہ ہے کہ ظاہر یہ کہ ایک گروہ اس کے واجب کا  
قائل ہے اور جمہور اسے سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ  
ہے کہ یہ نہ تو فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ بیان کیا گیا ہے کہ آپ کے  
مذہب کا ماہصل یہ ہے کہ عقیدہ ان کے نزدیک تطوع (مستحب)  
ہے۔

تاریکین کرام! عقیدہ کے بارے میں علماء احناف کی مختلف آراء اور اقوال ہیں۔ بظاہر الروایات کے بارے میں تشریح کے ضمن  
میں یہ اختلاف رونما ہوا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الآثار“ میں اس بارے میں دواعاویث ذکر فرمائی ہیں:

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن  
ابراهيم قال كانت العقيدة في الجاهلية فلما جاء  
الاسلام رفضت.

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد  
سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ  
عقیدہ دور جاہلیت میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا رجل  
عن محمد بن حنيفة ان العقيدة كانت في الجاهلية  
فلما جاء الاسلام رفضت قال محمد وبه نأخذ وهو  
قول ابي حنيفة.

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی کہ  
ہمیں ایک شخص نے محمد بن حنفیہ سے بیان کیا کہ عقیدہ جاہلیت کے  
دور میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔ امام محمد کہتے ہیں  
میری ہمارا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

(کتاب الآثار ص ۷۸ باب زکوٰۃ البیہن والمعتقہ حدیث ۸۰۹-۸۱۰)

### عقیدہ کے منسوخ ہونے کی روایات

عن الشعبي عن علي رضي الله عنه قال قال  
رسول الله ﷺ محي ذبيح الاضاحي كل ذببح  
كان قبله وذكور صوم رمضان والزكاة والغسل من  
الجنابة بمثل ذلك.

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے جناب شعبی بیان کرتے  
ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: قربانی کے جانوروں کے  
ذبح ہونے کے حکم نے ہر اس ذبح کو ختم (منسوخ) کر دیا۔ جو اس  
سے قبل تھے اور رمضان شریف کے روزوں، زکوٰۃ اور جنابت کے  
غسل کو بھی اس طرح (خارج ہوتا) ذکر کیا۔

عن عامر عن مسروق عن علي قال قال  
رسول الله ﷺ نسخ الاضاحي كل ذببح  
وصوم رمضان كل صوم من الجاهلية.

جناب مسروق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان  
کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قربانی کے ہر ذبح  
کو منسوخ کر دیا گیا اور رمضان شریف کے روزہ نے ہر روزہ کو اور



غسل و الزکوة کل صدقة. جنابت کے غسل نے ہر غسل کو اور زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا۔ (دارقطنی ج ۳ ص ۲۷۸ باب البضایا والذباغ)

عن ابی رافع قال لما ولدت فاطمة حسنا رضى الله عنهما قالت يا رسول الله ﷺ الا اعق عن ابني بدم قال لا ولكن احلقى شعره وتصدقى بوزنه من الورق على الاواقص او على المساكين. ففعلت ذالك فلما ولدت حسينا ففعلت مثل ذالك.

جناب ابو رافع روایت کرتے ہیں کہ جب سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں حسن رضی اللہ عنہ پیدا ہوئے تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اپنے بیٹے کی طرف سے ایک جانور بطور عقیقہ ذبح نہ کروں؟ آپ نے فرمایا: نہیں لیکن یوں کرو کہ اس کے سر کے بال اتروا کر ان کے ہم وزن چاندی غریبوں اور مساکین پر صدقہ کر دو۔ میں نے ایسے ہی کر دیا پھر جب میں نے حسین رضی اللہ عنہ کو جنم دیا تو پھر بھی اس طرح ہی کیا۔

عن ابی رافع ان الحسن بن علی علیہما السلام حين ولدت امه ارادت ان تعق عنه بكبش عظیم فاتت النبی ﷺ فقال لها لا تعقی عنه بشیء ولكن احلقی شعر راسه ثم تصدقی بوزنه من الورق فی سبیل اللہ او علی ابن السبیل وولدت الحسین من العام المقبل فصنعت مثل ذالك.

جناب ابو رافع بیان کرتے ہیں کہ جب حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو ان کی والدہ نے جنا تو ان کے عقیقہ میں ایک بڑا مینڈھا دینے کا ارادہ فرمایا۔ جب آپ حضور ﷺ کے ہاں تشریف لائیں تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کی طرف سے کسی چیز کا عقیقہ نہ کرنا۔ ہاں اس کے سر کے بال اتروا کر اس کے ہم وزن چاندی فی سبیل اللہ یا مسافروں کو بطور صدقہ دے دینا اور جب دوسرے سال انہوں نے امام حسین کو جنم دیا تو اس دفعہ بھی وہی کچھ کیا جو امام حسن کی ولادت پر کیا تھا۔ (بیہقی شریف ج ۹ ص ۳۰۴ باب ماجاء فی التصدق بوزنہ شعرہ فقہیہ)

مذکورہ احادیث و آثار کے بارے میں علماء احناف کی آراء مختلف ہوئیں۔ مذکورہ باب کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ عقیقہ دور جاہلیت کی رسم تھی۔ ابتدائے اسلام میں بھی چلتی رہی اور قربانی کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا۔ ان حالات میں کہ عقیقہ اور دیگر ذبايح کو قربانی نے منسوخ کر دیا۔ منسوخ ہونے کے بعد اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ بعض احناف نے اس کے نسخ کو دو اقسام کے روزوں کے منسوخ ہونے پر قیاس کیا۔ وہ یہ کہ عید اور رجبہ نام کے روزے پہلے فرض تھے۔ رمضان کی فرضیت نے ان کو ایسا منسوخ کر دیا کہ احتساب بھی باقی نہ چھوڑا۔ لہذا قربانی نے عقیقہ کو ایسا ہی منسوخ کر دیا۔ اس لئے اب عقیقہ بدعت ہے جیسا کہ عید اور رجبہ روزے بدعت ہیں۔ یہ بات صاحب توضیح کلوں نے لکھی۔ بعض علماء احناف عقیقہ کی تہنیت کو عاشرہ کے روزے کی منیخ پر محمول فرما کر اس کی فرضیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور سنت کے قائل ہیں۔ یعنی عقیقہ فرض نہیں رہا بلکہ سنت کے درجہ میں آگیا۔ صاحب توضیح کلوں کی رائے کو جہور نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اب فرضیت کے منسوخ ہونے پر عقیقہ کی اپنی حیثیت سنت کی ہوئی یا احتساب و مباح کے درجہ میں آگیا؟ یہ بات ”ہدایۃ المجدد“ کے حوالہ سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں مختصر یہ کہ احناف کے ہاں رائج مسلک یہی ہے کہ عقیقہ ”تلطوع“ میں داخل ہے۔ موطا کی پہلی روایت بھی آپ پڑھ چکے ہیں۔ جس میں حضور ﷺ سے مروی کہ آپ نے ”عقوق“ کو ناپسند فرمایا۔ اس کی راوی وضاحت کرتے ہیں کہ ”عقوق“ والدین کی نافرمانی کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اس لئے لفظ عقیقہ میں معنوی طور پر ناراضگی کا احتمال ہونے کی بنا پر آپ نے اس لفظ کو ناپسند فرمایا۔ اسی لئے آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ جسے لڑکا

عطا کرے اور وہ اس کی طرف سے جانور ذبح کرنا چاہے تو کر لے۔ آپ کے اس ارشاد سے بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ عقیقہ مناجح ہے مندوب نہیں ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا مطلب یہی ہے کہ جانور ذبح کرے یا نہ کرے اسے اختیار ہے لیکن جب ہم دوسری احادیث میں خود حضور ﷺ کا عمل شریف دیکھتے ہیں کہ آپ نے حسن و حسین کا عقیقہ خود یا اور قوی طور پر آپ سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جن میں عقیقہ کی ترغیب دی گئی۔ جن کا ذکر مغریب آ رہا ہے۔ فقہائے احناف کے مختلف اقوال اور ابن رشد کی تحریر بھی آپ نے پڑھی۔ ان تمام کو سامنے رکھ کر خلاصہ یہ ذکر فرمایا: "ان تحصیل مذہب انہا عندہ تطلوع امام اعظم کے مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ عقیقہ ان کے نزدیک تطوع ہے۔" ابن رشد نے جو یہ لکھا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک عقیقہ نہ فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ تو یہ بات اس کے "تطوع" ہونے کے خلاف نہیں ہے۔ یعنی امام صاحب عقیقہ کو نہ فرض سمجھتے ہیں اور نہ سنت مگر وہ بلکہ اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ علامہ بدر الدین عینی اور صاحب رد المحتار ابن عابدین بھی مذکورہ حدیث سے عقیقہ کو مستحب سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

اوم اعظم نے عقیقہ کے متعلق فرمایا کہ وہ سنت نہیں ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ عقیقہ سنت مگر وہ مکہ یا سنت ثابت نہیں ہے۔ پس آپ کا یہ کہنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ عقیقہ مستحب ہے اور علامہ عینی نے عقیقہ کے استحباب کو مختار فرمایا اور ابن عابدین نے فرمایا کہ جس کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ ساتویں دن اس کا نام رکھے اور اس کے سر کے بال منڈا کر اس کے بالوں کے ہم وزن چاندی یا سونا ان کے شانہ کے نزدیک صدقہ کرے پھر سر منڈانے کے وقت بطریقہ اباحت عقیقہ کرے جیسا کہ "جامع الحنبلی" میں ہے بطریقہ تطوع عقیقہ کرے جیسا کہ "شرح طحاوی" میں ہے۔

بعض لوگوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں درست نہ سمجھا۔ جیسا کہ توضیح کونج والے نے اسے بدعت کہہ دیا۔ امام صاحب نے عقیقہ کے سنت ہونے کی نفی فرمائی لیکن کسی کا سنت نہ ہونا اور بدعت ہو جانا دونوں میں بہت فرق ہے۔ اسی لئے احناف کے علاوہ دیگر مذاہب کے فقہائے کرام نے بھی امام صاحب پر عقیقہ کے بدعت ہونے کے الزام پر تنقید کی۔ بہر حال تمام احادیث و آثار و آراء و پیش نظر رکھا جائے تو عقیقہ بدعت نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے اس کو تطوع فرمایا اور ابن رشد نے بھی اس کی تصحیح کی۔

### اشکال

موطا کی حدیث اول میں عقیقہ کے جواب میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں "عقوتی" کو پسند نہیں کرتا۔ چونکہ آپ نے یہ جواب عقیقہ کے متعلق فرمایا (نکہ والدین کی نا فرمانی وغیرہ کے مسئلہ میں) اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے عقیقہ کو نا پسند فرمایا ہے۔ جب حضور ﷺ نے اسے نا پسند فرمایا تو اس کی اباحت یا استحباب کہاں رہا؟ جواب اول:

قال النور بشنی هو کلام غیر مسند لان النبی ﷺ ذکر العقیقة فی عدة احادیث ولو کان یسکره الاسم لعدل عنه الی غیره ومن عادته تغیر الاسم اذا کسرھ او یشیر الی کبرھتہ بالنھی عنہ کقولہ لامقول للعنب الکرم ونحوہ من الکلام وانما الوجه فیہ ان یقال یحتمل ان السائل انما سألہ عنھا لاشبہا تداخلہ من الکلام

توریشنی نے کہا کہ حدیث مذکور کی جرداوی نے تاویل کی وہ درست نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بہت سی احادیث میں عقیقہ کا ذکر فرمایا ہے۔ اگر آپ اس اسم کو نا پسند فرماتے تو اسے یا تو تبدیل فرما دیتے یا اس کے نا پسند ہونے کے لئے نمی فرما دیتے۔ جیسا کہ آپ نے انجودوں کے متعلق فرمایا کہ انہیں "انکرم" نہ کہا کرو۔ ہاں جب اس حدیث کی یہ ہو سکتی ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ روایات کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں اس لئے پوچھا ہو کہ

او الوجوب والندب واحب ان يعرف الفضيلة فيها  
ولما كانت العقيدة من الفضيلة بمكان لم يخفى  
على الامة اوقعه من الله واجابه بما ذكر تنبيهاً على  
ان الذي يبغضه الله من هذا الباب هو العقوق لا  
العقيدة.

(مرقاۃ شرح المکلوۃ ج ۸ ص ۱۵۹ باب العقیدۃ فصل غائی مکتبہ

ناپسند ہے تو وہ ”عقوق“ ہے عقیدہ نہیں۔

المداریہ لمان پاکستان)

خلاصہ جواب یہ کہ سائل کو عقیدہ اور عقوق میں لفظی مشارکت کی بنا پر شبہ تھا کہ کہیں دونوں کا حکم ایک سا نہ ہو اور وہ جانتا تھا کہ  
عقوق اللہ تعالیٰ کو ناپسند اور عقیدہ پسند ہے تو رسول کریم ﷺ نے اس کے اس شبہ کو دور فرما دیا کہ اشتراک لفظی اگرچہ ہے لیکن  
دونوں کا استعمال الگ الگ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ”عقوق“ ناپسند ہے اور عقیدہ تو اللہ کو بہت محبوب ہے حتیٰ کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ”الغلام  
مرتہن بعقیدۃ لڑکا عقیدہ کے ساتھ رہن رکھا گیا ہے۔“ اس کی مزید وضاحت عنقریب آئے گی۔

جواب دوم:

ویحتمل ان یکون العقوق فی هذا الحدیث  
مستعاراً للوالد کما هو حقیقۃ فی المولود وذا لک  
ان المولود اذا لم يعرف حق ابویه وایى عن ادائه  
صار عاقلاً فجعل ابناء الوالد عن اداء حق المولود  
عقوقاً علی الاتساع فقال لا یحب الله العقوق ای  
ترك ذالک من الوالد مع قدرته علیه لیشبه  
اضاعة المولود حق ابویه ولا یحب الله ذالک.

(مرقاۃ ج ۸ ص ۱۵۹ باب العقیدۃ)

اور احتمال ہے کہ حدیث مذکور میں ”عقوق“ والد کے لئے  
بطور مجاز ذکر کیا گیا ہو جبکہ یہ حقیقت میں مولود کے اندر ہوتا ہے اور  
یہ اس طرح کہ پیدا ہونے والا جب اپنے والدین کے حقوق نہیں  
پہچانتا اور ان کی ادائیگی سے انکاری ہوتا ہے تو وہ ”عاق“ ہو گیا لہذا  
باپ کا بچے کے حقوق کو ادا کرنے سے انکار کو بطور وسعت عقوق  
کہا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عقوق کو پسند نہیں  
فرماتا۔ یعنی باپ کا باوجود قادر ہونے کے بچے کے حقوق ادا کرنے  
میں کوتاہی کرنا اللہ کو پسند نہیں کیونکہ ایسا کرنا ماں باپ کے لئے  
دراصل اس بچے کو ضائع کر دینے کے مترادف ہے اور اللہ تعالیٰ  
یہ ضیاع ناپسند فرماتا ہے۔

اس جواب کا خلاصہ یہ کہ اگرچہ فقہ میں ”عقوق“ بچے کا والدین کی نافرمانی کرنے پر بولا جاتا ہے لیکن اس حدیث میں مجازاً باپ  
کا اپنے بچے کے حق کو باوجود قادر ہونے کے ادا نہ کرنا اسے ”عقوق“ کہا گا اور یہ مسئلہ زیر بحث میں اس طرح ہو گا کہ باپ کو بچے کا عقیدہ  
کرنے کی قدرت تھی۔ اس قدرت نے باپ کے ذمہ بچے کا عقیدہ کرنا سے بچہ کا حق بنادیا۔ لہذا جو باپ عقیدہ کی طاقت رکھتے ہوئے پھر  
عقیدہ نہ کرے، اس نے اپنے بچے کا حق غصب کر کے ”عقوق“ کا ارتکاب کیا۔ اس بارے میں حدیث ”قال رسول اللہ ﷺ  
الغلام مرتہن بعقیدۃ“ کے متعلق صاحب مرقاۃ لکھتے ہیں:

الغلام مرتہن بعقیدۃ یعنی انه محبوس سلامته  
عن الافات بها۔ او انه كالشیء المرهون لا يتم  
الاستمتاع به دون ان یقابل بها لانه نعمة من الله

”غلام (بچہ) عقیدہ میں مرتہن ہے۔“ اس ارشاد نبوی کا  
معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچہ کی آفات اور مصائب سے حفاظت عقیدہ  
کے ساتھ متعین کر دی گئی ہے۔ (یعنی عقیدہ دیا جائے گا، تو مصیبتیں نکل

جائیں گی) دوسرا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچہ ایک مہینوں چیز کے حکم میں ہے تو جب تک اس کے مقابلہ میں کچھ دے نہ دیا جائے اس وقت اس سے نفع اٹھانا درست نہ ہوگا، کیونکہ بچہ، والدین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ایک بیش بہا نعمت ہے جس کا انہیں لازماً شکر ادا کرنا چاہیے۔ تیسرا معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ بچہ کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا عقیدہ کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ یعنی اگر وہ بچپن میں انتقال کر گیا اور والدین نے اس کا عقیدہ نہ کیا تو وہ ان کی شفاعت نہیں کرے گا۔ شرح السنہ میں آیا ہے کہ اس معنی مذکور پر لوگوں نے اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔ ان باتوں میں سے زیادہ اچھی اور بہتر بات وہ ہے جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بچہ بچپن میں ہی انتقال کر جائے اور اس کی طرف سے (قدرت کے باوجود) عقیدہ نہ کیا گیا وہ بچہ والدین کی شفاعت نہیں کرے گا اور جناب قتادہ سے مروی ہے وہ شفاعت سے محروم ہو جائیں گے یا ان کی شفاعت کرنا بچہ کے لئے حرام کر دی جائے گی۔ چنانچہ نے کہا کہ یقیناً امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے یہ قول سمجھی کیا ہوگا کہ انہیں یہ حضرات صحابہ کرام یا تابعین کرام سے پوچھا ہوگا۔ علاوہ ازیں آپ خود طویل القدر امام ہیں۔ اس لئے آپ کا قول اس لائق ہے کہ اسے مقبول و منظور سمجھا جائے اور ان کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے۔

نوٹ: باب العقیدہ کی پہلی حدیث چونکہ وضاحت طلب تھی اس لئے اس کی مستقل وضاحت علیحدہ ذکر کر دی گئی۔ اس کے بعد اسی باب کی بقیہ احادیث میں دو تین باتیں مذکور ہوئیں۔ اول یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کسی بچہ کی پیدائش پر عقیقہ کے مطالبے پر عقیقہ کر دیتے۔ دوسری یہ کہ سیدہ خاتون جنت نے حسن و حسین وغیرہما کی ولادت کے بعد ان کے سر کے بالوں کے ہم وزن چاندی کو صدقہ کیا۔ ان دونوں باتوں کے ضمن میں علمائے احناف نے چند مسائل ذکر فرمائے۔

(۱) بچہ کی پیدائش کے بعد ساتویں دن اس کے سر کے بال صاف کئے جائیں اور ان کے ہم وزن چاندی کا صدقہ کیا جائے اور نام رکھا جائے۔

(۲) لڑکے کی صورت میں دو جانور اور لڑکی کی صورت میں ایک کا عقیقہ دیا جائے۔

(۳) نیک قال کے بیش نظر عقیدہ کے جانور کا گوشت زیادہ نہ توڑا جائے۔ یعنی اس کی چھوٹی چھوٹی زیادہ بوٹیاں بنانے کی بجائے بڑی بڑی بوٹیاں رکھی جائیں اور ہڈی کو بھی بلا ضرورت ٹکڑے ٹکڑے نہ کیا جائے۔

یہ مسائل فتاویٰ اور فقہی کتاب میں پھرے ہوئے ہیں۔ ہم پہلے ان مسائل کا مآخذ ذکر کر رہے ہیں۔

(مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۵۶-۱۵۷ باب العقیدہ)

لڑکے کی طرف سے دو جانور اور لڑکی کی طرف سے ایک کا بطور عقیقہ ذبح کرنا

عن ام کرز انھا سمعت رسول اللہ ﷺ يقول عن الغلام شاتان مکافئان وعن الجارية شاة لا یضرکم اناثام ذکرا نا۔  
ام کرز بیان کرتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لڑکے کی طرف سے دو بکریاں برابر کی اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری (بطور عقیقہ ذبح کی جائیں) مذکر ہوں یا مؤنث اس میں کوئی نقصان نہیں۔

عن عطاء ان ام السباع سالت رسول اللہ ﷺ اعق عن اولادی قال نعم عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة۔  
جناب عطاء سے روایت ہے کہ ام سباع نے حضور ﷺ سے پوچھا: کیا میں اپنے بچوں کا عقیقہ کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں! لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا انھا قالت امرنا رسول اللہ ﷺ ان نعق عن الغلام شاتین وعن الجارية شاة۔  
سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہمیں رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ ہم لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری (بطور عقیقہ ذبح کریں) مذکر ہوں یا مؤنث اس میں کوئی نقصان نہیں۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۰-۵۱ باب فی العقیقہ کم عن الغلام کم عن الجاریہ، فتح الباری شرح البخاری ج ۹ ص ۸۶ باب اللہ الاذی عن الصبی فی العقیقہ، مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۲۷-۳۲۸)

نوٹ: ان احادیث اور ان جیسی دوسری احادیث میں بولڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرنے کا ارشاد نبوی ہے، وہ استحباب پر محمول ہے۔ یعنی اگر لڑکے کی طرف سے دو بکریاں عقیقہ میں ذبح کر دی جائیں، تو اچھا ہے اور اگر ایک ہی ذبح کر دی جائے تو بھی جائز ہے جیسا کہ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ میں اسی موضوع کے تحت درج ذیل روایات موجود ہیں:

عن ابن عمر انه کان یقول عن الغلام وعن الجارية شاة شاة۔  
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ لڑکے اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ (بھی جائز) ہے۔

عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ انه کان یعق عن الغلام والجارية شاة شاة۔  
عبد الرحمن بن قاسم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ وہ لڑکے اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ کیا کرتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۱-۵۲)

ساتویں دن عقیقہ کرنا، سرمنڈوانا، نام رکھنا اور گوشت میں صحیح طریقہ سے تصرف کرنا

عن سمرة عن النبی ﷺ قال تذبح عنہ يوم السابع ویحلق راسہ ویسمی۔  
حضرت رسول اللہ ﷺ سے جناب سمرہ روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: بچہ کی طرف سے ساتویں دن (عقیقہ کا جانور)

ذبح کیا جائے اور اس کا سرمنڈوا لیا جائے اور اس کا نام رکھا جائے۔  
عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نومولود کے لئے ساتویں دن عقیقہ کرنے، سرمنڈوانے اور نام رکھنے کا حکم دیا۔

عن عمرو بن شعیب ان النبی ﷺ امر بالعقیقة يوم السابع للمولود و وضع الاذی وتسمیته۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۲، مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۳۲)

عن جعفر عن ابیہ ان رسول اللہ ﷺ امر بالعقیقة التي عقیقها فاطمة عن الحسن والحسين ان یبعثوا الی القابلة منها برجل قال ولا یکسر منها عظم.

عن النهاس بن فہم قال سمعت عطاء یقول کانوا یستحبون ان لا یکسر للعقیقة عظم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۳، باب ای یوم تذخ العقیقة)

**عقیقة کے جانور کی عمر اور شرائط وہی ہیں جو قربانی کے جانور کے لئے ہیں**

عن هشام عن حسن قال اذا ضحوا عن الغلام فقد اجزأت عنه من العقیقة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۶)

فان جمهور العلماء علی انه لا یجوز فی العقیقة الا ما یجوز فی الضحایا من الازواج الثمانية (بدلۃ المجد، ج ۲ ص ۳۳۹ کتاب عقیقة)

عن هشام عن الحسن وابن سیرین انهما کانا یکسرھما من العقیقة ما یکرھان من الاضحية وقال ھما عندهم بمنزلة الاضحية یا کل ویطعم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۲ کتاب العقیقة باب ۷۵۶)

جعفر اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حسن و حسین کا عقیقہ کرنے کے وقت حکم دیا کہ عقیقہ کے جانور کے پائے ان کی دایہ کو بھیجے جائیں۔ اور اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

نہاس بن فہم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ صحابہ کرام اسے پسند کیا کرتے تھے کہ عقیقہ کے جانور کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

جناب ہشام، حسن سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب لوگ بچہ کی طرف سے قربانی دے دیں تو وہ اس کے عقیقہ کے بھی قاسم مقام ہو جاتی ہے۔

جمہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ عقیقہ میں بھی وہی جانور جائز ہے جو آٹھ اقسام کے جوئے قربانی میں جائز ہیں۔ (اونٹ، اونٹنی، گائے، بیل، بھینس، بکرا، بکری)

ہشام جناب ابن سیرین اور حسن سے بیان کرتے ہیں کہ دونوں حضرات عقیقہ میں بھی ان جانوروں کو مکروہ کہا کرتے تھے جو قربانی میں دینے مکروہ ہیں اور فرمایا کہ عقیقہ ان کے نزدیک قربانی کے حکم میں ہے۔ خود کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلائے۔

ان روایات و آثار سے معلوم ہوا کہ قربانی اور عقیقہ کے جانور کے مسائل مشترک ہیں جن جانوروں کی قربانی جائز ان کو عقیقہ میں ذبح کرنا جائز۔ جو قربانی میں مکروہ وہ عقیقہ میں بھی مکروہ ہیں اور جو عمریں قربانی کے لئے جانوروں کی مقرر ہیں، اسی عمر کو عقیقہ کے لئے بھی لازم کیا گیا۔ لہذا انکڑا کا نا اور انتہائی کمزور نہ قربانی میں جائز اور نہ اس کا عقیقہ درست ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

**بچہ کا نام رکھنا، عقیقہ کرنا اور سرمند وانا ان میں ترتیب مستحب ہے**

عن قتادة قال یسمی ثم یعق یوم سابع ثم یحلل.

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۳۳، باب الن یوم سابع حدیث ۷۹۷۰)

جناب قتادہ سے روایت ہے فرمایا: نومولود کا ساتویں دن پہلے نام رکھا جائے پھر اس کا عقیقہ کیا جائے اور اس کے بعد اس کا سرمند دایا جائے۔

## تحقیق کا ذکر حدیث پاک میں آیا ہے

عن اسماء بنت ابی بکر انھا حملت بعد اللہ ابن الزبیر بمکة قالت فخرجت وانا متم فاتیت المدینة فنزلت القباء فولدت بقاء ثم اتیت به رسول اللہ ﷺ فوضعتہ فی حجرہ ثم دعا بتمرة فمغضھا ثم طفل فی فیہ فکان اول شیء دخل جوفہ ریق رسول اللہ ﷺ ثم حنقه بتمرة ثم دعاله وبرک علیہ وکان اول مولود فی الاسلام ففرحوا به فرحا شدیداً لانھم قبل لھم ان الیھود قد سحرتمکم ولا یولد لکم۔

(صحیح بخاری ج ۱ ص ۵۵۵ باب مطبوعہ نور محمد کراچی)

سیدہ اسماء بنت ابی بکر بیان کرتی ہیں کہ جب میں مکہ میں عبداللہ بن زبیر سے حاملہ تھی۔ میں ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے جب نکلے تو میرے حمل کے دن مکمل ہو چکے تھے۔ میں مدینہ منورہ پہنچی اور قباء میں اتری۔ وہیں میں نے بچہ کو جنم دیا پھر میں اس بچہ کو لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے وہ بچہ آپ کی گود میں رکھ دیا۔ حضور ﷺ نے اس کے بعد کھجور منگوائی اور اسے چبایا پھر اس بچہ کے منہ میں آپ نے اپنا لعاب دہن ڈال دیا۔ اس بچہ کے پیٹ میں سب سے پہلی چیز جانے والی حضور ﷺ کا لعاب دہن تھا پھر آپ نے اسے وہ چبائی ہوئی کھجور کی تحسین (گھڑتی) دی پھر اس کے لئے دعا فرمائی اور برکت مانگی۔ یہ سب سے پہلا پیدا ہونے والا بچہ تھا جو اسلام میں پیدا ہوا۔ لوگ بہت زیادہ اس پر خوش ہوئے کیونکہ مسلمانوں کو یہ کہا گیا تھا کہ یہودیوں نے تم پر جادو کر دیا ہے اور اس کی وجہ سے تمہارے کسی کے گھر اولاد نہ ہوگی۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری کو پیدائش کے بعد حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں لے گیا۔ آپ ﷺ مقام عبا میں اپنے اونٹ کو درست کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت فرمایا: کہ کیا تیرے پاس کھجوریں ہیں؟ میں نے عرض کیا: جی حضور! پھر میں نے آپ کو چند کھجوریں پیش کیں۔ آپ نے وہ اپنے دہن اقدس میں ڈال لیں انہیں چبایا پھر وہ بچہ کے منہ میں ڈالیں تو وہ انہیں چوسنے لگ گیا۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: انصار کو کھجوریں بہت پسند ہیں اور آپ نے اس کو مولود کا نام عبداللہ رکھا۔

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال ذھبت بعد اللہ بن ابی طلحۃ الانصاری الی رسول اللہ ﷺ حین ولد ورسول اللہ ﷺ فی عباۃ یھنأ بعیزالہ فقال هل معک تمر فقلت نعم فتناولت تمرات فالقاهن فی فیہ فلا قھن ثم فغرفا للصبی فمحبہ فی فیہ فجعل الصبی یلمظہ قال رسول اللہ ﷺ حب الانصار التمر وسماء عبد اللہ۔

(ترمذی شریف ج ۹ ص ۳۰۵ کتاب الضحایا باب التسمیۃ الولدین یولد مطبوعہ حیدرآباد دکن)

## تحقیق یعنی گھٹی میں حکمت

جیسا کہ روایات مذکورہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام نے اپنے بچوں کے پیدا ہونے پر حضور ﷺ سے گھٹی دوائی لیکن آج کل اس بات کو بعض نادان اچھا نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ اسے پیر پستی یا جاہلانہ رسم تک کہہ دیتے ہیں۔ مگر یہ لوگ گھٹی کی حقیقت اور حکمت سے بے خبر ہیں۔ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ ”صحیح بخاری“ کے اسی مقام کی تشریح میں فرماتے ہیں:

الحكمة فيه انه يتناول له بالايمن لان الثمر  
نمرة الشجرة التي شبهها رسول الله ﷺ  
بالمؤمن ويحلاوته ايضا ولا سيما اذا كان المحقق  
من اهل الفضل والعلم والصالحين لانه يصل الى  
جوف المولود من يفهم الا ترى ان رسول الله  
ﷺ لما حنى عبد الله بن الزبير حاز من  
الفضائل والكمالات ما لا يوصف وكان قارنا  
لخبران عفيقا في الاسلام وكذا لك عبد الله بن ابي  
طلحة رضي الله عنه كان من اهل العلم والفضل  
والتقدم في الخير ببركة ريقه المبارك.

(معدن القاري شرح البخاري ج ۲ ص ۸۱ کتاب المغنیه مطبوعه بيروت)

گھنی دینے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے نومولود کے لئے  
ایماندار ہونے کا نیک شگون ہے کیونکہ مجبور اس درخت کا پھل ہے  
جسے حضور ﷺ نے مومن کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس کی  
حلاوت اور مناس بھی ایک اچھا شگون ہے پھر خاص کر جب گھنی  
دینے والا کوئی صاحب فضل و علم ہو اور اللہ کے نیک بندوں میں سے  
ہو (تو اس کے فوائد اور بھی بڑھ جائیں گے) کیونکہ نومولود کے  
پیٹ میں ان نیک بندوں کا احباب دہن پینے کا کیا تمہیں اس کی خبر  
نہیں کہ رسول کریم ﷺ نے جب عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ  
عنه کو گھنی دی تو اس کی وجہ سے ان میں ایسے فضائل و کمالات جمع ہو  
گئے جو بیان سے باہر ہیں۔ آپ قرآن کریم کے عظیم قاری تھے اور  
اسلام میں پاک و امن رہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن ابی طلحہ  
رضی اللہ عنہ بھی آپ کی گھنی کی برکت سے صاحب علم و فضل بنے  
اور خبر میں مقدم تھے۔

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح دیگر محدثین کرام اور فقہاء عظام نے تحسین کے فوائد و برکات ذکر کئے۔ اس لئے  
ہمیں چاہیے کہ جب بھی کوئی بچہ پیدا ہو تو کسی اللہ کے نیک بندے اور دیندار سے اس کو گھنی دلوائیں۔ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی  
برکت سے اس نومولود کی آئندہ زندگی بابرکت بنادے۔ لہذا معتبر و ایسا اولی الامصار

ابن قدامہ کی گستاخی

حقیقہ کے متعلق ہم تفصیل سے لکھ چکے ہیں اور اس میں علانے احناف کا اختلاف بھی ہم نے ذکر کیا پھر حاصل کے طور پر امام  
اعظم رضی اللہ عنہ کا اس بارے میں مسلک بھی ذکر کیا کہ آپ عقیدہ کی فرضیت و وجوب اور سنیت کے نسخ کے قائل ہوتے ہوئے اس کی  
اباحت کے قائل ہیں اور عقیدہ آپ کے نزدیک تلوع کے حکم میں ہے جیسا کہ بدلیہ الجہد لابن رشد کے حوالہ سے مذکور ہوا لیکن ابن  
قدامہ نے امام صاحب کے مسلک کو نقل کرتے ہوئے گستاخانہ لہجہ اختیار کیا۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

وجعلها ابو حنیفة من امور الجاهلیة و ذالک  
لقله علمه و معرفته بالاخبار.

(المستدرک شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۲۱ مسئلہ ۸۹۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت) معرفت کی کمی کی بنا پر ہے۔

گستاخی کا جواب

امام الانکس، سراج الامت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں قلت علم و معرفت کا قول کرتے ہوئے ابن قدامہ  
کو ذرا بھی شرم نہ آئی۔ نہ جانے جس شخص و عناد نے اس سے یہ الفاظ کہلاوائے؟ ورنہ اگر وہ امام صاحب کے مسلک اور ارشادات کو بخوبی  
دیکھتا تو یہ نہ کرتا۔ عقیدہ کو امر جاہلیت قرار دینا اتنا نظر آیا لیکن اس کے بعد کے الفاظ یاد نہ آئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ منسوخ ہو  
گیا ہے۔ جیسا کہ دارقطنی کی روایت گزر چکی ہے کہ رمضان کے روزوں نے جاہلیت کے روزوں اور قربانی نے جاہلیت کے ذبائح کو  
(یعنی عقیدہ، فرع اور غیرہ) منسوخ کر دیا۔ اگرچہ یہاں فرع اور غیرہ کی بحث کی جتنا ضرورت نہیں۔ مگر مسئلہ کی وضاحت اور



تفصیل کے لئے ان کے لئے کچھ لکھنا ضروری ہے تاکہ ان کی حقیقت بھی معلوم ہو جائے۔ فرع اور عتیرہ دو قسم کے ذبايح جاہلیت میں مروج تھے۔ قربانی کا حکم آنے پر یہ منسوخ ہو گئے۔ ابتدا میں ان کو ذبح کیا جاتا تھا پھر ان کا حکم منسوخ اور اصل باقی رہا اور بالآخر اصل بھی منسوخ ہو گیا لیکن تنقیہ کا اصل یعنی وجوب تو منسوخ ہوا لیکن احتساب باقی رہا۔ اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

### فرع اور عتیرہ کی تعریف اور ان کا حکم

عن عائشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله ﷺ بالفرع من كل خمسين واحدة. وسئل عن العتيرة فقال حق وسئل عن الفرع فقال حق. فذكر الحديث قال فيه وسأله رجل عن العتيرة فقال من شاء عتر ومن شاء لم يعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع.

عن وكيع بن عدي قال اخبرني عمي ابو رزين انه قال يا رسول الله انا كنا نذبح في الجاهلية ذبايح فلما ناكل منها ونطعم من جاءنا فقال رسول الله ﷺ لا باس بذلك قال وكيع لا ادعها ابدا. (یعنی شریف ج ۹ ص ۳۱۲ کتاب الضحایا باب اجماع فی الفرع الخ)

قال عمرو ابن شعيب كان اهل الجاهلية يذبحون عن كل اهل بيت في رجب شاة يسمونها العتيرة فلما كان الاسلام سئل رسول الله ﷺ رجال فيهم عبد الله بن عمرو فقالوا شيئا كنا نفعل في الجاهلية يا رسول الله ﷺ فنسبهم العتيرة وكنا نذبحها عن اهل كل بيت في رجب الففعله في الاسلام قال نعم وسموها الرجبية.

عن حبيب بن مخنف العنبري عن ابيه قال

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ پچاس جانوروں پر ایک فرع۔ (یعنی جب پچاس جانور ہو جائیں، تو ایک ذبح کر دیا کرو) آپ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا گیا، فرمایا: وہ حق ہے اور فرع کے بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: وہ حق ہے۔ حارث راوی حدیث بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: جو چاہے عتیرہ ذبح کر دے اور جو چاہے نہ ذبح کرے اور جو چاہے فرع ذبح کرے اور جو چاہے نہ ذبح کرے۔

وکیع بن عدی کہتے ہیں کہ مجھے میرے چچا ابو رزین نے بتایا کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم دور جاہلیت میں کچھ جانور ذبح کیا کرتے تھے پھر ان میں سے کھاتے اور کھلاتے تھے جو بھی ہمارے ہاں آتا۔ (اب کیا حکم ہے؟) اس پر رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس میں کوئی گناہ نہیں۔ وکیع نے کہا کہ پھر میں اسے کبھی ترک نہیں کروں گا۔

عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ دور جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرتے تھے جس کا نام انہوں نے عتیرہ رکھا ہوا تھا پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے بہت مردوں نے پوچھا جن میں عبد اللہ بن عمرو بھی تھے۔ سب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ہم جاہلیت میں ایک کام (ذبح) کیا کرتے تھے جس کا نام ہم نے عتیرہ رکھا ہوا تھا۔ ہم رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک جانور ذبح کیا کرتے تھے۔ کیا ہم اب اسلام لانے کے بعد بھی کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ ان لوگوں نے اس ذبح ہونے والے جانور کا نام رجبیہ رکھا ہوا تھا۔

حبيب بن مخنف عن ابيه قال

میں عرفہ کے دن حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پہنچا۔ آپ فرما رہے تھے کیا تم اسے (رجب یا عتیرہ) جانے ہو؟ راوی بیان کرتے ہیں کہ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ لوگوں نے آپ کو اس کا کیا جواب دیا؟ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ہر گھر کے افراد کی طرف سے رجب کے مہینہ میں ایک بکری ذبح کرنا ہے اور ہر قربانی میں ایک بکری ذبح کرنا ہے۔

انتهت الى النبی ﷺ يوم عرفه وهو يقول هل تعرفونها قال فلا ادری ما رجعوا عليه قال النبی ﷺ علی اهل كل بيت ان يذبحوا شاة فی كل رجب وفي كل اضحی شاة.  
(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۴۲ باب العتیرہ حدیث ۸۰۰۰-۸۰۰۱)

ذکر شدہ احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ دور جاہلیت میں فرخ اور عتیرہ نام کے جانور ذبح کیا جاتے تھے۔ فرخ یہ کہ جس کے پاس پچاس جانور جمع ہو جائیں۔ ان میں سے ایک کو ذبح کرنا ضروری تھا اور عتیرہ یہ کہ رجب کے مہینہ میں گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جاتی تھی۔ اسے رجبہ بھی کہتے تھے۔ ابتدائے اسلام میں بھی ان کو ذبح کیا جاتا باقی رکھا گیا بلکہ عتیرہ یا رجبہ کے توجہ پر دلالت کرنے والے الفاظ ابھی آپ نے مصنف عبد الرزاق میں ملاحظہ فرمائے۔ (علی اهل كل بيت)  
بعد میں ان کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب باقی رہا

ابن جریر بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء کو کہتے سنا کہ جاہلیت کے لوگ ہر پچاس جانوروں پر ایک جانور فرخ ذبح کیا کرتے تھے پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو کر لیا کرو اور یہ کوئی تم پر واجب نہیں ہے۔

عن ابن جریر قال سمعت عطاء يقول كان اهل الجاهلیة یذبحون الفرعة فی كل خمسين واحدة فلما كان الاسلام سئل النبی ﷺ عن ذالک فقال ان شئتم فافعلوا ولم یوجب ذالک.  
(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۴۲ باب الفرع حدیث ۷۹۸۹)

حدیث پاک کے الفاظ صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں فرخ وغیرہ نہ صرف جائز تھیں بلکہ واجب تھیں اور پھر کچھ عرصہ بعد وجوب منسوخ ہو گیا اور کرنے والے کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا جس سے استحباب باقی نظر آتا ہے پھر کچھ عرصہ کے بعد استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ جیسا کہ درج ذیل روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فرخ اور عتیرہ بالکل (جائز) نہیں۔ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں علی بن عبد اللہ عن سفیان سے روایت کیا ہے اور امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال لا فرع ولا عتیرۃ رواه البخاری فی الصحیح عن علی بن عبد اللہ عن سفیان ورواه مسلم عن یحیی بن یحیی.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: فرخ اور عتیرہ نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسے بھی امام بخاری نے اپنی صحیح میں عبدان عن عبد اللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال لا فرع ولا عتیرۃ رواه البخاری فی الصحیح عن عبدان عن عبد اللہ بن المبارک.  
(تذکر شریف ج ۹ ص ۳۱۳ باب ما جاء فی الفرع والعتیرۃ مطبوعہ جدید آباد دکن)

قارئین کرام! فرخ اور عتیرہ دور جاہلیت کے ذبايح تھے جنہیں بتدریج منسوخ کیا گیا۔ قربانی کا حکم آنے پر ان کا وجوب کچھ عرصہ کے لئے پہلے کی طرح باقی رہا پھر وجوب منسوخ ہوا اور استحباب باقی رکھا گیا اور آخر میں استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ دارقطنی

کے حوالہ سے ہم لکھ چکے ہیں کہ رمضان شریف کا حکم آنے سے پہلے روزوں کی فرضیت منسوخ ہوگئی لیکن استحباب وسنیت باقی رہی جیسا کہ یوم عاشورا کا روزہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قربانی کا حکم آنے سے دور جاہلیت کے تمام ذبائح اگرچہ منسوخ ہو گئے لیکن ان کا استحباب باقی رہا۔ لہذا قربانی کے آنے سے عقیدہ کا استحباب بھی باقی رہا۔

نوٹ: ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب دیتے ہوئے ہم زادور نکل آئے۔ امام اعظم نے اگر عقیدہ کو دور جاہلیت کا ذبح فرمایا، تو اس میں کوئی جہالت اور لاعلمی ہے؟ عقیدہ دور جاہلیت سے چلا آ رہا تھا۔ اس کی تائید بہت سی روایات کرتی ہیں۔ ہم ابن قدامہ اور اس کے پیروؤں سے پوچھتے ہیں کہ کیا عقیدہ تمہارے نزدیک دور جاہلیت میں نہیں تھا؟ کیا ابتدائے اسلام میں یہ جاری نہ رہا؟ ابن قدامہ حبلی المذاہب کہلاتا ہے۔ جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے۔ یہی بات جو ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہی۔ ان کے امام اور ان کے اساتذہ و شیوخ سے پوچھا جائے تو وہ ایسی بات کرنے والے کو ”ہل ہم اضل“ کہتے ہیں۔

اگرچہ اس شرح میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تفصیل سے سیرت بیان کرنے کی گنجائش نہیں لیکن ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب اسی کے اصولوں کے مطابق دینا ضروری ہے۔ میں کوشش کروں گا کہ جس فقہ، محدث اور امام کی زبانی امام اعظم کی شان بیان کروں، اس شان بیان کرنے والے کا بھی مقام و مرتبہ ذکر کروں۔ تاکہ ان کی بات کا وزن معلوم ہو جائے۔ فقیر نے امام اعظم رضی اللہ عنہ کی سیرت اور آپ پر کئے گئے اعتراضات کا تفصیلی جواب ”فقہ جعفری“ ج ۳ باب دوم میں ذکر کر دیا ہے لیکن وہاں انداز کچھ اور ہے۔ کیونکہ مذکورہ کتاب ”شیعہ“ فرقہ کے رد میں لکھی گئی۔ اس لئے رافضیوں نے جو اعتراضات کئے، ان کا جواب وہاں دیا گیا اور انہی کی کتابوں سے امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مقام بیان کیا گیا۔

### امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں چند احادیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: بے شک میری امت میں ایک مرد کامل ہے اور حدیث قسریٰ میں یوں مذکور ہے۔ میری امت میں ایک مرد کامل ہوگا جس کا نام نعمان اور اس کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔ وہ میری امت کا سراج ہے وہ میری امت کا سراج ہے وہ میری امت کا سراج ہے۔

حضور ﷺ سے مروی ہے فرمایا: کہ حضرت آدم علیہ السلام نے مجھ پر فخر کیا اور میں اپنی امت کے ایک شخص نعمان نامی پر فخر کرتا ہوں جس کی کنیت ابوحنیفہ ہے وہ میری امت کا سراج ہے۔ آپ ﷺ سے ہی مروی ہے۔ فرمایا: تمام پیغمبران عظام مجھ پر فخر کرتے ہیں اور میں ابوحنیفہ پر فخر کرتا ہوں۔ جو اسے دوست رکھے گا اس نے یقیناً مجھے دوست رکھا اور جو اس سے بغض رکھے گا اس نے مجھ سے بغض رکھا۔ مقدمہ ابواللیث کی شرح کے مقدمہ میں یہ روایت آئی ہے اور ابن جوزی کا اس روایت کو موضوع قرار دینا ازروئے تعصب ہے کیونکہ یہ روایت بہت سے مختلف

عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ ﷺ قال ان فی امتی رجلاً وفی حدیث القصری یکون فی امتی رجل اسمہ نعمان وکنیتہ ابوحنیفۃ ہو سراج امتی ہو سراج امتی ہو سراج امتی۔ (تاریخ بغداد ج ۱ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ مطبوعہ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ)

عنه عليه الصلوة والسلام ان ادم افتخر بى وانا افتخر برجل من امتى اسمه نعمان وكنيته ابو حنيفة هو سراج امتى. وعنه عليه الصلوة والسلام ان سائر الانبياء يفتخرون بى وانا افتخر بابى حنيفة من احبه فقد احبنى ومن ابغضه فقد ابغضنى كذا فى التقدمة الشرح مقدمه ابى الليث و قول ابن جوزى انه موضوع تعصب لانه روى بطرق مختلفة. (در مختار مع رجال الحديث ج ۵ ص ۵۲ مطلب يجوز التقليد المفضل مع وجود الأفضل مطبوعہ مصر)

طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔

نوٹ: مذکورہ متن (مختلف طریقوں سے اس کا روایت ہونا) کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان مختلف طریقوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ علامہ "طاش کبریٰ" نے اس کی وضاحت کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس حدیث کا اصل ہے اور زیادہ سے زیادہ اسے ضعیف کہا جاسکتا ہے اور چونکہ اس میں کوئی شرعی بیان نہیں کیا گیا کہ وہ ضعیف روایت کی وجہ سے ثابت نہ ہو۔ بلکہ فضیلت کے بارے میں یہ روایت ہے اور روایات ضعیفہ بالاتفاق فضائل میں قابل اعتبار ہوتی ہیں۔ رہا اس حدیث کے منہجوں کے متعلق ہونے کا معاملہ تو دنیا جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ ایسے سراج امت ہیں کہ انہوں نے اپنے علم کے نور سے لوگوں کو شرعی عطا کی اور اپنے فہم کے چمکے ستارے کے ذریعہ ہدایت کے راستے دکھائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "سراج امتی" والی حدیث موضوع نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ضعیف ہوگی اور فضائل میں ضعیف روایت کا مقام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔

رووی السجرجانی فی مناقبہ بسندہ السہل بن عبد اللہ الشسری انہ قال لو کان فی امۃ موسیٰ وعیسیٰ مثل ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ لما تہودوا ولا تنصروا۔

(رد المحتار مع شرح رد المحتار ج ۱ ص ۵۳)

مطلب یہ کہ جس طرح حضور ﷺ کی امت میں امام ابو حنیفہ ایسے بلند پایہ شخص ہیں ایسا کوئی شخص موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی امت میں نہیں ہوا۔ امام شامی فرماتے ہیں کہ یہودی اور نصاریٰ علماء نے اپنے اپنے دین میں اور اپنی اپنی کتابوں میں جو تحریف و تبدیلی کی، اگر ان علماء کے دور میں کوئی ابو حنیفہ جیسا ہوتا تو لوگ یہودی یا عیسائی نہ بنتے کیونکہ ایسا آدمی ان تمام لوگوں کو باطل قبول کرنے سے دلائل کے ذریعہ روک دیتا اور انہیں گمراہی کے گڑھوں میں مگرے سے بچالیتا۔

ومما یصلح للاستدلال بہ علی عظیم شان ابی حنیفۃ مبارکی عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام انہ قال ترفع زینۃ الدنیا سنۃ خمسین ومائۃ۔ ومن ثم قال شمس الانۃ الکوردی ان هذا الحدیث محمول علی ابی حنیفۃ لانہ مات تلک السنۃ۔

(رد المحتار ج ۱ ص ۵۳)

کیونکہ آپ علی مذکورہ سال (۱۵۰ھ) دنیا سے رخصت ہوئے۔

بہت سی صحیح احادیث صحیحۃ تشریحی فضلہ منہا قوله ﷺ فیما رواہ الشیخان عن ابی ہریرۃ والطبرانی عن ابن مسعود ان النبی ﷺ قال لو کان الایمان عند الثریا لتاولہ رجال من ابناء الفاروس۔

وقد وردت احادیث صحیحۃ تشریحی فضلہ

سے کچھ مرد اسے حاصل کر لیں گے۔

حضرت قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے اس الفاظ ایک روایت حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر علمِ ثریا ستارے کے ساتھ بھی معلق ہوا تو بھی اسے اہل فارس میں سے کچھ مرد حاصل کر لیں گے اور طبرانی نے جناب قیس سے ان الفاظ سے روایت کی ہے، اس کو عرب حاصل نہ کریں گے البتہ اہل فارس کے آدمی اسے ضرور حاصل کر لیں گے۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر ایمانِ ثریا کے نزدیک بھی ہوا تو اسے ایک فارس کا رہنے والا لے جائے گا یہاں تک کہ اسے حاصل کر لے گا۔

بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم کہ جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ اگر دینِ ثریا کے ساتھ بھی معلق ہو گیا تو اسے فارس کا رہنے والا ایک مرد ضرور حاصل کر لے گا اور فارس سے ہر آدمی کوئی معروف شہر نہیں بلکہ نجم میں سے کوئی شہر ہو سکتا ہے اور وہ فارس بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل دیلی کی وہ روایت ہے جس کے یہ الفاظ ہیں ”خبیر العجم فارس“ امام ابو حنیفہ کے جراحہ فارس کے رہنے والے تھے۔ جیسا کہ اکثر نے اسے تسلیم کیا ہے۔ حافظ السیوطی نے کہا: یہ روایت جسے بخاری و مسلم نے روایت کیا اصل صحیح ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرنے میں اس پر اعتماد کیا گیا ہے اور اس کی صحت متفق علیہ ہے۔

مواہب لدنیہ کے حاشیہ پر جو بشر کسی کا ہے۔ علامہ شامی تلمیذ حافظ السیوطی سے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ نے جس پر جزم و یقین فرمایا وہ یہ کہ اس حدیث سے مراد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ فارس کے رہنے والوں میں کوئی علم و فضل میں اس مقام تک نہ پہنچ سکا، جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو نصیب ہوا۔

عن قیس بن سعد بن عبادہ بلفظ عن النبی ﷺ قال لو کان العلم عند الثریا لتناوله رجال من ابناء فارس ولفظ الطبرانی عن قیس لا تناوله العرب لتناوبه رجال من ابناء فارس وفي رواية مسلم عن ابی ہریرۃ لو کان الایمان عند الثریا لذهب بہ رجل من ابناء فارس حتی یتناولہ۔

وفي رواية للشيخين عن ابی ہریرۃ والذی نفسی بیدہ لو کان الدین معلقا بالثریا لتناولہ رجل من فارس وليس المراد بفارس البلاد المعروفة بل جنس من العجم وهم الفرس لخبر الدیلمی خیر العجم فارس وقد کان جد ابی حنیفۃ من فارس علی ما علیہ الاکترون قال الحافظ السیوطی هذا الحدیث اللی رواہ الشیخان اصل صحیح یعمد علیہ فی الاشارة لابی حنیفۃ وهو متفق علی صحته۔

وفي حاشیة الشبر الملسی علی المواہب عن العلامة الشامی تلمیذ الحافظ السیوطی قال ما جزم بہ شیخنا من اننا ابا حنیفۃ هو المراد من هذا الحدیث ظاہر لا شک فیہ لانہ لم یبلغ من ابناء الفارس فی العلم مبلغہ احد۔

(رد المحتار ج ۱ ص ۵۳، مطلب بخیر تلمیذ المفضل مع وجود الفضل)

مطبوعہ مصر

قارئین کرام! مذکورہ چند احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنا افتخار اور اپنی امت کا چراغ فرمایا۔ ان سے محبت کو اپنی محبت اور ان سے بغض کو اپنا بغض سے تعبیر فرمایا۔ سراج امت والی روایت کو خطیب بغدادی اور ابن

جوزی نے اگرچہ موضوع کہا لیکن صاحب و مختار نے اس کی تردید کر دی کہ یہ روایت مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ لہذا چند طرق سے مروی حدیث کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ نیز یہ فضیلت کے بارے میں ہے اس میں کوئی شری حکم بیان نہیں ہوا اور فضیلت میں بھی ضعیف روایت با اتفاق قبول ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے علم، دین اور ایمان کو شریا سے بھی لے آئے والا سب غازی اہل شخص کا ذکر فرمایا۔ امام شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صحیح کہا اور علامہ سیوطی نے بلا شک و شبہ اس سے مراد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات لی اور حقیقت بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان ان روایات سے ظہور دیا ہے اور دورِ حجاز میں (ج ۱ ص ۵۱) اسی سلسلہ میں مذکور ہے کہ اسماعیل ابن ارجاع نے امام محمد کو خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا؟ فرمایا: اللہ نے مجھے بخش دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے یہ بھی ارشاد فرمایا: کہ میں تیرے عذاب کا ارادہ نہیں کرتا اور تیری ہی کردی گا۔ اس علم کی وجہ سے جو تجھ میں ہے۔ اسماعیل بن ارجاع بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ قاضی ابو یوسف کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا؟ فرمایا: وہ تو مجھ سے دو درجے اوپر ہیں پھر میں نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں پوچھا فرمایا: وہ تو بہت ہی بلند اور مقامِ علیین کے اعلیٰ مقام میں تشریف فرما ہیں۔ انہوں نے چالیس سال متواتر عشاء کے وضو سے نماز صبح ادا کی، چھین جگ کئے، سو رخصت اللہ تعالیٰ کی خواب میں زیارت کی۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ بھی مشہور ہے کہ آپ جب آخری حج کے لئے تشریف لے گئے تو کعبہ شریف کے محافظ سے کعبہ کے اندر جانے کی اجازت طلب کی۔ اجازت ملنے پر جب اندر تشریف لے گئے تو دو دستوں کے درمیان دائیں پاؤں پر کھڑے ہو کر پیچھے پندرہ بارے اور چھ بائیں پاؤں پر کھڑے کھڑے پندرہ بارے پڑھے۔ سلام پھیر کر اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کی۔ اے اللہ! میرے ضعیف بندے نے تیری عبادت کا حق تو ادا نہ کیا لیکن تیری معرفت اس بندہ کو حاصل ہے۔ اس معرفت کے سبب سے میری خدمت کے نقصان کو پورا فرما دے۔ ہاتھ نے کعبہ کی ایک جانب سے آواز دی۔ اے ابو حنیفہ! تو نے ہمیں پہچانا جیسا پہنچانے کا حق ہے۔ ہمارے دین کی اچھی خدمت کی لہذا میں نے تجھے اور تیری اتباع کرنے والے شخص کو بخش دیا (یعنی قیامت تک جو تمہارے مذہب پر رہے گا۔ اسے معاف کر دیا جائے گا)۔

سیدنا امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ کس سبب سے اس مقام پر پہنچے؟ فرمایا: میں نے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو فائدہ پہنچانے میں نکل اور کبھی سے کام نہ لیا اور نہ ہی ان سے استفادہ کرنے میں کراہت سمجھی۔ جناب مسافر بن قدام بیان کرتے ہیں کہ جس شخص نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان وسیلہ بنایا۔ میں امید کرتا ہوں کہ اسے کوئی خوف نہ ہوگا۔

لما اعتبروا بالاولیٰ البصائر

### امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا خواب

ابو یحییٰ حماد بن بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا: ”میں نے ایک خواب دیکھا جس سے میں بہت پریشان ہو گیا۔ وہ یہ کہ میں نے خواب میں رسول کریم ﷺ کی قبر انور کو دیکھا کہ میں اسے گھول رہا ہوں۔ یہ خواب دیکھ کر میں بے رحم آیا اور یہاں آ کر ایک شخص کو محمد بن سیرین امام الروایا کے پاس بھیجا کہ وہ میرے خواب کی تعبیر ہو جائے۔ اس شخص نے جب خواب بتا کر تعبیر پوچھی تو ابن سیرین نے کہا کہ خواب دیکھنے والا شخص حضور ﷺ کی احادیث میں اجتہاد کرے گا۔“

یہی روایت ایک اور واسطہ سے بھی مذکور ہے۔ دو یوں کہ محمد بن عبد اللہ بن سالم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا فرمایا کہ میں نے ہشام بن مہران سے سنا۔ انہوں نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے خواب میں حضور ﷺ کی قبر انور کو کھودتے ہوئے پایا۔ انہوں نے ایک شخص کو خواب میں حضور ﷺ کی قبر انور کے پاس لے گیا۔ محمد بن سیرین نے پوچھا کہ یہ خواب

کے آیا؟ پوچھنے والے نے کوئی جواب نہ دیا۔ تین مرتبہ ابن سیرین نے یہی پوچھا لیکن جواب نہ دیا۔ پھر انہوں نے اس کی تعبیر بیان فرمائی کہ خواب دیکھنے والا علم و فضل کے ایسے مقام پر فائز ہوگا کہ اس سے پہلے کسی نے نسبت نہ کی ہوگی۔ ہشام بیان کرتے ہیں کہ اس تعبیر کے بعد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے علم میں نظر و فکر اور گفتگو کرنا شروع فرمائی۔ (تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ)

مذکورہ احادیث و روایات اور خواب سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی اسی بات کا فیصلہ فرما دیا اور حضور ﷺ کو اس کی اطلاع فرمادی کہ تمہاری امت میں سے ایک فارسی نسل شخص ایسا پیدا ہوگا جس کی کسبت ابوحنیفہ ہوگی۔ امت کی ہدایت اور علم کی شمع روشن کرے گا اور دین کی تحقیق اور حقیقت کو جانے گا۔ ان فضائل و مناقب کو دیکھ کر کون یہ گمان کر سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ علم حدیث میں کمزور یا نا بلند ہیں؟ حاشا وکلا یہ بات بالکل مردود اور ناقبول و غلط ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت اس سے کوسوں دور ہے۔

### امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ اور ان کے حق میں علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے پوتے جناب اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ میں اسماعیل بیٹا حماد بن نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان فارس کے حرکی اولاد سے ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی قسم! ہم پر کبھی غلامی واقع نہیں ہوئی۔ جب میرے دادا جناب ابوحنیفہ پیدا ہوئے تو یہ ۸۰ھ کا واقعہ ہو تو میرے پردادا جناب ثابت اپنے نومولود صاحبزادے (ابوحنیفہ) کو اٹھائے ہوئے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لائے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے میرے دادا ابوحنیفہ کے لئے برکت کی دعا فرمائی اور ان کی اولاد میں بھی برکت کی دعا فرمائی۔ ہم اس کی قوی امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے حق میں حضرت علی المرتضیٰ کی دعا قبول فرمائی۔

(تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۲۶ ذکر بن اسمعیل نعمان، ابن خلکان ج ۵ ص ۴۰۵ تعداد ۶۵)

### نسب نامہ

نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان بن قیس بن یزید بن شہر یار بن نو شیر واں۔ (حدائق حنیفہ ص ۷۱)  
نوٹ: امام اعظم رضی اللہ عنہ کے پوتے کے حلیہ بیان سے معلوم ہوا کہ آپ جدی پشتی آزاد تھے اور آپ کا نسب نامہ نو شیر واں سے جاملتا ہے۔ لہذا شیعہ لوگوں کا یہ کہنا بالکل لغو اور من گھڑت ہے کہ امام ابوحنیفہ غلام تھے اور جولہ تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اگرچہ اللہ کی تقدیر میں ہی صاحب فضل و علم مقرر تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے بظاہر اس کا سبب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا کو بنادیا۔ واقعی بزرگوں کی دعا کا بہت اثر ہوتا ہے۔

### ابن قدامہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل کی امام ابوحنیفہ سے عقیدت

قال احمد بن حنبل في حقه انه من اهل الورع والزهد واشار الاخرة بمحل لا يدركه احد ولقد ضرب بالسياط ليلسى القضاء للمصور فلم يفعل رحمة الله عليه.

(خيرات الحسان ص ۳۰ الفصل الثالث عشر في ثناء الامام)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: کہ وہ نہایت صاحب تقویٰ اور بہت بڑے زاہد تھے اور آخرت کو اختیار کرنے والے تھے۔ یہ اوصاف ان میں اس قدر تھے کہ کسی اور کو نصیب نہ ہوں گے۔ انہیں منصب قضاء قبول کرنے کے لئے کوڑوں سے خلیفہ منصور کے دور میں مارا گیا لیکن آپ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اللہ کی رحمت ہو آپ پر۔

ابراہیم حربی کی طرف اپنی اسناد سے خطیب نے ذکر کیا کہ

ذكر الخطيب باسناده الى ابراهيم الحربى

میں نے امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ یہ فقہی مسائل آپ کو کہاں سے ہاتھ لگے ہیں؟ فرمانے لگے، محمد بن حسن کی کتابوں سے۔ خطیب نے اپنی اسناد کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ بات ذکر کی۔ انہوں نے فرمایا: میں نے جس کسی کے ساتھ کسی مسئلہ پر گفتگو کی اس کا چہرہ متغیر ہو جاتا تھا لیکن امام محمد بن حسن کا چہرہ کبھی متغیر نہیں ہوا۔

قال سالت احمد بن حنبل رضى الله عنه قلت هذه المسائل الدقاق من اين لك؟ فقال من كتب محمد بن الحسن وذكر الخطيب باسناده الى الشافعي رضى الله عنه انه قال ما نظرت احدا الا تغير وجهه ما خلا محمد بن الحسن.  
(جامع السانيد ج ۲ ص ۳۶۰)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ خود عظیم محدث اور فقیہ ہیں۔ ان کی تجدیدی اور اجتہادی حیثیت کی وجہ سے ابن قدامہ نے بھی انہیں اپنا امام اور مقتدی تسلیم کیا۔ پھر امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی درجہ اجتہاد میں کسی سے کم نہیں۔ جب یہ دونوں عظیم مجتہد و محدث حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی غویوں میں رطب اللسان ہیں اور ان کے شاگردوں کی علمی و تحقیقی وجاہت تسلیم کرتے ہیں تو "امین قدامہ" کی یہ جرأت کھن ایک جرات ہی ہوگی، جن کے شاگرد اسے عظیم الشان ہیں کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے امام محمد کے بارے میں مذکورہ بالا قول ہے۔ ان کے امام و استاد کا کیا مقام و مرتبہ علمی ہوگا؟

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے ایک امام شافعی بھی ہیں۔ انہوں نے امام شافعی کی والدہ سے شادی کی اور پھر امام شافعی کو امام محمد نے اپنی کتابیں اور مال پر ورکر دیا اور امام شافعی اس کی وجہ سے ہی فقیہ ہوئے۔ خود امام شافعی نے کیا انصاف کی بات فرمائی فرمایا: جو شخص فقہ کے حصول کا ارادہ کرے۔ اسے چاہیے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا دامن نہ چھوڑے۔ بے شک ان کے لئے بہت آسان ہو گئے ہیں۔ خدا کی قسم! میں صرف اور صرف محمد بن حسن کی کتابوں کی وجہ سے فقیہ بنا۔

ومن تلامذته الشافعي وتزوج بام الشافعي وفرض اليه كسبه وما له وبسببه صار الشافعي فقيها ولقد انصف الشافعي حيث قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابي حنيفة فان المعاني قد تيسرت لهم والله ماصرت فقيها الا بكتب محمد بن حسن.  
(در مختار ج ۱ ص ۵۰)

جب ہم ان حضرات کے ایسے ارشادات پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو وہ نقاہت اور اجتہادی بصیرت عطا فرمائی تھی جس کے اثرات ان کے شاگردوں میں پائے گئے اور ان کی بدولت لوگوں نے اجتہادی درجہ حاصل کر لیا اور سب جانتے ہیں کہ فقہ ہست کا تعلق قرآن کریم کے ساتھ ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کو سمجھنا ان سے مسائل کا استخراج اور اس کی تعلیم و تدریس یہ سب باتیں فقہ کے لئے ضروری ہیں۔ جب امام شافعی، امام احمد بن حنبل ایسے فقیہ تسلیم کر رہے ہیں کہ ہم فقہ ہست میں ان کے محتاج ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ امام محمد نے جو کچھ حاصل کیا وہ امام اعظم ابو حنیفہ سے اور پھر امام محمد کے شاگرد امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ ہیں۔ یوں یا تو اسلئے سب حضرات امام اعظم کے خوش چاہیں قرار پائے۔ ان واقعات و حقائق کو سامنے رکھیں تو "ابن قدامہ" کی بات کون تسلیم کرے گا کہ امام ابو حنیفہ کو حدیث کا علم نہ تھا اور وہ عقیدہ کی حقیقت سے واقف نہ تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ (ابن قدامہ کے امام) اپنے شیخ و استاد حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کی بہت تعریف کرتے ہیں اور ان کے علم و معرفت کے مداح ہیں۔ یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ "کسلی فقیہ عیال لابی حنیفہ تمام فقہاء کرام امام ابو حنیفہ کے عیال (اولاد و بیٹے) ان تمام باتوں کے بعد بھی تنجید لکھتے ہیں کہ خود ابن قدامہ کے پاس جو علمی و فقیہی ہے وہ امام ابو حنیفہ کے کچھ سے زیادہ ہے اور انہیں ملی ہے کیونکہ وہ روشی امام محمد نے حاصل کی۔ ان



سے امام شافعی نے ان سے امام احمد بن حنبل نے اور پھر ان سے کہیں جا کر ابن قدامہ کو کچھ حصہ ملا۔

حدثني محمد بن محمد بن نصر قال سمعت اسماعيل بن سالم البغدادي يقول يقول القاضي فلم يقبل القضاء قال وكان احمد بن حنبل اذا ذكر ذلك بكى وترحم على ابي حنيفة.

(تاريخ بغداد ج ۱ ص ۳۲۷ باب اتباع ابي حنيفة من ذالك)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی عقیدت و محبت کی یہ روایت مظہر ہے اور ان کے نزدیک جو مقام و مرتبہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا تھا وہ اس روایت سے کس قدر واضح دکھائی دیتا ہے کسی کی خوبیوں پر یونی رونا نہیں آتا اور نہ اس کے لئے رحمت کی دعا بے وجہ مانگی جاتی ہے۔

قاضی ابو یوسف (امام احمد بن حنبل کے استاد) کے مناقب

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ان کی عقیدت

عنه محمد بن الحسن الفقيه واحمد بن حنبل قال احمد كان منصفاً في الحديث.

(تذكرة الحفاظ ج ۱ ص ۲۹۲ القاضی ابی یوسف الامام الطائفة)

قال احمد بن حنبل صدوق. وروى انه قال عند وفاته كل ما اقيمت به فقد رجعت عنه الا ما وافق الكتاب والسنة وقال اللهم انك تعلم اني لم اجز في حكم حكمت فيه بين اثنين من عبادك منعماً ولقد اجتهدت في الحكم فيما يوافق سنة نبيك ﷺ وكلماً اشكل علي فقد جعلت ابا حنيفة بنسي بينك وكان عندي والله ممن يعرف امرك ولا يخرج عن الحق وهو يعلمه. ولم يكن في اصحاب ابي حنيفة مثله وهو اول من نشر علم ابي حنيفة رحمة الله عليه. قال احمد بن حنبل اول ما كتبت الحديث اختلفت الي ابي يوسف القاضي وكتبت عنه. وكان ابو يوسف يروي عن الاعمش وهشام وعروة وغيرهما وكان صاحب حديث حافظاً ثم لزم ابا حنيفة. وقال غير واحد كان يحفظ في المجلس الواحد خمسين حديثاً باسنادها. قال

امام قاضی ابو یوسف سے امام محمد بن حسن اور امام احمد بن حنبل نے روایت کی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ قاضی ابو یوسف حدیث میں بہت منصف تھے۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ امام ابو یوسف صدوق ہیں۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فوت ہونے سے قبل فرمایا: کہ میں نے اپنے ان فتاویٰ سے رجوع کیا جو کتاب اللہ و سنت کے موافق نہ تھے اور اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کی۔ اے اللہ! تو یقیناً جانتا ہے کہ میں نے تیرے جن دو بندوں کے درمیان فیصلہ کیا۔ ان میں سے کسی سے بھی جان بوجھ کر اجرت نہیں لی اور میں نے فیصلہ کرنے میں بہت سوچ و چار کی اور کوشش کی کہ میرا فیصلہ تیرے نبی ﷺ کی سنت کے موافق ہو اور جب کبھی مجھے اس بارے میں مشکل پیش آئی تو میں نے اے اللہ تیرے اور اپنے درمیان امام ابو حنیفہ کو رکھا۔ خدا کی قسم! وہ میرے نزدیک ان میں سے ہیں۔ جو تیرے احکام کو خوب پہچانتے ہیں اور وہ کبھی حق سے ادھر ادھر نہیں ہوتے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام ابو یوسف کی مثل اور کوئی نہ تھا۔ یہی وہ پہلے خوش بخت ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہ کے علم کو دنیا میں پھیلایا۔ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع شروع جب میں نے حدیث پاک لکھنی شروع

ابن عبد البر کان ابو یوسف القاضي فقیہا عالمنا حافظا ذکر انہ کان یعرف بالحديث انه کان یخطر التحديث فی حفظ خمسين حدیثا وستين حدیثا ثم یقوم فیملیہا علی الناس وکان کثیر الحدیث. وکان یقول فی دبر کل صلوٰۃ اللہم اغفر لی ولا ہی حنیفۃ. قال محمد بن جعفر ابو یوسف مشہور الامر طاهر الفضل وهو اقلہ اهل عصره ولم یقدم علیہ احد فی زمانه وکان بالنهاية فی العلم والریاسة والسقدر والجلالة وهو اول من وضع الكتاب فی اصول الفقه علی مذهب ابی حنیفۃ واملا المسائل ونشرها وبث علم ابی حنیفۃ فی اقطار الارض. قیل رای المعروف الکرخي ليلة وفاة ابی یوسف کانه دخل الجنة فرای قصرا قد فرشت مجالسه وارخیت ستوره وقام ولدانه قال المعروف فقلت لمن هذا القصر فقیل لابی یوسف القاضي فقلت سبحان الله وبما استحق هذا من الله تعالی؟ فقالوا یتعلیمہ الناس العلم وصیره علی اذاهم.

(عذرات الذہب ج ۱ حصہ اول ص ۲۹۸-۳۰۱ سنہ مئین وثمان ومانہ)

کی تو میں نے امام ابو یوسف کے پاس آنا جانا شروع کیا اور ان سے روایت حدیث لکھی۔ امام ابو یوسف جناب امش، ہشام اور عروہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ عظیم محدث، حافظ تھے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے واس سے وابستہ ہو گئے۔ کثیر محدثین کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف ایک ہی مجلس میں پچاس پچاس احادیث ان کی سندوں سمیت یاد کر لیا کرتے تھے ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف بہت بڑے قاضی، فقیہ، عالم اور حافظ تھے۔ یہ بھی ذکر کیا کہ آپ حدیث پاک کو انہی طرح جانتے سمجھتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے اسے بار بار دہراتے بھی تھے۔ پچاس ساٹھ کے لگ بھگ احادیث یاد کر کے لوگوں کو لکھوانے کیلئے تشریف لایا کرتے تھے اور آپ کثیر الحدیث تھے۔ ہر نماز کے اختتام پر اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کیا کرتے تھے۔ اے اللہ! مجھے اور امام ابو حنیفہ کو معاف فرما دے۔ محمد بن جعفر نے کہا کہ امام ابو یوسف مشہور و معروف تھے۔ آپ کی فضیلت سب پر عیاں تھی اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ تھے آپ کے دور میں آپ سے کوئی نہ بڑھ سکا، علم و حلم میں انتہائی درجہ پایا۔ ریاست، عزت، بزرگی میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔ امام ابو یوسف وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے مطابق اصول فقہ کے موضوع پر کتابیں تصنیف کیں اور مسائل فقہیہ لکھائے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے علم کو زمین کے کونہ کونہ تک پھیلایا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت معروف کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام ابو یوسف کے انتقال کی رات خواب دیکھا کہ امام ابو یوسف جنت میں داخل ہوئے۔ انہوں نے ایک بہت بڑا گل دیکھا جس میں قالین وغیرہ بچھے ہوئے تھے اور دروازہ پر پردے لگے ہوئے تھے اور خادم دست بستہ حاضر ہیں۔ جناب معروف بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی سے پوچھا۔ یہ گل کس کا ہے؟ مجھے جواب ملا کہ یہ امام ابو یوسف کا ہے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! کس عمل کی برکت سے انہیں یہ گل اللہ کی طرف سے عطا ہوا؟ کہنے لگے اس علم کی برکت سے جو قاضی ابو یوسف نے لوگوں کو سکھایا اور اس کے ساتھ لوگوں کی اذیت پر صبر کیا۔

قارئین کرام! سیدنا امام قاضی ابو یوسف کی علیت و ولایت کی جھلک آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ پچاس ساٹھ احادیث اسناد سمیت جو روزانہ حفظ کرتا ہو۔ اس کے حافظ الحدیث ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے؟ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر بلا معاوضہ خدمات سر انجام دینا دین متین کی خدمات کی تابندہ مثال ہے اور جب ایسی باغۂ روزگار شخصیت یہ کہے کہ مشکلات میں میرا معمول یہ تھا کہ اپنے اور اللہ کے درمیان امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو وسیلہ بنایا کرتا تھا۔ اس سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی عظمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ قاضی ابو یوسف ایسی شخصیت امام ابو حنیفہ کی حلیہ طور پر اللہ تعالیٰ کو جاننے والا فرمائیں اور ”ابن قدامہ“ انہیں حدیث کی معرفت سے عاری بتائے۔ اس کی اس بات کو کوئی کیسے تسلیم کرے گا؟ قاضی ابو یوسف ان کے لئے ہر نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے دعائے مغفرت کرتے ہیں ان کے علوم و تحقیق کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے ہیں اور اس حنفی مسلک کی خدمات کے صلہ میں امام کرخی نے انہیں جنت میں دیکھا۔ ان تمام باتوں کو مد نظر رکھ کر امام صاحب کے شاگرد (امام قاضی ابو یوسف) کے شاگرد کے شاگرد جناب امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم سب ہی بالواسطہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہوئے اور ان کے پاس جو علمی و تحقیقی مواد تھا، وہ اسی در سے حاصل شدہ تھا۔ پھر ان ہی حضرات کا فیض ابن قدامہ تک پہنچتا ہے جس کے خیالات اپنے دادا اور پردادا شیخ کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ چلتے چلتے ایک اور حوالہ ملاحظہ کر لیجئے۔

بشیر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے جناب قاضی ابو یوسف سے سنا۔ فرمایا کہ میں نے حدیث پاک کی تفسیر اور احادیث میں نکات کے مقامات کو جو فقہ سے تعلق رکھتے ہیں، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ان کا کوئی عالم نہ دیکھا۔ محمد بن سماع کہتے ہیں کہ میں نے قاضی ابو یوسف کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے جب کبھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے کسی بات میں اختلاف کیا تو غورو فکر کے بعد مجھے ان کا مذہب و نقطہ نظر ہی بالآخر زیادہ مفید نظر آیا اور میں بسا اوقات حدیث کی طرف میلان کرتا تو وہ مجھے اپنے سے زیادہ حدیث صحیح میں نظر رکھنے والے ملتے۔

مارایت رجلا با علم بتفسیر الحديث و مواضع الشک التی فیہا من الفقہ من ابی حنیفہ۔ ماخالفت ابا حنیفہ فی شیء قسط فتدبر تہ الا رايت مذہبہ الذی ذہب الیہ انجافی الاخرۃ و کنت ربما ملت الی الحدیث و کان ہو ابصر بالحديث الصحيح منی۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۰ مناقب ابی حنیفہ)

### امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مناقب

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام احمد، حمیدی، ابو عبیدہ بویطی، ابو ثور ریح، مرادی اور زعفرانی اور بہت سے حضرات ہیں۔ امام شافعی نے امام محمد بن حسن فقیہ سے علوم کی کتابت کی۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ مجھے امام احمد بن حنبل نے مکہ شریف میں کہا۔ ”آؤ تمہیں ایسا آدمی دکھاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا ہر گز نہ دیکھا ہوگا۔ وہ مجھے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ ابو ثور کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی ایسا نہیں دیکھا اور نہ ہی خود امام شافعی نے اپنی مثل دیکھا۔ حرم لے کر کہا کہ میں نے امام شافعی کو یہ کہتے سنا کہ بغداد میں میرا نام ”ناصر الحدیث“ رکھا گیا

وعنه احمد والحمیدی و ابو عبیدہ والبویطی ابو ثور والربیع والمرادی والزعفرانی وام سواهم۔ وکتب عن محمد الحسن فقیہ۔ قال اسحاق بن راہویہ قال لی احمد بن حنبل بمکہ تعالیٰ حتی اریک رجلا لم تر عینک مثله فاقامنی علی الشافعی وقال ابو الثور ما رايت مثل الشافعی ولا اری ہو مثل نفسه قال حرم لہ سمعت الشافعی یقول سمیت ببغداد ناصر الحدیث وواتقوا احمد وغیرہ قال ابن معین لیس بہ باس قال الفضل بن

تھا۔ امام احمد وغیرہ نے امام شافعی کو گتھ کہا۔ ابن معین نے "لیس بہ باس" کہا۔ فضل بن زیاد نے کہا: کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے بھی قلم دوات کو ہاتھ لگایا یا حدیث کے بارے میں گفتگو کی۔ اس کی گردن میں امام شافعی کا احسان ہے۔ ابن راہویہ نے کہا: امام شافعی نے کبھی رائے سے گفتگو نہ فرمائی۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے کبھی مجتہدین اتباع کرتے ہیں اور امام ان تمام سے غلطی کے اعتبار سے بہت کم غلطی والے تھے۔ امام ابو داؤد نے کہا کہ میں نے امام شافعی سے کوئی حدیث خطا نہ سنی۔ ابو حاتم نے کہا کہ امام شافعی صدوق ہیں اور امام شافعی سے ہر بات درج صحت تک پہنچی ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دہراؤ پھر دے مارو۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو کہتے سنا: میں جب تم سے حدیث صحیح روایت کروں اور خود اس پر عمل پیرا نہ ہوں تو میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میری عقل ختم ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ میری یہ کتاب (تذکرۃ الحفاظ) امام شافعی کے مناقب کی تحمیل نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ مختصر ہے۔ تم اگر مزید معلومات چاہتے ہو تو تاریخ دمشق اور تاریخ اسلام جو میری تصانیف ہیں، ان میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ حافظ اللہ ریث تھے حدیث کی غلطیوں کے خواب جانتے والے تھے وہی حدیث قبول فرماتے جو ان کے نزدیک ثابت ہوتی۔ اگر ان کی عمر طویل ہوتی تو ان سے حدیث کا کام اور زیادہ دیکھنے میں آتا۔ آپ نے ۲۰۳ھ میں شعبان المعظم کے شروع میں مصر میں انتقال فرمایا۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر لوگوں کے لئے کوئی ایک شخص پیدا فرمائے گا جو انہیں حضور ﷺ کی شریعت سکھائے گا اور آپ پر سے جھوٹ کو دور کرے گا۔ ہم نے پہلی صدی میں دیکھا تو حضرت عمر و بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ ایسے نظر آئے اور دوسری صدی میں امام شافعی رضی اللہ عنہ نظر آئے۔ ابن ربیع کا کہنا ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے صرف پندرہ برس کی عمر میں فتویٰ دینا شروع کر دیا تھا۔ آپ تادم آخر خرات یاد خدا میں گزارنے والی شخصیت تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کی شان اور ان کے بارے میں علمائے امت کے اقوال آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ

زیاد سمعت احمد بن حنبل يقول ما احدم من فخره ولا كلامه الا وللشافعي في عقبه منة وقال ابن راهويه الشافعي امام ما احدم تكلم بالراي الا والشافعي اكثرهم اتباعا واقلهم خطاء وقال ابو داود ما اعلم للشافعي حديثا خطاء وقال ابو حاتم صدوق وصح عن الشافعي انه قال اذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط وقال الربيع سمعته يقول اذا اويت حديثا صحيحا فلم اخذ به فاشهدكم ان عقلي قد ذهب قلت مناقب الشافعي لا يحتملها هذا مختصر فذو نكها في تاريخ دمشق وتاريخ الاسلام لي وكان حافظ للحديث بصيرا بعلله لا يقبل منه الا ما ثبت عنده ولو طال عمره لازاد منه توفي اول شعبان سنة اربع وماتين بمصر.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۳۶۱-۳۶۲ باب الذکرۃ الشافعی مطبوع بیروت)

وقال الامام احمد ان الله تعالى للناس في كل راس مائة سنة من يعلمهم السن وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب فظننا فاذا في راس المصانعة عمرو بن عبد العزيز وفي راس الصائين الشافعي وقال ابن الربيع كان الشافعي يفتي وله خمس عشرة سنة وكان يحيى الليل الى ان مات. (شذرات الذهب ج ۱ ص ۱۰۰ اربع وثمانين مطبوع بيروت)

ابن قدامہ کے امام کے بھی شیخ و استاد ہیں وہ انہیں مجدد تسلیم کرتے ہیں انہیں بے نظرو بے مثل سمجھتے تھے۔ امام ابوداؤد جناب امام شافعی کی حدیث کو خطا سے دور کہتے ہیں۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اقرار فرماتے ہیں کہ مجھے کلام کا خزانہ امام محمد بن حسن شیبانی (شاگرد امام ابوحنیفہ) کی کتب سے حاصل ہوا۔ درمختار کا حوالہ گزر چکا ہے کہ امام شافعی کا فقیہ ہونا، اور اجتہاد کے درجہ پر متمکن ہونا، اس کی وجہ امام محمد کی کتابیں اور ان کا مال تھا۔ یہی امام شافعی فرماتے ہیں:

ابو عبید یقول سمعت الشافعی یقول من اراد ان یعرف الفقه فلیلزم ابا حنیفة واصحاب فان الناس کلهم عیال علیہ فی الفقه۔  
 ابو عبید کہتے ہیں میں نے امام شافعی کو یہ فرماتے سنا: جو شخص فقہ جانتا چاہتا ہو تو اسے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا دروازہ پکڑنا چاہیے کیونکہ فقہ کے معاملہ میں تمام لوگ (فقہ میں) ان کے بچے ہیں۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۶)

لہذا مقام غور ہے کہ بخاری و مسلم وغیرہ محدثین کرام امام احمد بن حنبل کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل، امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ امام شافعی کے علوم کا خزانہ امام محمد کی کتابیں ہیں اور امام محمد کی کتابوں میں جمع شدہ مواد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ گویا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فیض سے ائمہ حضرات اور محدثین کرام مستفیض ہوئے۔ یہی ابن قدامہ امام احمد بن حنبل کو "حافظ الحدیث" کہے۔ لیکن سراج اللامہ امام الامام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "ان سے روایت حدیث کم تعداد میں ہیں اس لئے کہ انہیں علم حدیث آتا تھا اور اس فن میں وہ بہت کمزور تھے"۔ یہ بہتان عظیم ہے۔ ابن قدامہ کی اس گستاخی سے اس کے اپنے امام جناب امام احمد بن حنبل اور ان کے استاد جناب امام شافعی رضی اللہ عنہما ضرور مدحی ہوئے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ ابن قدامہ کی گستاخی کو معاف فرمائے۔

### امام شافعی کے استاد حضرت سفیان بن عیینہ کے مناقب

ابن عیینہ سے روایت حدیث کرنے والے حضرات میں سے کچھ کے نام یہ ہیں۔ اعمش، ابن جریج، شعبہ، جویان کے شیوخ بھی ہیں اور ابن مبارک، ابن مہدی اور شافعی، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، اسحاق بن راہویہ، احمد بن صالح، ابن نمیر، ابن خثیمہ، فلاس اور زعفرانی وغیرہم۔ ابن عیینہ امام، حجت اور حافظ الحدیث تھے۔ وسیع العلم اور عظیم القدر شخصیت تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے احکام کی تمام احادیث ماسوائے اس حدیث کے تمام امام مالک کے پاس پائیں وہ تمام احادیث ماسواچھ احادیث کے ابن عیینہ کے پاس تھیں۔ عبد الرحمن بن مہدی کا کہنا ہے کہ ابن عیینہ اہل حجاز کی حدیث کو سب سے زیادہ جانتے والے تھے۔ ترمذی نے کہا: میں نے امام بخاری سے سنا۔ کہتے تھے کہ سفیان بن عیینہ حفظ کے اعتبار سے حماد بن زید سے زیادہ حافظ تھے۔ حرملة کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے سنا۔ کہتے تھے کہ میں نے علم میں سفیان بن عیینہ سے زیادہ عالی مرتبت اور کوئی نہیں دیکھا اور تو کی دینے میں ان سے زیادہ محتاط اور

حدث عن الاعمش وابن جریج وشعبہ وغیرہم من شیوخہ وابن المبارک وابن مہدی والشافعی واحمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، واسحاق بن راہویہ واحمد بن صالح وابن نمیر وابو خثیمہ والفلاس والزعفرانی الخ کان اماما حجة حافظا واسع العلم کثیر القدر قال الشافعی لولا مالک والسفیان لذهب علم الحجاز وعن الشافعی قال وجدت احادیث الاحکام کلھا عند مالک سوی ثلاثین حدیثا ووجدتها کلھا عند ابن عیینہ سوی ستہ احادیث۔ قال عبد الرحمن بن مہدی کان ابن عیینہ من اعلم الناس بحديث اهل حجاز وقال الترمذی سمعت البخاری یقول سفیان بن عیینہ احفظ من حماد بن زید قال حرملة سمعت الشافعی یقول ماریت احدا فیہ من الہ العلم مافی

چنے والا میں نے کوئی اور نہ دیکھا۔ حدیث پاک کی تفسیر کرنے میں ان سے بڑھ کر اچھی تفسیر کرنے والا میں نے نہ پایا۔ ابن وہب کہتے ہیں: تفسیر میں مجھے ان سے زیادہ عالم اور کوئی نہ ملا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: سنتوں کا بڑا عالم ان سے بڑھ کر کوئی نہ دیکھا۔ ابن مہرین کا قول ہے کہ امام زہری کے اصحاب میں ابن عیینہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا یقین والا نہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ابن عیینہ یمن میں معمر بن زائدہ کے پاس تشریف لے گئے۔ انہیں وعظ و نصیحت کیا۔ امام ابن عیینہ وعظ و نصیحت پر ہرگز معاوضہ نہ لیتے تھے۔ اہلی کا کہنا ہے: ابن عیینہ حدیث میں مضبوط تھے۔ ان سے تقریباً سات ہزار احادیث مروی ہیں۔ ان کی اپنی کوئی کتاب نہ تھی۔ (جس میں احادیث لکھ رکھتے) ابن مہدی کا قول ہے کہ ابن عیینہ قرآن و حدیث کی وہ معرفت رکھتے تھے جو سفیان ثوری کے ہاں نہ تھی۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ابن عیینہ کی روایت کردہ حدیث قابل احتجاج ہے کیونکہ ان کا حفظ و امانت مثالی تھا۔

پہلی رجب ایک سو اٹھانوے میں ابن عیینہ کا انتقال ہوا۔ آپ حجاز کے شیخ تھے۔ پورا نام ابو محمد سفیان بن عیینہ جلائی ہے۔ امام شافعی نے فرمایا: اگر امام مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو اہل حجاز کا علم ضائع ہو جاتا۔ الخ

تذکرۃ الحفاظ اور شذرات کے اقتباسات سے آپ حضرات نے حضرت سفیان بن عیینہ کا مقام و مرجہ دیکھا۔ ان کے شاگرد کثیر تعداد میں ہیں لیکن ان میں سے چند مشاہیر بزرگ ابن مبارک، ابن مہدی، ابن اسحاق راہویہ اور امام احمد بن حنبل رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔ جناب ابن عیینہ کے بارے میں فرمایا گیا:

(۱) وہ دین میں حجت اور وسیع العلم و کبیر المہریت تھے۔ (امام ذہبی)

(۲) اگر یہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم حدیث رخصت ہو گیا ہوتا۔ (امام شافعی)

(۳) انہیں احکام کے بارے میں جس قدر احادیث یاد تھیں۔ اتنی ابن مالک کو بھی یاد نہ تھیں۔ (امام شافعی)

جب امام ابن عیینہ کے بارے میں احادیث مبارکہ اور ان کے علم و حفظ کی گواہی بڑے بڑے اکابر حضرات دے رہے ہیں۔ اس سے امام اعظم حضرت ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا علم حدیث میں مقام و مرتبہ کا از خود اندازہ لگایا جاسکتا ہے کیونکہ آپ ابن عیینہ کے استاد اور شیوخ میں سے ہیں۔ ابن عیینہ بالاتفاق حجت ہیں۔ ابن خلکان نے ان کی سیرت بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا:

وقال السفيان دخلت الكوفة ولم يتم لي عشرون سنة فقال ابو حنيفة لاصحابه اهل الكوفة جاءكم حافظ علم عمرو ابن الدينار قال فجاه

الناس لیسنلوننی عن عمرو ابن دینار فاول من صیر  
بارے میں مجھ سے دریافت کریں تو اس نے کہا کہ مجھے سب سے  
لی محدث ابو حنیفہ۔

(ابن خلکان ج ۲ ص ۳۹۳ بحوالہ سفیان بن عیینہ)

گویا ابن عیینہ خود اقرار کر رہے ہیں کہ مجھے محدث بنانے والی اولین شخصیت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔ یہی  
ابن عیینہ ہیں جو تمام محدثین کے امام اور استاد شمار ہوتے ہیں۔ لہذا جو دوسرے کو محدث بنانا تو اس کا خود محدث ہونا کون بے وقوف  
تسلیم نہ کرے گا؟ انہی ابن عیینہ سے امام صاحب ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن عیینہ مارات عینی مثله. وعنه من  
اراد المغازی فالمدينة او المناسک فمكة والفقہ  
فلکوفة ویلزم اصحاب ابی حنیفہ.  
(خیرات الحسان ص ۲۹)

کے اصحاب سے جدا نہ ہوتا تھا۔

(۱) ابن عیینہ کو خود حافظ علوم و حدیث تسلیم کرتے ہیں اور وہ خود امام اعظم کو اس بارے میں بے شبہ تسلیم کرتے ہیں اور آپ کے شاگردوں  
سے اکتساب فیض کے لئے ہر وقت ساتھ رہتا ہے۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ کہ فقہ حاصل کرنے والے ابو حنیفہ اور ان کے  
شاگردوں کے در کی حاضری کے سوا اور کوئی راستہ نہیں اور فقہ خود کیا ہے؟ قرآن و حدیث کے جاننے، اس سے مسائل کے  
استنباط کا نام ہے جو علوم قرآنیہ اور اسرار حدیثیہ سے نابلد ہے وہ ان سے استنباط کیا کرے گا لہذا معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث کے  
علوم کا عظیم حامل اور عالم امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر اور کوئی امام نہ ہوا۔ امام صاحب کے شاگردوں کے مقام و  
مرتبہ تک رسائی ناممکن ہے اس لئے آپ کے بارے میں جو ”ابن قدامہ“ کا قول گزر رہا۔ یہ قول نہایت غیر محتاط اور نامناسب بلکہ  
حد و بغض کا آئینہ دار نظر آتا ہے۔

### امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب خلف بن ایوب کے فضائل

عنه احمد قلت وقد ذکر الحاكم فی تاریخ  
نیشابور و اطال ترجمته وقال فیہ فقیہ اهل بلخ  
وزاهد هم تفقه بابی یوسف وابن ابی لیلیٰ واخذ  
الزهد عن ابراهیم بن ادھم روی عنه یحییٰ بن معین  
و ذکر جماعة قال وکان قدومه الی نیشابور ۲۰۳ھ  
وتوفی فی شهر رمضان ۲۱۵ھ۔

(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۳۷/۱۳۸)

فیہا مضی اهل بلخ ابو سعید خلف بن ایوب  
العاصری صاحب ابی یوسف سمع من عوف  
الاعرابی و جماعة من الکبار وکان زاهدا قدوة رواه  
عنه یحییٰ بن معین والکبار۔

خلف بن ایوب عامری کا ذکر کہ امام حاکم نے تاریخ نیشاپور  
میں خلف بن ایوب کا طویل تذکرہ لکھا اور کہا کہ وہ فقیہ، اور اعلیٰ  
درجہ کے عالم تھے۔ فقہ کا علم انہوں نے امام ابو یوسف اور ابن ابی  
لیلیٰ سے حاصل کیا اور زہد و تقویٰ کی تعلیم حضرت ابراہیم بن ادھم  
سے حاصل کی۔ ان سے حدیث کی روایت کرنے والے یحییٰ بن  
معین بھی ہیں اور جماعت کا بھی ذکر، اور لکھا کہ یہ ۲۰۳ھ میں نیشا  
پور آئے اور ۲۱۵ھ رمضان میں انتقال فرما گئے۔

اسی سال ۲۱۵ھ میں حضرت ابو سعید خلف بن ایوب عامری  
کا انتقال ہوا۔ وہ حضرت امام ابو یوسف کے شاگرد رہے اور عوف  
اعرابی و دیگر اکابرین حضرات سے سماع فرمایا۔ بہت بڑے عابد و  
زاهد اور پیشوا تھے۔ ان سے یحییٰ بن معین نے روایت کی ہے اور ان

(شذرات الذہب)

کے علاوہ دیگر اکابرین نے بھی روایت کی ہے۔

(۲) خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ سے بھی بن معین کا روایت کرنا (حالانکہ خود بھی بن معین سخت ناقد اور جرح کرنے والے ہیں) بتلاتا ہے کہ خلف بن ایوب واقعی محدث عظیم اور باوثوق آدمی تھے۔ اب ان کی زبانی حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان سن لیجئے۔

محمد ابن سلمیٰ بیان کرتے ہیں کہ جناب خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم ختمی مرتبت ﷺ کو ملا اور پھر آپ سے حضرات صحابہ کرام کی طرف منتقل ہوا پھر ان سے حضرات تابعین کرام نے حاصل کیا پھر ان سے امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں نے لیا لہذا جو چاہے یہ سن کر خوش ہو جائے اور جس کی مرضی ہو وہ ناراض ہو جائے۔

(تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۳۶ مناقب ابی حنیفہ مکتبہ مطبوعہ مدینہ منورہ، خیرات الحسان ص ۳۲ مطبوعہ (پنج) الم سعید کراچی پاکستان)

(۳) اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب اکرم ﷺ کو کون کون سے علوم عطا فرمائے اور پھر سرکار ابد قرار ﷺ نے اپنے صحابہ کو کن کن علوم سے نوازا؟ انہوں نے اپنے بعد والے شاگردوں کو وہی کچھ سکھایا جو خود جانتے تھے۔ اس میں قرآن وحدیث کے تمام علوم آجاتے ہیں۔ لہذا خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے اصحاب علوم قرآنیہ وحدیثیہ کے دارث تھے۔ اس لئے ایسے شخص کو حدیث سے ناواقف اور علم کا کزور کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اصطلاحی محدث اور فقہ میں تعریف کے اعتبار سے فرق ہے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ کوئی فقہ حدیث جانے بغیر فقہ نہیں بن سکتا لیکن محدث کے لئے فقہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اسی بات کے پیش نظر جناب خلف بن ایوب نے کہہ دیا کہ جو کچھ میں نے کہا کسی کی مرضی مانے یا نہ مانے لیکن حقیقت یہی ہے۔ اب ناراض ہونے والوں میں ابن قدامہ بھی ہے، تو ہوتا رہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ اس کے رسول و صحابہ کرام کا علم حضرت امام ابو حنیفہ کو حاصل بلکہ ان کے شاگردوں کے پاس موجود ہے اس لئے اس کی مخالفت کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی۔

امام شافعی کے استاد امام محمد بن حسن شیبانی کا مقام

اور پھر ان کی زبانی امام اعظم کا مقام

وعنه الشافعي و ابو سليمان الجوزجاني وابو عبيد بن السلام وهشام وعبيد الله الرازي وعلي بن مسلم الطوسي وغيرهم. قال ابن منذر سمعت المزمعي يقول ما رأيت سمينا اخف وروحا من محمد ابن حسن ومسا ريت الفصح منه وقال العباس الدوري عن ابن معين كتبت الجامع الصغير عن

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے امام شافعی نے روایت کی اور ان کے علاوہ ابوسلیمان جوزجانی اور ابو عبید بن سلام، ہشام، عبید اللہ رازی اور علی بن مسلم طوسی وغیرہم نے بھی روایت کی۔ ابن منذر کا کہنا ہے کہ میں نے مزنی کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرما رہے تھے کہ میں نے جسم کا یوجھل اور درج کا ہا کچھ نہیں محمد بن حسن جیسا دوسرا نہیں دیکھا اور نہ ہی ان جیسا کوئی فصیح و بلیغ مجھے کوئی



نظر آیا۔ ابن معین سے عباس دوری نے بیان کیا کہ میں نے جامع صغیر حضرت امام محمد بن حسن سے لکھی تھی۔ ربیع بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ میں نے امام محمد سے اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابیں حاصل کیں۔

امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے فصیح و بلیغ محدث تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر میں یہ کہنا چاہوں کہ قرآن کریم امام محمد بن حسن کی لغت پر نازل ہوا تو کہہ دیتا۔ امام شافعی ہی فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد بن حسن سے بڑھ کر تندرست اور زکی کوئی اور نہ پایا۔ العصر میں ہے کہ امام محمد بن حسن قاضی القضاۃ اور قتیہ العصر تھے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہ، مالک بن مغول اور دیگر جلیل القدر حضرات سے سماع فرمایا۔ آپ دنیا کے ذہین ترین شخص تھے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن کریم) کا ان سے بڑا اور کوئی عالم نہیں دیکھا۔ ابن فرات کا کہنا ہے کہ محمد بن حسن بن فرقد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ امام ربانی تھے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے جب سب سے پہلی مرتبہ امام محمد بن حسن کی زیارت کی اس وقت لوگوں کا وہاں مجمع لگا ہوا تھا میں نے جب ان پر نظر ڈالی تو مجھے ان کا چہرہ خوبصورت ترین نظر آیا پھر میں نے ان کی پیشانی کی طرف دیکھا تو انتہائی چمکدار پانی پھر میں نے ان کے لباس کو دیکھا تو اس اعتبار سے بھی وہ لوگوں سے زیادہ اچھا اور خوبصورت لباس زیب تن کئے ہوئے تھے پھر میں نے ان سے ایک اختلافی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا تو اس بارے میں ان کا مذہب بہت مضبوط پایا اور تیر کی طرح اس کو ٹھیک ٹھیک بتایا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ جناب محمد بن حسن کی بہت زیادہ تعریف کیا کرتے تھے اور ان کی فضیلت کے بہت قائل تھے۔ یہ بات ان سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے اور مختلف الفاظ و عبارات سے مذکور ہے۔ مثلاً فرماتے ہیں کہ میں نے جس کسی سے بھی کوئی اختلافی مسئلہ دریافت کیا تو اس کے چہرے پر ناراضگی اور کراہت کے آثار پائے لیکن امام محمد بن حسن کے چہرہ پر کبھی ایسا نہ دیکھا۔ فرماتے ہیں کہ حلال و حرام، علل، ناخ و منسوخ کے عالم ہونے میں میں نے ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ

محمد بن الحسن وقال الربیع سمعت الشافعی یقول حملت عن محمد وقر بعیر کتابا۔

(لسان المیزان ج ۵ ص ۲۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

اما محمد بن حسن المذکور فکان فصیحا بلیغا قال الشافعی لو قلت ان القرآن نزل بلیغة محمد بن الحسن لفصاحته لقلت. قال الشافعی ما رایت سمینا زکیا الا محمد بن الحسن قال فی العبر قاضی القضاۃ و فقیہ العصر ابو عبید اللہ محمد بن الحسن الشیبانی. سمع ابا حنیفہ و مالک بن مغول و طائفة و کان من اذکیاء العالم قال ابو عبید ما رایت باعلم بکتاب اللہ منه و قال ابن الفرات محمد بن الحسن بن فرقد الشیبانی الامام الربانی صاحب ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ. و قال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ اول ما رایت محمدا و قد اجتمع الناس علیہ و نظرت الیہ فکان من احسن الناس و جہا ثم نظرت الی ابی حنیفہ فکانہ عاج ثم نظرت الی لباسہ فکان من احسن الناس لباسا ثم سألته عن مسئلۃ فیہا خلاف فقوی مذہبہ و میرا فیہا کالسہم و کان الشافعی رضی اللہ عنہ یثنی علی محمد بن الحسن و یفضله و قد تواتر عنہ بالفاظ مختلفۃ قال ما رایت احدا سئل عن مسئلۃ فیہا نظر الا رایت الکراہۃ فی وجہہ الا محمد بن الحسن. و قال ما رایت رجلا اعلم بالحلال و الحرام و العلل و الناسخ و المنسوخ من محمد بن الحسن و قال لو انصف الناس لعلموا انہم لم یرو مثل محمد بن الحسن ما جالست فقیہا قط افقہ ولا افق لسانہ بالفقہ منہ انہ کان یحسن من الفقہ و اسبابہ اشیاء تعجز عنہا الا کابر و قیل للشافعی قد رایت مالکا و سمعت منہ و رافقت محمد بن الحسن فایہما کان افقہ؟ فقال محمد بن

الحسن الفقه نقسا منه.

(خزرات الذہب ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۳ ھـ اول ۱۸۹ھ)

دیکھا اور فرمایا: اگر لوگ انصاف کی بات کریں تو انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ محمد بن حسن ایسا ان کو کوئی نظر نہیں آیا۔ میں نے ان سے بڑھ کر کسی فقیہ کی مجلس نہ پائی اور نہ ہی فقہی معاملات و معلومات میں ان سے بڑھ کر کوئی بیان کرنے والا دیکھا۔ آپ فقہ اور اس کے اسباب اور ان کے بارے میں ایسی معلومات رکھتے تھے کہ جن سے اکابر حضرات عاجز تھے۔ امام شافعی سے پوچھا گیا آپ نے امام مالک کو بھی دیکھا ان سے ساعت فرمائی اور محمد بن حسن کی مرافقت اور صحبت بھی پائی تو ان دونوں میں سے زیادہ فقیہ کون تھا؟ فرمایا: محمد بن حسن امام مالک سے زیادہ فقیہ تھے۔

صاحبان علم و فقہ فرماتے ہیں کہ فقہ وہ علم ہے کہ جس کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے بویا حضرت عاتقہ رضی اللہ عنہ نے اسے پانی دیا ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ نے اسے کانا امام رضی اللہ عنہ نے اسے صاف ستھرا کیا ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اسے پیسا۔ ابو یوسف نے اسے گوندھا اور امام محمد نے اسے پکا کر روٹیاں تیار فرمائیں۔ سو تمام لوگ (فقیہ) ان کی روٹی ہی کھاتے ہیں۔

وقد قالوا الفقه زرعه عبد الله بن مسعود  
رضى الله عنه وسقاه علقمه وحصد ابراهيم  
النخعي وداسه حماد وطحنه ابو حنيفة وعجنه ابو  
يوسف وخبزه محمد فسائر الناس ياكلون من  
خبزه.

وقال اسماعيل بن ابي رجا رجايت حديثا  
في المنام فقلت له ما فعل الله بك فقال غفرت لي ثم  
قال لو اردت ان اعذبك ما جعلت هذا العلم منك  
فقلت له فابن ابو يوسف قال فوقنا بدر جبين قلت  
فابو حنيفة. قال هيها ذالك في اعلى عليين  
كيف وقد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة  
وحج خمسا وخمسين حجة وراى ربه في المنام  
مائة مرة.

(در مختار ج ۱ ص ۴۹-۵۱ مطلب مجوز التعليل مع وجود الفضل)

اسمعیل بن ابی رجا فرماتے ہیں: کہ میں نے خواب میں امام محمد بن حسن کو دیکھا تو پوچھا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے انتقال کے بعد تم سے کیا معاملہ کیا؟ فرمانے لگے: اس نے مغفرت فرمادی ہے پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اگر میں تجھے عذاب دینا چاہتا، تو تجھ سے اس علم کا کام نہ لینا پھر میں (اسمعیل بن رجا) نے امام محمد سے امام ابو یوسف کے بارے میں پوچھا کہ وہ کہاں ہیں؟ فرمایا: ہم سے دور رہے اور ہیں۔ میں نے تیسری مرتبہ پوچھا: امام ابو حنیفہ کا کیا مقام ہے؟ فرمانے لگے کیا پوچھتے ہو؟ وہ تو اعلیٰ علیین میں قیام فرماتے ہیں اور یہ کیونکر نہ ہوتا حالانکہ ان کی زندگی یوں گزری تھی کہ انہوں نے چالیس سال تک متواتر عشاء کے وضو سے نماز فجر ادا کی اور پچپن حج کے اور خواب میں ایک سو مرتبہ اپنے رب کا دیدار کیا۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ (جن کے مناقب امام احمد بن حنبل کی زبانی آپ بطور بالا میں پڑھ چکے ہیں) فرماتے ہیں:

(۱) امام محمد سے میں نے اتنا علم حاصل کیا کہ وہ ایک اونٹ کا بوجھ بن سکتا ہے۔

(۲) قرآن مجید اگر ان کی لغت میں اترے گا تو ان کو اس سے بڑھ کر سکتا ہوں۔

(۳) آپ عالم ربانی تھے۔

(۴) مسائل اختلافیہ میں بے مثل اور بلند حوصلہ کے مالک تھے۔

(۵) حلال و حرام، ناخ و منسوخ اور علل کا عالم ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ تھا۔

(۶) امام مالک کے شاگرد ہونے کے باوجود ان سے زیادہ ذہین تھے اور زیادہ فقیہ تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ان ارشادات اور درمختاری مذکورہ عبارت کو جب کوئی شخص تصحب کی عینک اتار کر پڑھے گا تو وہ امام محمد بن حسن کے علم و فضل، فصاحت و بلاغت، زکاوت و حدیث دانی سے قطعاً انکار نہ کر سکے گا اور یہ سب کچھ انہیں کسی شیخ کامل اور استاد معظم سے حاصل ہوا۔ وہ شیخ کامل حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت ہے لہذا اتنے بڑے محدث، فصیح و بلیغ، جملہ علوم قرآن کے ماہر کے استاد و شیخ کو ”ابن قدامہ“ کا یہ کہنا کہ ”وہ احادیث سے بے خبر تھے“ خود بے خبری کی دلیل ہے۔ کاش ابن قدامہ اپنے دادا امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھتے کہ امام ابو حنیفہ کا مقام و مرتبہ کیا تھا قرآن و حدیث کے علوم سے انہیں کس قدر اللہ تعالیٰ نے نوازا تھا؟ تو یہ چلا کر وہ ان علوم میں سمندر نا پیدا کنار تھے اور ابن قدامہ ان کے مقابلے میں ایک معمولی سا تالاب بھی نہیں۔ فاعتبوا یا اولی الابصار

### امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کا مقام

وعنه ابن مہدی وعفان ومسدود واحمد واسحاق ويحيى وعلي والفلان، بندار واسحاق الكوسج ومحمد بن شداد المسمعي وامم سواهم قال احمد ماریت یعنی مثل یحیی بن سعید القطان وقال ابن معین قال لی عبد الرحمن لاتری بعینیک مثل یحیی القطان وقال ابن المدینی ماریت احدا اعلم بالرجال منه وقال بندار هو امام اهل زمانه. وقال ابن معین اقام یحیی القطان عشرين سنة یختم کل لیلة وقال بندار اختلفت الیه عشرين سنة فما اظن انه عصی الله. وقال احمد ماریت احدا اقل عطاء من یحیی بن سعید وقال العجلی کان نقی الحدیث لا یحدث الا عن ثقة. قال النسائی امناء الله علی حدیث رسول الله ﷺ مالک وشعبة و یحیی القطان وقال احمد الی یحیی القطان المنتهی فی الثبت. وقال احمد یحیی القطان اثبت الناس وما کتبت عن احد مثله قال عفان رای رجلا فی النوم بشر یحیی بن سعید القطان بامان من الله یوم القیامة توفی یحیی فی صفر سنة ثمان وتسعين

یحییٰ بن سعید قطان سے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات بھی شامل ہیں۔ ابن مہدی، عفان، مسدد، احمد، اسحاق، یحییٰ، علی، فلاں، بندار، اسحاق کوج، محمد بن شداد، مسمعی وغیرہ، امام احمد کہتے ہیں کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن قطان ایسا کوئی دوسرا نہ دیکھا۔ ابن معین کا قول ہے کہ مجھے عبد الرحمن نے بتایا کہ تم نے تو یحییٰ بن سعید قطان ایسا آدمی نہ دیکھا ہوگا۔ ابن مدینی نے کہا: رجال حدیث کے بارے میں میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے بڑھ کر اور کوئی عالم نہ دیکھا۔ بندار کا قول ہے کہ وہ اپنے دور کے امام تھے۔ ابن معین نے کہا کہ یحییٰ بن قطان بیس سال تک متواتر ہر رات ایک مرتبہ ختم کرتے تھے۔ بندار کا قول ہے کہ میں بیس سال تک یحییٰ بن سعید قطان کے پاس آتا جاتا رہا لیکن ان سے کوئی کام بھی خلاف شرع نہ دیکھا۔ امام احمد نے فرمایا کہ میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے قلیل الخفاء کسی اور کو نہ پایا۔ علی کا قول ہے کہ حدیث کے معاملہ میں نہایت محتاط تھے صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتے تھے۔ امام نسائی کا کہنا ہے کہ رسول کریم ﷺ کی احادیث کے امین تین شخص ہیں۔ امام مالک، شعبہ اور یحییٰ القطان۔ امام احمد کا قول ہے کہ حدیث پر استقامت یحییٰ قطان پر ختم ہے۔ امام احمد ہی فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید قطان محدثین میں سے مضبوط ترین

ومائۃ.

(تذکرہ انقلا ج ۱ ص ۲۹۸-۳۰۰)

آدی تھے ان جیسا مجھے کوئی دوسرا نہ ملا کہ جس سے میں (حدیث وغیرہ) لکھتا۔ عغان کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے خواب میں دیکھا کہ یحییٰ بن سعید قطان کو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے امان کی خبر دی گئی ہے۔ آپ ماہ مفر ۱۹۸ھ میں فوت ہوئے۔

ابن ناصر الدین نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان اپنے دور کا سید الکفا تھا اور اس بات میں اپنے ہم عصروں میں آخری مرتبہ پر فائز تھا۔

وقال ابن ناصر الدین یحیی بن سعید قطان  
الاهول سید الحفاظ فی زمانہ والمتهی الیہ فی هذا  
الشان بین اقرانه انتهى.

(شذرات الذہب ج ۱ احوال ص ۳۵۵، ۱۹۸ھ مطبوعہ بیروت)

خلاصہ کلام: امام احمد بن حنبل کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کے حالات و مقامات علمی آپ نے مختلف حضرات کی زبانی جانے۔ یعنی اپنے دور کے سب سے بڑے حافظ الحدیث، متقی، اسماء الرجال کے ماہر، احادیث کے امین اور اپنے ہم عصر علماء و حفاظ کے سرگز تھے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بزرگ کیا فرماتے ہیں؟ درج ذیل اقتباسات ملاحظہ ہوں۔

یحییٰ بن سعید القطان کی زبانی امام ابو حنیفہ کا مقام و مرتبہ

یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ اچھی رائے والا کوئی نہ دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

وقال یحیی بن سعید القطان ما سمعنا احسن  
من رای اسی حنیفة ومن ثم کان ینذهب فی الفتوی  
الی قولہ. (خبرات احسان ص ۳۱، الفصل عشری اثنا العشر علیہ،  
مطبوعہ راجہ - امام سعید کراچی)

احمد بن علی بن سعید القاضی نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین کی زبانی جناب یحییٰ بن سعید بن قطان کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں باندھتے، ہم نے رائے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا احسن رائے والا نہ پایا، ہم نے بے شک اکثر اقوال ان ہی سے لئے ہیں۔

سمعت یحیی بن معین یقول سمعت یحیی بن  
سعید القطان یقول لا نکذب اللہ ما سمعنا احسن  
من رای اسی حنیفة وقد اخذنا باکثر اقوالہ.  
(تہذیب المعنی ج ۱ ص ۳۵۰ من اسرہ نثرمان، تاریخ بغداد ج ۱ ص ۳۲۵، تل فی بن ابی حنیفہ)

محمد بن سعد عوفی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے جناب یحییٰ بن سعید قطان کے بارے میں یہ کہتے سنا کہ ہم حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے اور ان سے سماعت (حدیث) فرمائی، اور خدا کی قسم! میں جب بھی ان کے چہرے پر نظر ڈال تو اس میں سے مجھے فتویٰ نظر آتا۔

محمد بن السعد العوفی یقول سمعت یحیی  
بن معین یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول  
جالسنا واللہ ایا حنیفة وسمعنا عنہ وکت واللہ اذا  
نظرت الیہ عرفت فی وجہہ ان یتقی اللہ عزوجل.  
(تاریخ بغداد ج ۱ ص ۳۵۲ من ذکر من عبادہ وورہ)

”ابن قدامہ“ جب حنبلی کہلاتا ہے تو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا پیرو ہو اور امام احمد بن حنبل نے جناب یحییٰ بن سعید قطان سے غم حاصل کیا۔ مگر شہید مطہر میں امام احمد بن حنبل کی زبانی اپنے استاد یحییٰ بن سعید قطان کا مقام آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ یہی یحییٰ بن سعید قطان حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اوصاف و فضائل علیہ بیان فرماتے ہوئے کہیں کر وہ نہایت متقی تھے اور ہم نے ان سے سماعت کی۔ ان عقیدہ کے الفاظ کے ہوتے تو اس کے متعلق کسی ایسی بات کے بارے میں گھٹیا زبان استعمال کرنا کسی

طرح بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ ”ابن قدامہ“ کے دادا استاد موطا امام اعظم کے قول پر فتویٰ دیں اور ”ابن قدامہ“ معترض ہو۔ یہ گستاخی ہی ہو سکتی ہے۔

### امام احمد بن حنبل کے دادا استاد محدث ”معمّر“ کا مقام

حدث عنه سفیانان وابن مبارک. وعبد الرزاق وغيرهم قال احمد ليس تضم معمر الى احد الا وجدته فوقه وقال يحيى بن معين هو من اثبت الناس مني الزهري. وقال عبد الرزاق كُتبت عن معمر عشرة الاف حديث بات معمر سنة ثلاث وخمسين مائة.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۹۰ معمر ابن راشد الامام)

قال احمد ليس تضم معمر الى احد الا وجدته فوقه وقال غيره كان معمر خير وهو اول من ارتحل في طلب الحديث الى اليمن. (شذرات الذهب ج ۱ ص ۳۳۵-۳۳۶ ثلاث وخمسين)

محدث معمر سے جناب سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں نے روایت کی اور ابن مبارک وعبد الرزاق وغیرہ بھی ان سے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اگر تو معمر کا مقابلہ کسی اور سے کرے گا تو دونوں میں سے معمر کو فوقیت دے گا۔ یحییٰ بن معین نے کہا کہ معمر، زہری سے زیادہ مضبوط اور ثابت فی الروایت تھا۔ عبد الرزاق کا کہنا ہے کہ میں نے جناب معمر سے دس ہزار احادیث لکھیں۔ ۱۵۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

امام احمد کہتے ہیں کہ ہم جس سے بھی ملے۔ جناب معمر کو ان سب پر فوقیت تھی۔ کسی اور نے کہا کہ معمر بہت خوب محدث تھے اور علم حدیث کی طلب کی خاطر یمن کی طرف سفر فرمانے والے اولین شخص آپ ہی تھے۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل کے استاد جناب عبد الرزاق اور ان کے استاد جناب معمر ہیں۔ جناب معمر سے عبد الرزاق نے خود اعتراف کیا کہ میں نے ایک ہزار احادیث ان سے لکھی۔ یہی محدث کبیر کہ جن کی کتاب ”مصنف عبد الرزاق“ اب بازار میں دستیاب ہے۔ ان کے شاگرد امام احمد بن حنبل ہیں۔ بہر حال جناب معمر جو امام احمد بن حنبل کے دادا استاد ہیں۔ ان کی زبانی امام ابو حنیفہ کی تعریف نیچے۔

### جناب معمر کی زبانی امام ابو حنیفہ کی تعریف

قال معمر ما رايت رجلا يحسن ان يتكلم في الفقه ويسعه ان يقبس من الحديث احسن معرفة من ابى حنيفه ولا استغنى على نفسه من ان يدخل في دين الله شيئا من شك ابى حنيفه. (خبرات الحسان ص ۳۱ مطبوعہ ایچ ایم کراچی)

معمر کہتے ہیں کہ فقہ پر گفتگو کرنے میں میں نے امام ابو حنیفہ سے بڑھ کر کوئی اور اچھا فقہ و محدث نہیں دیکھا اور حدیث پاک سے قیاس کرنے میں جو وسعت ان کے اندر تھی وہ دوسروں میں ناپید تھی اور حدیث پاک کی شرح کے معاملہ میں ان جیسا کوئی دوسرا جان پہچان والا نہ تھا اور کوئی شک و شبہ والی بات اللہ کے دین میں داخل کرنے کے بارے میں میرا نفس ان کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔

مدنی کہتے ہیں کہ میں نے عبد الرزاق سے سنا۔ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ اپنے استاد جناب معمر کے پاس تھا کہ جناب ابن مبارک آئے تو دوران گفتگو ہم نے معمر سے سنا۔ فرمایا: فقہ کے

المدینی قال سمعت عبد الرزاق يقول عند معمر فاتاه ابن المبارك فسمعنا معمر يقول ما عرف رجلا يحسن يتكلم في الفقه او يسعه ان

یقیناً و یشرح لمخلوق النجاة فی الفقه احسن بارے میں بہترین گفتگو اور کلام کرنے والا اور اس میں وسعت کا حامل اور لوگوں کے لئے فقیہ کی راہیں کشادہ کرنے والا امام ابو حنیفہ معرفۃ من ابی حنیفہ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۹) سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہیں پایا۔

قارئین کرام! امام احمد بن حنبل کے استاد صاحب مصنف عبدالرزاق کی زبان سے آپ نے ان کے استاد جناب معمر کا قول پڑھا، وہ صراحت کے ساتھ بیان فرما رہے ہیں کہ فقہ، قیاس اور معرفت قرآن و حدیث میں ان جیسا کوئی اور نہیں دیکھا اور ان کی احتیاط اور دیانت داری کی یوں گواہی دی کہ انہوں نے دین میں کوئی چیز داخل نہیں کی۔ ان مناقب و فضائل کے ہوتے ہوئے "ابن قدامہ" کا حقیقہ کے بارے میں امام اعظم پر حدیث جانے کی کمی کا الزام دھرنا کیا حقیقت رکھتا ہے؟ ابن قدامہ نے ایسا کر کے نہ صرف اپنے اندر چھپے حسد کو ظاہر کیا بلکہ اپنے اساتذہ و شیوخ کے ارشادات پر بھی لکیر پھیر دی۔ عالم برزخ میں وہ بھی اس کے اس عمل سے شرمندہ ہوں گے۔ فاعبروا یا اولی الابصار

### امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب عبداللہ بن مبارک کا مقام

(جناب عبداللہ بن مبارک کے شاگردوں میں سے امام احمد بن حنبل بھی ایک ہیں۔ ان کے علاوہ عبدالرحمن بن مہدی، یحییٰ بن معین، حبان بن موسیٰ، ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہ بھی ان کے شاگرد ہیں۔ ابن مہدی کا قول ہے کہ امام صرف چار ہیں۔ مالک، ثوری، حماد بن زید اور ابن مبارک، لیکن خود ابن مہدی نے جناب ابن مبارک کو امام ثوری پر ترجیح دی ہے) امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ابن مبارک کے دوسر کوئی ایسا نہ تھا جس سے لوگ بکثرت طلب علم کرتے ہیں۔ شعیب بن حرب سے منقول ہے کہ اس نے ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا نہ پایا۔ شعیب کہتے ہیں: ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا ہمارے پاس نہ آیا۔ ابواسحاق فرازی کا قول ہے کہ ابن مبارک تمام مسلمانوں کا امام ہے۔ ابن معین نے کہا وہ ثقہ اور مضبوط تھے جن کتابوں میں سے وہ احادیث بیان فرمایا کرتے تھے ان میں بیس ہزار احادیث تھیں۔ یحییٰ بن آدم بیان کرتے ہیں کہ میں جب کسی دقیق و مشکل مسئلہ کو ابن مبارک کی کسی کتاب میں نہ دیکھ پاتا، تو باپوں سے جوتا تھا (کتاب یہ مسئلہ کس کتاب میں ملے گا) اسماعیل بن عیاش کا قول ہے کہ روئے زمین پر ابن مبارک بے مثل شخص ہے۔ ابواسامہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن مبارک سے بڑھ کر دنیا میں کوئی دوسرا طلب علم کا مرکز نہ دیکھا اور وہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں۔ ابن معین سے ہے کہ انہوں نے ابن مبارک کے تذکرہ فرمایا، وہ مسلمان سرداروں میں سے ایک سردار ہیں۔

قال احمد بن حنبل لم یکن فی زمان ابن المبارک اطلب للعلم منه وعن شعیب بن حرب قال ما لقی ابن المبارک مثل نفسه قال شعبة ما قدم علیما مثل ابن المبارک وقال ابو اسحاق الفراءى ابن المبارک امام المسلمین وقال ابن معین کان ثقة مشیعا وکانت کتبه التی حدث بها نحو من عشرين الف حدیث قال یحییٰ ابن ادم کنت اذا طلبت الدقیق من المسائل فلم اجده فی کتب ابن المبارک انتست عن اسماعیل ابن عیاش قال ما علی وجه الارض مثل ابن المبارک قال ابو اسامة ماریت رجلا اطلب للعلم فی الافاق من ابن المبارک. وقال ابو اسامة هو امیر المؤمنین فی الحدیث. عن ابن معین ذکر عنده ابن المبارک قال سید من سادات المسلمین وقال محمد بن عیین سمعت الفضیل یقول ورب هذا الیث ماریت عینی مثل ابن المبارک.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۵۵-۲۵۷)

محمد بن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے جناب فضیل سے سنا وہ کہتے تھے کہ اس گھر کے رب کی قسم! امیری آنکھ نے ابن مبارک ایسا دوسرا نہ دیکھا۔

امام العلم ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن مبارک کا وصال رمضان شریف میں ہوا۔ وہ اپنے دور کے جلیل القدر فقیہ، حافظ، زاہد اور دیگر مناقب و فضائل کے حامل تھے۔ تریبہ (۶۳) برس کی عمر پائی (ان سے حدیث بیان کرنے والے ابن معین، ابن منبہ، احمد بن حنبل وغیرہ حضرات ہیں۔ علم و فقہ کے جامع ادب و نحو کے امام، لغت و شعر کے پیشوا اور عرب کی فصاحت کے وارث ہونے کے ساتھ ساتھ قائم اللیل اور بہت زیادہ عبادت گزار بھی تھے)۔

جناب ابن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام میں غور کیا تو ان تمام میں اگر ابن مبارک پر فضیلت پائی جاتی ہے تو وہ دو باتوں میں۔ ایک یہ کہ انہیں حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہوئی اور دوسری آپ کی معیت میں انہوں نے جہاد میں حصہ لیا۔ فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ حضرت ابن مبارک نے اپنے پیچھے کوئی اپنا ثانی اور نائب نہ چھوڑا۔ اسمعیل بن عیاض کا قول ہے کہ روئے زمین پر حضرت ابن مبارک کی مثل نہیں ہے۔

حضرت ابن مبارک کا مقام و مرتبہ حضرت امام احمد بن حنبل اور دیگر جلیل القدر محدثین و حفاظ کرام سے آپ نے ملاحظہ فرمایا اور جو مناقب و فضائل ان کے بیان کئے انہیں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہر قسم کی خوبی سے متصف تھے۔ آپ امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ”ابن قدامہ“ حنبلی المذہب ہونے کے ناطے سے امام احمد بن حنبل کے مقلدین میں سے ایک ہے۔ یہی ابن مبارک، امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ایک ہیں تو جن کی شان و عظمت ایسی ان کے استاد کا مقام و مرتبہ کیونکر کم ہو سکتا ہے؟ لہذا ”ابن قدامہ“ کا امام ابو حنیفہ کو قلیل الحدیث کہنا بالکل حقائق کے خلاف ہے اور تعصب و عناد سے بھرپور ہے۔

### عبد اللہ بن مبارک کی زبان سے امام ابو حنیفہ کے فضائل

حمادی نے ہمیں بتایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی مجلس سے بڑھ کر کوئی دوسری مجلس باوقار نہ ہوتی تھی۔ ان کی شان فقہاء کی شان تھی۔ اخلاق و صورت اور لباس کے اعتبار سے بہت خوب تھے۔ ہم ایک دن جامع مسجد میں ان کے ہاں موجود تھے کہ اچانک ایک ساپ ان کی گود میں آگرا۔ لوگ بھاگ کھڑے ہوئے لیکن آپ سکون سے بیٹھے رہے اور صرف یہ کیا کہ اس ساپ کو کپڑا اچھا کر پھینک دیا اور

فی رمضان توفي امام العلم ابو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الحنظلي الفقيه الحافظ الزاهد ذو المناقب وله ثلاث وستون سنة.... (شذرات الذهب ج ۱ ص ۲۹۵-۲۹۶)

قال ابن عيينه نظرت في امر الصحابة فما رايت لهم فضلا على ابن المبارك الا بصحبتهم النبى عليه السلام وغزوهم معه. قال فضيل ابن عياض اما انه لم يخلف بعده مثله. قال اسماعيل بن عياض ما على الارض مثل ابن المبارك. (تهذيب التهذيب ج ۵ ص ۳۸۵)

حدثنا الحماني قال سمعت ابن المبارك يقول ما كان اوقر مجلس ابى حنيفة كان يشبه الفقهاء وكان حسن السمعت وحسن الوجه حسن الثوب ولقد كنا يوما في مسجد الجامع فوقعت حية فسقطت في حجر ابى حنيفة وهرب الناس غيره فما رايته زاد على ان نقض الحية وجلس مكانه. حدثنا ابو وهب محمد بن مزاحم قال سمعت عبد

اللہ بن المبارک بقول لولا ان اللہ انما نسی بابی اپنی نشست گاہ پر تشریف فرما رہے۔ ابوہب محمد بن مزہم نے ہمیں بتایا کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک کو یہ کہتے سنا۔ اگر اللہ تعالیٰ نے میری یوں مدد نہ فرمائی ہوتی تو میں امام ابو حنیفہ اور سفیان کی تعریف کرتا تو میں بھی دوسرے لوگوں کی طرح ہی ہوتا۔

فصل بن عبد الجبار کا قول ہے کہ میں نے ابو عثمان حمرون کو سنا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا۔ وہ فرما رہے تھے کہ میں ایک مرتبہ شام میں امام اوزاعی سے ملے گیا۔ حیرت میں ان سے ملاقات ہو گئی انہوں نے مجھے فرمایا: اے خراسانی! معلوم ہوا ہے کہ کوہ میں کوئی بدعتی پیدا ہوا ہے جس کی کنیت ابو حنیفہ ہے۔ میں یہ بات سن کر اپنی رہائش گاہ پر آیا اور ان کی کچھ کتابوں میں سے نہایت مضبوط مسائل نکالے۔ اس کام میں مجھے تین دن لگ گئے۔ تیسرے دن میں پھر امام اوزاعی کے پاس گیا۔ وہ مجھ کے موزن اور امام بھی تھے۔ جب انہوں نے میرے ہاتھ میں کتابیں دیکھیں۔ ان کے چاہنے پر میں نے ایک کتاب انہیں دی۔ ورق گردانی کی۔ ایک مسئلہ پر نظر پڑی جس پر لکھا تھا: قال النعمان اذان الح کھڑے کھڑے اس کتاب کا پہلا حصہ پڑھ لیا پھر آستین میں رکھ لی۔ تکبیر کے بعد نماز پڑھائی نماز سے فارغ ہو کر بقیہ تمام کتاب پڑھی۔ پڑھ کر پوچھا یہ نعمان بن ثابت کون ہے؟ میں نے کہا: ایک شیخ ہیں جن سے عراق میں ملاقات ہوئی تھی۔ کہنے لگے بڑی شان کے شیخ ہیں۔ جاؤ اور ان سے بہت سے فیض حاصل کرو۔ میں نے کہا: حضرت یہ وہی ابو حنیفہ ہے جن کے بارے میں آپ نے مجھے رد کا تھا۔ (در بخ بغداد ج ۱ ص ۳۲۸)

محمد بن مزہم کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک کو کہتے سنا کہ میں نے ایک ایسا شخص دیکھا جو بہت بڑا عابد پرہیزگار تھا اور تمام لوگوں سے بڑھ کر عالم اور فقیہ تھا۔ بہت بڑا عابد تو عبد العزیز بن ابی رواد ہے۔ بہت بڑا پرہیزگار فضیل بن عیاض ہے۔ تمام لوگوں میں بڑا صاحب مسنیان ثوری اور قمر سے بڑھ کر فقیہ امام ابو حنیفہ ہے پھر فرمایا: میں نے فقہ میں انہیں بے مثل پایا۔ محمد بن عاتق نے ام سے بیان کیا۔ کہنے لگے میں نے ابن مبارک کو کہتے سنا: اگر اثر (حدیث) معلوم ہو اور رائے کی ضرورت پڑ جائے تو امام مالک، سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ کی رائے بقیہ تمام کی رائے سے زیادہ اچھی اور کچھ کے اعتبار سے زیادہ رقیق ہے اور فقہ میں انتہائی گہرائی میں ہوتی ہے لیکن ان میں سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہر اعتبار سے بقیہ دونوں پر فوقیت رکھتے ہیں اور وہ ان سے بڑھ کر فقیہ ہیں۔ ابن مبارک کہا کرتے تھے کہ جب سفیان ثوری اور ابو حنیفہ کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں تو وہی قوی اور مضبوط مسئلہ ہوتا ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب مسر کو امام ابو حنیفہ کے حلقہ میں بیٹھنے والوں میں دیکھا۔ وہ پوچھتے تھے اور مستفید ہوتے تھے اور فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والا میں نے ابو حنیفہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ پایا۔ ابن حبیب کا قول ہے کہ میں نے عبد الرزاق سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابن مبارک سے سنا: وہ کہتے تھے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں یہ بات رائے سے کہتا ہوں تو اس کے حقدار صرف ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ (در بخ بغداد ج ۱ ص ۳۲۸-۳۲۹)

ابن مبارک کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہ "افق الناس" تھے۔ میں نے ان سے بڑھ کر کوئی اور فقیہ نہیں دیکھا۔ نیز فرمایا کہ وہ ایک نشانی تھے۔ آپ سے پوچھا گیا کیا وہ خیر کی نشانی تھے یا شر کی؟ فرمایا: اسے شخص! چپ رہ۔ شر کے لئے غایت کا لفظ اور خیر کے لئے آیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ انہی ابن مبارک سے ہے کہ اگر رائے کی ضرورت پڑے تو میں ہی آدمی صاحب الرائے ہیں۔ امام مالک، سفیان ثوری اور ابو حنیفہ۔ لیکن ابو حنیفہ ان میں سے زیادہ فقیہ اور حقیقت تک رسائی میں زیادہ قوی ہیں اور فقہ میں وہ انتہائی گہرے ہیں۔ یہی بیان کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے اقوال واجتہادی رائے کو جبکہ ہمیں کوئی حدیث و اثر نہ ملے تو یوں ہی سمجھتے ہیں کہ وہ بھی رسول اللہ ﷺ کی ہی بات ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ ہمیں احادیث بیان کیا کرتے تھے۔ فرماتے



ہیں: "حدثني النعمان بن الثابت" آپ سے پوچھا گیا: "لعمان بن ثابت سے کون مراد ہے؟" فرمایا: ابوحنیفہ جو علم کا مغز ہے۔ بعض اہل علم اسے لکھنے سے رک گئے۔ سوا بن مبارک کچھ دیر خاموش ہو گئے پھر فرماتے گئے: لوگو! حضرات ائمہ کے بارے میں تم کس قدر بے ادب اور لاطم ہو اور علم کی معرفت میں تم کس قدر بے بضاعت ہو حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے سوا کوئی دوسرا اس بارے میں اقتدار اور پیشوائی کے لائق نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے امام ہیں، جو حقیقی، پرہیزگار، عابد و زاہد، عالم اور فقیہ ہیں۔ انہوں نے علم کو یوں بیان فرمایا کہ اس طرح کشف علم کسی دوسرے سے نہ ہوا۔ خدا نے انہیں بصیرت و فہم عطا فرمایا اور عظمت و تقویٰ سے سرفراز فرمایا۔ اس کے بعد ابن مبارک نے قسم اٹھائی کہ ان مجلس والوں سے ایک ماہ تک حدیث بیان نہیں کروں گا۔

(تجرات الحسان ص ۲۹ فصل ۱۳ ملبورہ کراچی)

عبد اللہ بن مبارک کی شخصیت کا تعارف بطور بالا میں آپ ملاحظہ فرما چکے۔ ان کے خیالات اور تاثرات حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ہر اعتبار سے وہ انہیں اپنے دور کی عظیم اور بے مثل شخصیت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے رائے اور قول کو حدیث و اثر نہ ملنے پر اس کی جگہ تصور کرتے ہیں۔ "اقتدا الناس" کا لقب دیا اور علم فقہ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، کتاب و سنت کے تمام علوم کے بغیر آ نہیں سکتا۔ اس کے لئے ان دونوں پر کامل عبور حاصل ہونا چاہیے۔ امام ذہبی نے اسی بات کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کا "تذکرۃ الحفاظ" میں ذکر کیا حالانکہ امام ذہبی بہت سخت نقاد اور جراح ہیں۔ ان کا "حفاظ الحدیث" میں امام صاحب کا ذکر اس کی مزید تائید ہے کہ آپ علم حدیث کے حافظ و ماہر تھے۔ امام ذہبی نے ان الفاظ سے ان کی تعریف کی۔ کان اماما و رعا عالما عاملا متعبدا کبیرا الشان۔ بہر حال "ان تدرامہ" نے زیادتی کی بلکہ گستاخی کی ہے۔ عقرب امام ابوحنیفہ کی گستاخی کرنے والوں کے بارے میں اکابرین امت کا فیصلہ آرہا ہے۔ انتظار فرمائیے۔

امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب یحییٰ بن معین کا مقام

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل، ابو زرہ اور ابو یعلیٰ موسلی وغیرہ ہیں۔ ابن عدینی نے کہا: میں کسی ایسے کو نہیں جانتا جس نے وہ کچھ لکھا ہو جو یحییٰ بن معین نے لکھا۔ مزید کہا کہ ان کی زبانی میں نے سنا کہ ایک لاکھ حدیث میں نے ان سے اپنے ہاتھ سے لکھی۔ صالح جذرہ کہتے ہیں کہ مجھ سے یحییٰ بن معین کے بارے میں ذکر کیا گیا کہ جب ان کا انتقال ہوا تو اپنے پیچھے تیس بڑے بڈل اور بیس صندوق بھرے ہوئے کتابوں کے چھوڑ گئے تھے۔ ابن عدینی سے علی بن احمد نے بیان کیا کہ علم کی انتہائی یحییٰ بن آدم پر ہوتی ہے اور ان کے بعد یحییٰ بن معین پر۔ ان سے ہی ایک روایت میں ہے کہ علم کی انتہا ابن مبارک پر ہوتی ہے اور ان کے بعد ابن معین پر۔ ایک اور انہی سے روایت ہے کہ یحییٰ بن معین رجال اور کثرت کے علوم میں عالم یکا تھے۔ اجری کا کہنا ہے کہ میں نے ایک دفعہ ابو داؤد کو پوچھا۔ علی عدینی اور یحییٰ بن معین مجھ سے رجال کے علم میں کون بڑھ کر ہے؟ کہنے لگے: یحییٰ زیادہ

روی عنہ ایضا احمد بن حنبل و ابو زرہ و ابو یعلیٰ الموسلی وغیرہ قال ابن المدینی ما علم احدا کتب ما کتب یحییٰ ابن معین قال و سمعته یقول قد کتب بیدی الف الف حدیث و قال صالح جذرہ ذکر لی ان یحییٰ ابن معین خلف من الکتب لما مات ثلاثین قمطارا و عشرين جبارا۔ قال علی بن احمد بن النضر عن ابن المدینی انتهاء العلم الی یحییٰ بن ادم و بعدہ الی یحییٰ بن معین و فی روایۃ عنہ انتھی العلم الی ابن المبارک و بعدہ الی یحییٰ بن معین و فی روایۃ عنہ یحییٰ اعلم بالرجال و الکنی و قال الاجری قلت لابی داود ابیہما اعلم بالرجال علی بن مدینی او یحییٰ قال یحییٰ عالم بالرجال ولیس عند علی من خبر اهل الشام شیء و قال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ سمعت علیا یقول

عالم ہیں کیونکہ علی بن مدینی کے پاس ابی شام کے حالات نہیں ہیں۔ محمد بن عثمان بن ابی شیبہ کہتے ہیں: میں نے علی سے سنا کہ جب میں بغداد میں چالیس سال تک رہا تو میرے ساتھ غزا کر کے والے احمد بن حنبل تھے پھر جب کبھی ہم دونوں میں کسی مسئلہ پر اختلاف فہم نہ ہوتا تو ہم کبھی بن معین کے پاس چلے جاتے۔ وہ کھڑے کھڑے ہی حدیث کا خروج اور اس کا مفہوم بتا دیتے جسے ہم نہ جانتے۔ عمرو النافذ کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں کبھی بن معین ایسا عالم بالا سناؤ کی نہیں ہوا۔ عبدالحق بن منصور نے کہا کہ میں نے ابن روی سے پوچھا کہ بعض محدثین جب کبھی بن معین سے کسی حدیث کی روایت کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ حدیث ام اس سے بیان کر رہے ہیں، جس سے کسی بڑے پر سورج طلوع نہ ہوا۔ یہ سن کر انہوں نے کہا: اس میں کوئی تعجب کی بات ہے؟ میں نے ابن مدینی سے سنا ہے کہ کبھی بن معین کی مثل لوگوں میں نہیں ہے۔ یہ بھی کہا کہ میں نے ابن روی سے پوچھا کہ ابوسعید ہداد کو میں نے یہ کہتے ہوئے پایا کہ تمام لوگ کبھی بن معین کے بال بچے ہیں۔ کہا درست ہے۔ دنیا میں وہ بے مثل تھے اور فرمایا کہ میں نے ابن روی سے سنا۔ کہتے تھے کہ کبھی بن معین کے علاوہ مشائخ کے بارے میں کوئی دوسرا حق کہنے والا میں نے نہیں دیکھا۔

نوٹ: صاحب تہذیب و تہذیب احمد نے ابن جریر نے جناب کبھی بن معین کے بارے میں بہت سے صفحات رقم کئے ہیں۔ ان میں ذکر کی گئی باتوں کو ذکر نہ کرنا اور بالکل نکلے بغیر گزر جانا بھی درست نہیں ہوگا۔ اس لئے عربی میں لکھی گئی ان باتوں کا اردو میں خلاصہ درج کیا جا رہا ہے۔

ہارون بن رازی کہتے ہیں کہ میں نے کبھی بن معین کو قبلہ رخ ہاتھ اٹھاتے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ سے یوں عرض کر رہے تھے: اے اللہ! اگر میں نے کسی کے بارے میں جس طرح کی اور وہ کذاب نہیں تھا (یہ بھی میں نے جان بوجھ کر نہیں کی) تو تو مجھے محاف کر دے۔ ہارون بن معروف کہتے ہیں کہ ہمارے بعض مشائخ میں سے ایک صاحب شام تشریف لائے۔ میں ان سے ملاقات کے لئے جانے والا پہلا آدمی تھا۔ ان سے پوچھا کہ کچھ لکھا نہیں تو انہوں نے کتاب پکڑی اور لکھنا شروع کر دیا۔ اچانک کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ پوچھا: کون ہے؟ کہا: احمد بن حنبل ہوں۔ شیخ نے اندر آنے کی اجازت دی اور خود شیخ اپنی حالت پر بیٹھ رہے۔ کتاب ان کے ہاتھ میں آئی کبھی کوئی حرکت نہ کی۔ دوسری بار دروازہ پر دستک ہوئی۔ پوچھا کون ہے؟ جواب ملا احمد بن الدردق، عبد اللہ بن روی اور زبیر بن حرب ہیں۔ تمام کو اندر آنے کی اجازت مل گئی لیکن شیخ اپنی جگہ سے نہ اٹھے پھر تیسری مرتبہ دروازہ کھٹکا۔ پوچھا کون ہے؟ کہا گیا کبھی بن معین ہوں۔ میں نے دیکھا کہ یہ تمام سن کر شیخ کا ہاتھ کا پیچے لگا اور کتاب ہاتھ سے گر گئی۔ عبدالحق کہتے ہیں کہ میں نے ابن روی کو کہتے سنا۔ وہ ابن ہداد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: اگر ابن معین نہ ہوتا تو میں حدیث نہ لکھتا تو ابن روی نے جواب دیا کہ

ہم تو یحییٰ بن معین کی کتب حدیث کو دیکھتے ہیں: فلا نری فیہا الا کل حدیث صحیح۔ یعنی ان کی ہر حدیث صحیح ہوتی ہے۔ ابن روی ہی بیان کرتے ہیں کہ میں امام احمد بن حنبل کے پاس تھا۔ ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ اے ابا عبد اللہ! (احمد بن حنبل) ان احادیث میں نظر فرمائیے کیونکہ ان میں کچھ خطا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: تم انہیں ابو ذر کریا کے پاس لے جاؤ وہ اس بات کو جانتے ہیں۔ اس نے کہا کہ میں اور امام احمد بن حنبل جناب یعقوب بن ابراہیم کے پاس آتے جاتے تھے اور مغازی کے مسائل پر گفتگو ہوتی تھی۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کاش! یحییٰ بن معین یہاں ہوتے۔ میں نے پوچھا: تو پھر تم ان کے ساتھ کیا کرتے؟ فرمایا: وہ خطا کو پہچانتے تھے۔ عبد الحق نے کہا کہ مجھے عمرو نے حدیث بیان کی۔ اس نے امام احمد بن حنبل کو سنا کہ وہ فرما رہے تھے کہ یحییٰ بن معین کا سماع شفا ہے اس کی جو سینوں میں ہے ابن ابی حاتم نے کہا کہ میں نے عباس دوری کو سنا۔ وہ فرما رہے تھے کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یحییٰ بن معین سے سوال کرتے دیکھا۔ روح ابن عباس بھی پاس تھے۔ سوال یوں تھا: عن فلان ما اسم فلان۔ یعنی فلاں کون ہے اس کا کیا نام ہے؟ روح بن عبادہ کی مجلس میں ۲۰۵ھ میں یہ سوال وجواب ہو رہے تھے۔ وہ یحییٰ بن معین سے پوچھ رہے تھے۔ ”کیف حدیث کذا و کیف حدیث کذا۔ فلاں حدیث کیسی ہے اور فلاں کیسی ہے؟“ جب یحییٰ ابن معین جواب دیتے تو اسے امام احمد بن حنبل لکھ لیتے اور فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے شاید ہی یحییٰ بن معین کا نام لے کر ان کی کوئی بات کی ہو بلکہ وہ ان کی اکثر نکتہ ذکر کیا کرتے تھے۔ محمد بن ہارون فلاں کہتے ہیں کہ اگر تم کسی کو یحییٰ بن معین پر اعتراض کرتے پاؤ تو اسے کذاب جانو کیونکہ وہ ابن معین سے بغض رکھنے والا ہے اور محمد بن رافع کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا: جس حدیث کو ابن معین نہ جانتے ہوں وہ حدیث ہی نہیں، یا فرمایا: وہ حدیث ثابت نہیں ہوگی۔ ابو بکر بن شیبہ نے کہا کہ یحییٰ بن معین ۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں مدینۃ الرسول میں وصال فرمایا۔ (تہذیب المعجم ج ۱۱ ص ۲۸۴-۲۸۷ حرف یام)

عنه احمد و حضاد و البخاری و المسلم و ابو داود و ابو زرعة و ابو يعلى و غيرهم. عن يحيى بن معين قال كتب يبدى الف الف حديث قال ابن السدي انتهى علم الناس الى يحيى ابن معين وقال يحيى القطان ما قدم علينا مثل هذين احمد بن حنبل ويحيى بن معين فقال احمد بن حنبل يحيى بن معين اعلمنا بالرجال. قال حبيش بن مبشر احد الثقات رايت يحيى بن معين في النوم فقلت ما فعل الله بك قال اعطاني وحباني وزوجني ثلاث مائة حورا. توفي ذو القعدة بمدينة النبي ﷺ سنة ثلاث وثلاثين وماتين رحمه الله تعالى.

(تذکرۃ الفقہ ط ۱۳۲۰-۱۳۲۱ھ)

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد حنبل، امام بخاری و مسلم، ابو داؤد، ابو زرعة اور ابو یعلیٰ وغیرہ ہیں۔ یحییٰ بن معین سے ہے کہ میں نے ایک لاکھ حدیث اپنے ہاتھ سے لکھی۔ ابن مدینی کا کہنا ہے کہ یحییٰ بن معین پر علم کی انتہا ہو گئی اور یحییٰ قطان نے کہا کہ امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین ان دو حضرات کے علاوہ ہم نے اور نہ دیکھے۔ احمد بن حنبل نے کہا کہ یحییٰ بن معین علم رجال کے اعتبار سے ہم سے زیادہ جانتے والے تھے۔ حبش بن مبشر جو ایک ثقہ راوی ہیں۔ کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا؟ فرمایا: اس نے مجھے بہت کچھ عطا فرمایا۔ مجھ سے محبت فرمائی اور تین صد (۳۰۰) حوریں میری زوجیت میں دیں۔ ذو القعدة میں مدینہ منورہ میں انتقال فرمایا۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد حنبل، امام بخاری و مسلم وغیرہ ہیں۔ یہ حضرات بیان کرتے ہیں کہ جناب یحییٰ بن معین نے فرمایا: میں نے یہ چھ لاکھ احادیث اپنے ہاتھ سے لکھیں اور امام احمد بن حنبل ہی فرماتے ہیں کہ ہر وہ حدیث جسے جناب یحییٰ بن معین نہیں جانتے۔ وہ حدیث ہی نہیں۔ (شذرات الذہب ج ۱ ص ۷۹، ۲۳۳ھ)

جناب یحییٰ بن یمن کے شاگردوں میں جن عظیم المرتبت محدثین کے اسمائے گرامی آپ نے ملاحظہ فرمائے اور پھر ان کی محنتی بن معین کی علمی اور تحقیقی حقیقت کے بارے میں تاثرات بھی ملاحظہ فرمائے۔ ان حالات و واقعات و شہادت کو پیش نظر رکھ کر ”الذین قد امس“ کے وہ الفاظ ذرا تصور میں لائیں جو اس نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہے۔ یحییٰ بن معین جب خود امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ان کے شیوخ و اساتذہ کو امام اعظم کی تعریف اور عظمت کا لوہا تسلیم کریں اور آپ کے شاگردوں کے شاگردوں کا شاگرد کیسے دیکھ لے تو کون اس بات کو تسلیم کرے گا؟

جناب یحییٰ بن معین کی زبانِ امام الائمہ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مقام

وقال الحافظ النافذ يحيى ابن معين الفقهاء  
الاربعة ابو حنيفة وسفيان ومالك والاوزاعي ولكنه  
فراءة عندى حمزه والفقہ فقہ ابی حنیفۃ علی هذا  
ادركت الناس وسئل هل حديث سفيان عنه قال نعم  
كان ثقة صدوقا في الفقه والحديث مامونا على دين  
الملة۔ (تذکرۃ بغداد ج ۳ ص ۳۳۵-۳۳۶) تیرات الحسان ص ۲۱ فصل  
۱۳۱ ثناء الامام طہ

ابو جعفر بن اشعرس کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جناب یحییٰ بن قفطان نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ میں تو اکثر اوقات امام ابو حنیفہ کی رائے پر عمل کرتا ہوں۔ احمد بن حنبل کا کہنا ہے کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ وہ جناب یحییٰ بن سعید النطنان کہتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ ہم نے کوئی رائے امام ابو حنیفہ کی رائے سے زیادہ اور اچھی نہیں سمجھی اور ہم اکثر انہی کے اقوال پر عمل کرتے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے ہی کہا کہ جناب یحییٰ قفطان فتویٰ دینے میں اکثر امام ابو حنیفہ کے قول کی طرف رجوع کرتے تھے اور کوئیوں کے اقوال میں سے امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کرتے۔

(تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۳۵-۳۳۶)

محمد بن سعد کوئی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو کہتے سنا کہ ابو حنیفہ ثقہ تھے۔ وہ حفظ کے بغیر حدیث بیان نہ کرتے تھے اور جو حدیث حفظ نہ ہوتی اس کی روایت نہ کرتے۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے پوچھا گیا کیا امام ابو حنیفہ سے سفیان کی حدیث روایت ہوئی ہے۔ فرمایا: ہاں۔ نیز فرمایا: ابو حنیفہ ثقہ اور حدیث میں صدوق تھے اور اللہ تعالیٰ کے دین کے حفاظ تھے۔ احمد بن محمد نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ کہتے تھے: ابو حنیفہ کی حدیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ جو حدیث نہیں بولا کرتے تھے۔ میں نے یحییٰ سے سنا کہ وہ ایک اور مرتبہ فرما رہے تھے۔ ابو حنیفہ ہمارے نزدیک اہل صدوق میں سے ہیں اور وہ

تجربہ کیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ

محمد بن سعد العوفي يقول سمعت يحيى بن معين يقول كان ابو حنيفة ثقة لا يحدث بالحديث الا مما يحفظ ولا يحدث بما لا يحفظ. احمد بن عتيبة قال سئل يحيى بن معين هل حدث مفيان عن ابي حنيفة قال نعم قال ابو حنيفة ثقة صدوق في الحديث والفقهاء مأمون على دين الله. احمد بن محمد قال سمعنا يحيى بن معين يقول كان ابو حنيفة لا باس به وكان لا يكذب وسمعت يحيى يقول مرة اخرى ابو حنيفة عندنا من اهل الصدق ولم ينههم بالكذب.

(تاریخ بغداد از سید محمد علی آملی ج ۴ ص ۴۵۵)

جلیل القدر محدثین، فقہاء اور مفسرین اس امر پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فقہ، حدیث اور قرآن دانی میں بے مثل تھے اللہ کے دین کے محافظ تھے، فقہ اور غیر متہم تھے اور اکابرین امت ان کے قادی اور اقوال پر عمل کرتے رہے۔ امام یحییٰ قطانی، یحییٰ بن معین، امام احمد بن حنبل، عبد اللہ بن مبارک، معمر، خلف بن ایوب اور محمد بن حسن شیبانی و امام شافعی رضوان اللہ علیہم سبھی نے امام ابوحنیفہ کی فقہت، ثقاہت اور حدیث دانی کو تسلیم کیا ہے۔ یہ سب حضرات بالواسطہ انہی کے خوش چمن ہیں اور ”ابن قدامہ“ ان خوش چمنوں کا ساک ہے، ان کا محتاج ہے۔ ان سے حاصل کیا جو کچھ حاصل کیا۔ فقہ پر عبور کتاب و سنت کے وسیع علم کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر صرف امام ابوحنیفہ کی فقہت کی مسلم ہوتی تو بھی ان کی قرآن دانی اور حدیث فہمی لازماً مسلم ہو جاتی لیکن اس کے باوجود مذکورہ اکابرین امت نے اس کی صراحت بھی فرمادی کہ وہ حدیث کے بھی بہت بڑے ماہر اور حافظ تھے اور اس بارے میں ثقہ اور صدوق تھے۔ لہذا خلاصہ یہ کہ ”ابن قدامہ“ کا ”بقلمہ علمہ بالاخبار“ کہنا نہایت حسد و بغض کا آئینہ دار ہے۔ اس ایک کی بات کا ان اکابر کے ارشادات کے مقابلہ میں کون اعتبار کرے گا؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تنقید کرنے والوں کے متعلق ائمہ اور فقہاء کے ارشادات یحییٰ بن آدم کا فتویٰ:

قال یحیی بن ادم ما تقولون فی ہولاء الذین یقوحوں فی ابی حنیفۃ قال انہ جاء ہم بمایا کلونہ وما لا کلونہ عن العلم فحسدوہ۔  
(خیرات الحسان ص ۳۱ تذکرۃ الفضل الثالث عشر)

یحییٰ بن آدم نے کہا: تم ان لوگوں کے بارے میں کیا فتویٰ دیتے ہو جو امام ابوحنیفہ کے متعلق ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں؟ کہنے لگے: وہ تمہارے پاس ایسا علم لے کر آئے تھے جسے تم استعمال کرتے ہو اور جو لوگ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے وہ ان پر حسد کرتے ہیں۔

حسن بن عمارہ کا فتویٰ:

قال ابن المبارک رایت الحسن بن عمارۃ اخذا برکایہ قائلًا واللہ ما رایت احدا یتکلم فی الفقہ ابلغ ولا اصبر ولا احضر جوابا منک وانک لسید من تکلم فی الفقہ فی وقتک غیر مدافع وما یتکلمون فیک الاحسد۔  
(خیرات الحسان ص ۳۱)

ابن مبارک نے کہا کہ میں نے جناب عمارہ کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی رکاب تھا سے یہ کہتے سنا۔ خدا کی قسم! آپ سے زیادہ بلند، صابر اور فقہ میں حاضر جواب کسی اور کو میں نے نہ پایا۔ آپ یقیناً اپنے دور میں فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والوں کے سردار ہیں جن کی مدافعت کرنے والائیں اور جو آپ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں وہ صرف حسد کی بنا پر ایسا کرتے ہیں۔

امام شعبہ کا فتویٰ:

وقال الشعبۃ کان واللہ حسن الفہم جید الحفظ حتی شمعوا علیہ بما هو اعلم بہ منهم واللہ سلیقون عند اللہ وکان کثیر الترحم علیہ۔  
(خیرات الحسان ص ۳۲)

جناب شعبہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ بخدا خوب فہم کے مالک تھے حفظ کے اعتبار سے عمدہ تھے۔ لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے لیکن معترضین سے وہ ان باتوں میں ان سے کہیں زیادہ عالم تھے۔ عنقریب وہ لوگ اللہ سے ملیں گے۔ جناب شعبہ بکثرت ان کے

لئے اللہ سے رحمت کی دعا مانگا کرتے تھے۔

حافظ عبد العزیز بن رواد کا فتویٰ:

قال الحافظ عبد العزيز بن رواد من احب ابي حنيفة فهو سني فمن ابغضه فهو متدع وفي رواية بسنا وبين الناس ابو حنيفة فمن احبه وتولاه علمنا انه من اهل السنة ومن ابغضه علمنا انه من اهل البدع.

(خيرات الحسان ص ۳۲)

اسد بن حکیم کا فتویٰ:

قال اسد بن الحكيم لا يقع فيه الا جاهل او مبتدع. (خيرات الحسان ص ۳۲)

حافظ ابو عمر يوسف بن عبد البر کا فتویٰ:

قال الحافظ ابو عمر يوسف بن عبد البر بعد كلام ذكره واهل الفقه لا يلتصقون الي من طعن عليه ولا يصدقون بشيء من السوء يكتب اليه.

(خيرات الحسان ص ۳۳)

وکيع کا فتویٰ:

وقال رجل عند الوكيع اخطأ ابو حنيفة فزجر وکيع وقال من يقول هذا كالا نعام بل هم اضل سبيلا.

(خيرات الحسان ص ۳۸)

جناب وکيع کی زبانی ایک واقعہ

جناب وکيع کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا تھا۔ وہ سر جھکا کر تشریف فرما تھے۔ مجھ سے پوچھا کہاں سے آ رہا ہوں؟ میں نے عرض کیا شریک کے پاس سے آیا ہوں۔ یہ سن کر سر اٹھایا اور فرمانے لگے: "ان يقصدونني فاني غير لانهم". قبلي من الناس اهل الفضل قد حسدوا فدام لي ولهم ما بهي ما بهي ومات اكثرنا غيضا بما يجدوا لئني لوگ مجھے برا بھلا کہتے ہیں لیکن میں ان کی ملامت نہیں کرتا۔ مجھ سے پہلے صاحبان فضل پر بھی حسد کرنے والے بہت تھے اور یہ معاملہ ان کے ساتھ اور میرے ساتھ لگا تا رہا آ رہا ہے اور بہت سے غیظ میں مل کر اس دنیا سے چل بیٹے۔

ابن مبارک کا فتویٰ:

منصور بن هاشم يقول كنا مع عبد الله بن منصور بن هاشم من روايت ہے کہ ہم قادیسیہ میں جناب

حافظ عبد العزيز بن رواد نے کہا: امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے محبت رکھنے والا کسی ہے اور ان سے بغض رکھنے والا مبتدع ہے۔ ایک روایت میں ان سے یوں بھی منقول ہے کہ ہمارے اور دوسرے لوگوں کے درمیان ابو حنیفہ ہی ہے لہذا جو ان سے محبت کرتا ہے اور دوستی رکھتا ہے۔ ہم اسے اہل سنت سمجھتے ہیں اور جو ان سے بغض رکھتا ہوا ہے ہم بدعتی جانتے ہیں۔

جناب اسد بن حکیم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی چہ میگوئیاں کرنے والا یا تو جاہل ہوگا یا پھر مبتدع۔

حافظ ابو عمر يوسف بن عبد البر نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کلام کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اہل فتنہ ان لوگوں کی باتوں کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے جو ابو حنیفہ پر طعن کرتے ہیں اور جو بات ان کی طرف بری لکھی جاتی ہے۔ اس کی بھی لوگ تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

جناب وکيع کے سامنے ایک شخص نے یوں کہا کہ "ابو حنیفہ نے غلطی کی" تو اس کہنے والے کو وکيع نے ڈانٹ پلائی اور فرمایا: جو امام ابو حنیفہ کے بارے میں ایسی باتیں کرتا ہے وہ جانور بلکہ ان سے بھی گھبرا کر رہا ہے۔

عبد اللہ بن مبارک کے پاس تھے کہ اچانک ایک کوئی آیا اور اس نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں تو اسے عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کیا تو ایسے آدمی کے پیچھے پڑا ہوا ہے تجھ پر افسوس! جس نے پینتالیس سال متواتر ایک وضو سے یا نچوں نماز ادا کیں۔ وہ ایک رات دو نفلوں میں پورا قرآن کریم پڑھا کرتا تھا اور جو فقہ میرے پاس ہے یہ میں نے اسی سے سیکھی ہے۔

ان تمام محدثین و فقہاء گرامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں معترضین اور ادھر ادھر کی باتیں کرنے والوں کے بارے میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ معترضین یا تو حسد و بغض کی آگ میں جل کر ایسا کرتے تھے یا انہیں علم و فقاہت میں وہ مقام حاصل نہ تھا جو اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا۔ امام ابو حنیفہ سے محبت دراصل سنی ہونے کی علامت اور ان سے بغض و عداوت بدعتی ہونے کی نشانی ہے۔ بڑے بڑے ائمہ اور اکابرین امت نے امام ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں سے خوشہ چینی کی اور ان کے فیوض و برکات سے استفادہ و استفاضہ کیا۔ جو اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے دین متین میں عطا فرمایا تھا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

دارقطنی (علی بن عمر) کا امام ابو حنیفہ کو ”ضعیف“ کہنا

عن ابی حنیفۃ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ ﷺ من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراءۃ لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسین بن عمارۃ وھما ضعیفان۔  
(دارقطنی ج ۱ ص ۳۲۳ باب ذکر قول علیہ السلام من کان الخ)

ابو حنیفہ، موسیٰ بن ابی عائشہ سے وہ عبد اللہ بن شداد سے اور وہ جناب جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس مقتدی کی قراءۃ ہی ہوتی ہے۔ اس روایت کا ابو حنیفہ اور حسین بن عمارہ کے سوا کسی دوسرے نے موسیٰ بن ابی عائشہ کی طرف اسناد نہیں کیا اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ جسے دارقطنی نے نقل کیا اور سند میں سے امام ابو حنیفہ کو ضعیف راوی کہہ کر اس کو مجروح کیا حالانکہ یہی روایت دیگر کتب احادیث مثلاً ابن ماجہ وغیرہ میں جن اسناد سے مروی ہے، اس میں مذکور ہے، اس میں مذکورہ ضعیف نہیں ہے۔ صرف ایک سلسلہ کو دیکھ کر اعتراض کر دینا اور دیگر سلسلہ، اسناد سے چشم پوشی برتنا محدثین ذی وقار کا شیعہ نہیں ہوتا۔ دارقطنی کے اس بغض کا جواب علامہ یعنی نے یوں دیا۔

قلت لو تادب الدارقطنی واستحیی لما تلفظہ بہذہ اللفظۃ فی حق ابی حنیفۃ فانہ امام طبق علمہ الشرق والغرب ولما سنل ابن معین عنہ فقال ثقۃ مامون ما سمعت احدا ضعفہ ہذا شعبہ بن الحجاج یکتب الیہ ان یحدث وشعبہ شعبہ وقال ایضا کان ابو حنیفۃ ثقۃ من اهل الدین والصدق ولم یتھم بالکذب وکان مامونا علی دین اللہ صدوقافی

میں کہتا ہوں کہ اگر دارقطنی کو شرم و حیا اور ادب و احترام کا پاس ہوتا تو وہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکورہ الفاظ نہ کہتا کیونکہ امام موصوف بالاتفاق شرق وغرب میں ان کا علم پھیلا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب ابن معین سے امام صاحب کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: وہ ثقہ ہیں مامون ہیں۔ میں نے کسی ایک کو انہیں ضعیف کہتے نہ سنا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ جناب شعبہ انہیں لکھا کرتے تھے کہ مجھے کوئی حدیث لکھ بھیجو اور

الحديث والثى عليه جماعة من الأئمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك وبعد من أصحابه وسفيان بن عيينه وسفيان الثوري وحمام بن زيد وعبد الرزاق ووكيع وكان يفتي براهب والأئمة الثلاثة مالك والثايفي واحمد واخرون كثير وقد ظهر لك من هذا تحامل الدارقطني عليه وتعصبه الفاسد وليس له مقدار بالنسبة الى هؤلاء حتى يتكلم في امام متقدم على هؤلاء في الدين والتقوى والعلم ويعتبره فيه ايما يستحق هو التضعف افلا يرضى بسكوت اصحابه عنه.

(محرمہ القاری شرح البخاری ج ۲ ص ۱۲ مطبوعہ بیروت باب  
وجوب القراءة امام الخ)

شعبہ بہر حال شعبہ ہی ہیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ابو حنیفہ فقہ ہیں  
دین و صدق والے ہیں کذب کے ساتھ متحمس تھے اللہ کے دین  
کے محافظ تھے حدیث میں صدوق تھے اور علیل القدر حضرات ائمہ  
مٹلا عبد اللہ بن مہارک نے ان کی تعریف کی۔ یہ ان کے اصحاب  
میں سے ایک تھے۔ علاوہ انہیں سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، حماد  
بن زید، عبد الرزاق، کعب و غیرہ بھی ہیں۔ جناب کعب ابن کی  
راے پر فتویٰ دیا کرتے تھے اور ان کے علاوہ مالک، شافعی، احمد بن  
حنبلی اور دوسرے بہت سے حضرات نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ  
کی تعریف و توثیق فرمائی ہے۔ ان حضرات کے اس اظہار خیال  
سے جنہیں دار قطنی کے بے جا طعن اور اعتراض کا علم ہو گیا ہوگا اور  
اس کے فاسد تصعب کی نشاندہی ہو گئی ہوگی۔ ان علیل القدر  
حضرات کے سامنے دار قطنی کی کیا حیثیت ہے کہ وہ ایسے امام کے  
بارے میں اعتراض کرنے اٹھ کھڑا ہو جاوے ان تمام حضرات سے  
دین و تقویٰ میں اور علم و فقہ میں کہیں بڑھ کر تھا؟ دار قطنی کے  
ضعیف کہنے سے امام صاحب کا تو کچھ بگڑا بلکہ اس سے اس نے  
اپنی تعذیب پر ہر شے کر دی۔ کیا اسے امام موصوف کے اصحاب کا  
سکوت پسند تھا؟

امام بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ کو جو خود بلند پایہ محدث اور محقق ہیں، انہیں دارقطنی کے غیر حتمی بلکہ حقائق سے بعید الفاظ سے کس قدر تعجب ہوا کہ وہ سخت الفاظ سے ان کی تردید کرنے پر مجبور ہو گئے اور اس کی بے ادبی اور گستاخی کے جواب میں ان عظیم القدر شخصیات کے اقوال وارشادات و دربارہ امام اعظم پیش فرمائے۔ جن کے سامنے دارقطنی کی حیثیت ایک ادنیٰ طالب علم کی سی ہے۔ ابن معین، امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کے الفاظ نقل کئے۔ یحییٰ بن معین کو ہی لہجے۔ ان کا ۲۳۳ھ میں وصال ہوا ہے اور دارقطنی ۳۰۶ھ میں پیدا ہوا ہے۔ تہتر سال بعد پیدا ہونے والا امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو ضعیف کہہ رہا ہے اور ایک صدی قبل کا زبردست شفیق علیہ ناقد و محدث یہ فرماتے کہ میں نے امام ابو حنیفہ کی تصحیح کسی سے نہ کی پھر امام شعبہ کا حوالہ پیش کیا۔ امام شعبہ کا وجہ و مقام خود انہی الفاظ سے اگرچہ واضح ہے کہ ”شعبہ تو بہر حال شعبہ ہی ہے۔“ پھر بھی امام ذہبی کی زبانی کچھ ان کی بابت ذکر کر دینا ضروری ہے۔ ملاحظہ ہو:

وَعنه ابن المبارک وغنیر، آدم، عفان بن مسلم و ابو داؤد وغیرہ۔ وکان الثوری یقول شعبۃ امیر المؤمنین فی الحدیث وقال الشافعی لولا شعبۃ لما عرف الحدیث بالعراق۔

**قال ابو زيد الهروني** : من كان له بول وبن فليكن له شرف  
**قال ابو زيد الهروني** : من كان له بول وبن فليكن له شرف



اقع من السماء فانقطع احب الی من ان ادلس۔ مجھے آسمان سے گر کر کڑے کڑے ہو جانا اس سے زیادہ اچھا لگتا ہے کہ میں تدلیس کروں۔

قال احمد بن حنبل الشعبة امة واحدة في هذا الشأن يعني في الرجال وبصره بالحديث۔ قال ابو الوليد الطيالسي قلت ليحيى بن سعيد رایت احدا احسن حديثا من شعبة؟ قال لا قلت فكم صحبة؟ قال عشرين سنة۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۵ تذکرہ شعبہ مطبوعہ بیروت)

ہم اس بحث کے آخر میں اس بات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس کی بنا پر بعض حضرات نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات پر کچھ اچھا اور مختلف حیلوں بہانوں سے ان پر الزامات دھرے۔ اس سلسلہ میں ہم صرف علامہ ابن خلدون کے مقدمہ کی ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔

وقد تقول بعض المبغضين والمتعسفين الى ان منهم من كان قليل البضاعة في الحديث فلهذا قلت روايته ولا سبيل الى هذا المعتقد في كبار الائمة لان الشريعة انما تؤخذ من الكتاب والسنة ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك لياخذ الدين عن اصول صحيحة وتلقى الاحكام عن صاحبها المبلغ لها وانما قلل منهم من قلل الرواية لاجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض في طرقها سيما والجرح مقدم عند الاكثر فيوديه الاجتهاد الى ترك الاخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الاحاديث وطرق الاسانيد ويكثر ذلك فنقل روايته لضعف في الطرق۔ والامام ابو حنيفة انما قلت روايته بما شدد في شروط الرواية والتحمل وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسى وقلت من اجلها رواية فقل حديثه لالانه ترك رواية الحديث متعمدا فحاشاه من ذلك ويدل على انه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعويل عليه

حدود بغض بھرے لوگوں نے بعض مجتہدین کرام پر یہ الزام بھی لگایا کہ وہ فن حدیث میں کم علم تھے۔ اسی لئے ان کی روایت حدیث بہت کم ملتی ہے لیکن اس الزام دھرنے والے کے لئے ان مجتہدین کرام میں سے کسی ایک کی طرف اس الزام کا رخ پھیرنا کوئی وجہ نہیں رکھتا جن کی اجتہادی صلاحیتیں مسلم ہیں کیونکہ شریعت کا ماخذ بہر حال کتاب و سنت نبوی ہیں لہذا جو شخص حدیث دانی کے معاملہ میں کم علم ہو۔ اسے پہلے اس میں دسترس حاصل کرنے، جدوجہد کرنے اور اس کے حصول کی خاطر انتہاک کوشش کرنی چاہیے تاکہ اصول صحیح سے وہ دین کو اخذ کر سکے اور احکام شرعیہ ان حضرات سے لے جو ان کے استخراج کی صلاحیت کا ملہ رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن ائمہ کرام سے روایت حدیث کم آئی ہے۔ اس کی وجہ وہ مطاعن ہیں جو احادیث و روایات میں پیش آتے ہیں اور وہ علتیں ہیں جو ان کے راستے میں حائل ہوتی ہیں۔ خاص کر جرح تو عند اکثر مقدم ہے لہذا ہر ایسی حدیث و روایت جو ان خرابیوں میں سے کسی سے متصف ہوگی تو اجتہاد ان کے ترک کرنے کا حکم دے گا اور اسی طرح جن روایات کے طرق اسناد میں کوئی خلل آگیا۔ اسے بھی چھوڑ دیا گیا اور احتجاج سے خارج کر دیا گیا اور یہ باتیں بکثرت ہیں لہذا روایت کی کمی اس بنا پر ہوئی کہ اس روایت کے طریقے ضعیف تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے

واعتبارہ رد و قبولاً۔

(مقدمہ ابن خلدون ص ۵۶۱-۵۶۲ الفصل السادس فی علوم الحدیث)

مطبوعہ دار الفکر بیروت

روایات کم کیوں ہیں؟ تو اس کی (مذکورہ وجوہات کے علاوہ) یہ وجہ بھی ہے کہ انہوں نے شرط روایت میں انتہائی سخت رویہ اختیار کیا اور روایت کے نقل میں بھی بہت محتاط رویہ اپنایا اور پھر آپ نے ایسی روایات کی تضعیف فرمادی جن کے مقابل فعل ذاتی آچا۔ اس بنا پر آپ کی روایت میں کمی ہے اور حدیث میں قلت ہے۔ یہ بات قطعاً نہ سمجھی کہ آپ نے جان بوجھ کر کسی جگہ کوئی چھوڑ دی۔ آپ کے اس محتاط رویہ کی تصدیق اس دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ آپ ان مجتہدین میں سے ہیں جو اکابرین کہلاتے ہیں اور علم حدیث میں بھی آپ کو انہیں میں شامل کیا گیا ہے۔ آپ کے مذہب پر اعتماد اور اس کی طرف رجوع و تاویل یہ سب آپ کے علم فی الحدیث میں اعلیٰ درجہ پر فائز ہونے کی دلیلیں ہیں۔

خلاصہ کلام: قلت روایت حدیث کو حدیث کے علم کی کمی کی دلیل بنانا عقل و نقل کے خلاف ہے اور یہ قاعدہ بغض و حسد کے ماروں کا اختراعی قاعدہ ہے کیونکہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کی زد میں آنے سے نہیں بچتے کیونکہ آپ سے صرف تین سو روایات مروی ہیں تو کیا وہ مانگی المذہب محمد شین کرام کہ جن کی روایات کی تعداد اپنے امام سے زیادہ ہے۔ وہ فن حدیث میں ان سے بڑھ جائیں گے؟ اصل وجہ وہی جو علامہ ابن خلدون نے ذکر کی۔ روایت حدیث میں ہر مجتہد بلکہ محدث کی اپنی اپنی شرائط ہیں جو احادیث کی کتب سے متعلق اباحت میں ہمیں ملتی ہیں، کہیں اسناد میں شرائط کہیں نقل میں پابندیاں، کہیں خود راوی کی شخصیت پر ضوابط وغیرہ۔ ان شرائط و پابندیوں پر پوری نہ اتارنے والی روایت کو نہ لیا جاتا اس امر کی دلیل نہیں کہ روایت مذکورہ کا چھوڑنے والے کو علم ہی نہ تھا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ رضیل مجتہدین امت ہیں۔ ان کے بارے میں ”علم حدیث کی کمی“ کی بات کرنا اور انہیں مجتہد عظیم بھی تسلیم کرنا یہ دونوں باتیں کس طرح جمع ہو سکتیں ہیں؟ امام ذہبی ایسے ناقد الحدیث نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو ”حفاظ الحدیث“ میں شمار کیا جن کی تنقید و جرح پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں۔ امام صاحب موصوف نے جہاں جس روایت کو چھوڑا۔ اسے مذکورہ شرائط و عقل کی بنا پر چھوڑا۔ ورنہ آپ کا خود قول موجود ہے: ”اذا صح الحدیث فهو مذہبی جب حدیث صحیح مل جائے تو وہی حدیث میرا مذہب ہے۔“ یعنی اس کے مقابل میرے قیاس کو چھوڑ دو لیکن کوئی مائی کا لال بتائے تو سہی کہ امام صاحب نے اپنی شرائط و ضوابط کے خلاف کسی حدیث کو چھوڑا۔ آپ تو ضعیف حدیث کو بھی اپنے اجتہاد پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس لئے ان اقدام اور دار فطنی نے امام صاحب پر ”علم حدیث کی کمی“ کی بات کر کے اپنے حسد و بغض کو لوگوں پر آشکار کیا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۹۔ کِتَابُ الدِّيَاتِ

## دیت کا بیان

۶۴۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ عَنِ الْكِتَابِ الَّذِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَتَبَهُ لِعُمَرَ بْنِ حَزْمٍ فِي الْعُقُولِ فَكَتَبَ أَنَّ فِيهِ النَّفْسَ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُزِيعَتْ جَذَعًا مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْجَانَفَةِ ثَلَاثُ النَّفْسِ وَفِي الْمَأْمُومَةِ مِثْلُهَا وَفِي الْعَيْنِ خَمْسِينَ وَفِي الْيَدِ خَمْسِينَ وَفِي الزَّجْلِ خَمْسِينَ وَفِي كُلِّ أَصْبَعٍ مِثْلَ هَذَاكَ عَشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ وَفِي السِّنِّ خَمْسُونَ مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْمَوْضِعِ خَمْسُونَ مِنَ الْإِبِلِ.

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں ان کے باپ نے اس کتاب (تحریر) کے بارے میں بتایا جو حضور ﷺ نے عمرو بن حزم کو دیتوں کے بارے میں تحریر فرمائی تھی۔ آپ نے اس میں تحریر فرمایا: کہ جان سے کسی کو مارنے کی دیت اور ناک جب کہ پوری کاٹ دی جائے سو (۱۰۰) اونٹ دیت ہیں۔ جاکھ میں دیت کاملہ کا تیسرا حصہ اور مامومہ میں بھی تیسرا حصہ ہے۔ آنکھ کی دیت پچاس اونٹ اور ہاتھ کی دیت بھی پچاس اونٹ اور پاؤں کی دیت بھی پچاس اونٹ ہیں۔ ہر ایک انگلی کی دیت دس اونٹ، دانت کی پانچ اونٹ اور موضع کی بھی پانچ اونٹ دیت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

جاکھ، ایسا زخم جو کھال سے پیٹ کے اندر تک چلا جائے۔ مامومہ، جو دماغ کی آخری جھلی تک پہنچ جائے۔ موضع، ایسا زخم جو چمڑے کو کاٹ دے اور ہڈی نظر آنے لگے۔

## اقسام قتل

قتل کی تین اقسام ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) قتل خطا (۳) قتل جو عمد قتل کے مشابہ ہو

قتل عمد: جان بوجھ کر ارادہ قتل کے ساتھ کسی کو ایسے آلہ کے ساتھ قتل کر دیا گیا، جو دھار والا تھا یا بہت وزنی اور بھاری بھر کم آگ تھا۔

قتل خطا: ارادہ قتل کا نہ تھا بلکہ کسی شکار وغیرہ کو مارنا چاہا، لیکن اتفاق سے بلا ارادہ وہ کسی شخص کو لگ گیا اور وہ اس سے مر گیا۔

قتل شبه عمد: قتل کرنے کا ارادہ نہیں ہے اور اگر بھی ایسا استعمال کیا جاتا ہے جس سے اکثر و بیشتر آدمی قتل ہوتا نہیں۔ جب ایسا پتھر مار دیا یا بگلی کی ٹکڑی کے وار کئے۔ ٹکڑی ماری جو اس کی کینٹھ پر لگی اور مر گیا۔ چونکہ اس میں صرف اذیت کا ارادہ تھا لیکن اسے عمد قتل سے ملتا جلتا کہیں گے۔

## قتل کی سزائیں

قتل کی چار سزائیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) دیت (۳) کفارہ (۴) صرف گناہ

یاد رہے کہ قتل عمد میں جہاں قصاص ہے اس کے ساتھ گناہ بھی ہے لیکن کفارہ نہیں اور نہ دیت ہے۔ ہاں اگر وراثہ مقتول قصاص معاف کر کے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو پھر دیت کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ اس صورت میں دیت قتل خطا کی دیت سے

خت ہوگی۔ یہاں تک اور نرمی کا مطلب یہ ہے کہ اگر قتل عمد کی دیت سوا دیت ہے تو یہ اونٹ بڑی عمر کے ہوں گے۔ قتل خطاء میں عمر کے اعتبار سے کم عمر بھی دینے جائز ہیں۔ اس کی مزید وضاحت عقرب آ رہی ہے۔ چونکہ یہ مسئلہ اختلافی بھی ہے اس لئے ہم اسے علیحدہ مستقل طور پر ذکر کریں گے۔ "قتل خطاء" میں قصاص اور گناہ تو نہیں لیکن کفارہ اور دیت ہے۔ کیونکہ گناہ کا تعاقب ارادہ سے ہوتا ہے اور یہاں ارادہ قتل نہیں تھا۔ لیکن ایک قابل احترام جان ضائع ہوگئی، جس کی وجہ سے دیت اور کفارہ لازم آئے گا۔ کفارہ یہ کہ ایک غلام آزاد کرے۔ جس کو تتر بن کریم نے بیان فرمایا: من قتل موصنا خطا فحیو رقبۃ ودية مسلمة الی اهلہ الا ان یصلد قوا۔ (النساء: ۹۱)۔ جس نے کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دیا تو اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے، اور اس کے ورثاء کو دیت ادا کرنا ہے مگر یہ کہ وہ اس پر صدقہ کر دیں (معاف کر دیں)۔ "قتل مشابہ عمد" اس میں حیوان یا تین ہیں لیکن قصاص نہیں۔ عمداً کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے گناہ ہوا اور ارادہ قتل نہ تھا لہذا قصاص نہ ہوا۔ باقی رہی دیت اور کفارہ تو وہ واضح ہے۔

نوٹ: تقسیم وراثت کے بارے میں جہاں گفتگو ہوتی ہے۔ وہاں کچھ ایسے اشخاص اور کچھ ایسی رکاوٹیں مذکور ہیں۔ جن کی بنا پر وراثت کو وراثت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک قتل بھی ہے یعنی قاتل اپنے مقتول کی وراثت نہیں رہے گا۔ اس قتل میں دو قتل بھی شامل ہے جس پر قصاص واجب ہو یا کفارہ ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر نتیجہ یہ نکلا کہ قتل کی تین صورتوں میں قاتل کو مقتول کی وراثت سے محروم کر دیا جائے گا۔ قتل خطاء میں چونکہ کفارہ ہے اگرچہ قصاص اور گناہ نہیں۔ قتل عمد میں قصاص واجب ہے اور قتل شہرہ میں کفارہ اور دیت ہے۔ اس لئے ان سب صورتوں میں قاتل، مقتول کی وراثت سے محروم قرار پائے گا۔ چند استثنائی صورتیں ہیں جن میں قاتل کو بھی وراثت ملتی ہے۔

- (۱) اپنا دغ کرتے ہوئے کسی کو مار دیا ہو۔ (۲) قریبی رشتہ دار باغی اسلام قتال سے قتل کر دیا۔ (۳) بچہ یا بچون قاتل ہے۔
- (۴) بادشاہ کے حکم سے کسی رشتہ دار کو قتل کیا لیکن اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا تو یہ قتل مذکورہ قواعد سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس قتل میں اگرچہ قصاص و کفارہ نہیں مگر باپ میراث سے محروم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں قصاص اور کفارہ کا نہ پایا جاتا خلاف قیاس سے اور براہ راست حدیث رسول کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں کہ اگر قتل نہیں کیا بلکہ کسی کے عضو کو نقصان پہنچایا تو اس بارے میں کیا احکام ہیں؟

### ایک اختلافی مسئلہ کی وضاحت

بھاری پتھر یا بڑی لاٹھی سے کوئی قتل کر دے تو اس میں اختلاف ہے کہ قتل "قتل عمد" ہے یا "شہرہ عمد" میں داخل ہے؟ اگر قتل عمد ہے تو پھر قصاص لازم ہوگا اور شہرہ عمد کی صورت میں دیت لازم ہوگی۔ کتب فقہ حنفی "المغنی" وغیرہ میں مذکور ہے کہ اگر مٹا شاور صاحبین کے نزدیک یہ قتل عمد میں شامل ہونے کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا اور امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قصاص کے وجوب کے لئے چونکہ توبہ وغیرہ تیز دھار داراک ہونا ضروری ہے کہ جس سے قتل کیا گیا ہو۔ چونکہ بھاری پتھر اور بڑا عصا ان میں شامل نہیں لہذا ان کے ذریعہ قتل کرنا قتل نہیں بلکہ شہرہ عمد کہلائے گا۔ اس صورت میں دیت ہوگی لیکن وہ انتہائی سخت ہوگی قصاص نہیں ہوگا۔

### امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے اثبات پر دلائل

عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ ﷺ خطب یوم الفتح بمکة فکیو ثلاثا ثم قال اللہ ﷻ نے فتح مکہ کے دن کہ شریف میں خطبہ ارشاد لایہ الا اللہ وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم غرما۔ تین مرتبہ تکرار کیا۔ پھر لا الہ الا اللہ وحده ان پڑھا۔ صرف الاحزاب وحده الا ان اللہ ﷻ کا نام لائے۔ اس نے اپنا وعدہ چاکر دکھایا۔

اپنے بندے کی مدد فرمائی اور تنہا بڑے لشکر کو شکست فاش دی۔ آگاہ ہو جاؤ۔ پھر آپ نے دور جاہلیت کے تمام دعادی اور تمام خون و جائے۔ اس کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہیں۔ جن میں سے چالیس حاملہ اونٹیاں ہیں۔

حسن سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور لٹھی سے قتل کئے گئے کو شہید عہد کہا جائے گا۔ اس میں ایک سواونٹ بطور دیت دیئے ہوں گے۔ جن میں چالیس گاجھن اونٹیاں ہوں گی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس شخص کو اندھا دھند پتھر مار کر ہلاک کیا گیا یا جس کو کوڑے یا لٹھی کی ضرب سے مارا گیا۔ اس کی دیت قتل خطاء کی دیت ہے۔

جناب حسن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور لٹھی سے قتل کئے گئے کو شہید عہد کے ضمن میں شمار کیا جائے گا۔ شعی، حکم، حماد ان سب نے کہا: جسے پتھر لگایا کوڑا یا لٹھی لگی پتھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہ قتل شہید عہد ہے۔ اس میں سخت قسم کی دیت ہوگی۔

حسن سے روایت ہے کہ قتل کرنے والے سے صرف اسی صورت میں قصاص لیا جائے گا۔ جب وہ کسی ہتھیار سے قتل کرے۔ نعمان بن بشیر بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: تلوار کے بغیر ہر قتل "قتل خطاء" ہے اور اس میں جیٹی ہے۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ جو قتل بھی کسی ہتھیار کے بغیر ہو، وہ شہید عہد ہوتا ہے اور اس میں عاقلہ پر دیت ہوگی۔

حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ پتھر اور لٹھی سے قتل کیا گیا شہید عہد ہے۔

حضرت ابن مسعود کہتے ہیں کہ پتھر، لٹھی، کوڑے اور سواری سے گرا کر قتل ہونے کو شہید عہد کہیں گے اور ہر وہ ذریعہ جس سے تم نے قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو اس میں دیت مغلظہ ہے۔

تذکر و تدعی من دم اومال تحت قدمی الامام الان من سقایة السی وسدانة البیت ثم قال الا ان دية الخطاء شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الابل منها اربعون فی بطونها اولادها۔ (ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۶۹ کتاب الدیات باب دية الخطاء العمد مطبوعہ کراچی)

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتل السوط والعصا شبه عمد فيه مائة من الابل اربعون منها فی بطونها اولادها۔ (تصہب الرازی ج ۳ ص ۳۲۲ کتاب البنیات)

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من قتل فی عماریا بحجر او ضربا بالسوط او بعضا فقله عقل الخطاء الحدیث۔

(معنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۴۹-۲۸۰ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتل السوط والعصا شبه عمد عن الشعبي وحکم وحماد قالوا ما اصیب به من حجر او سوط او عصا فعضا عن النفس فهو شبه العمد وفيه دية المغلظة۔ (معنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۴۰ شہید عہد)

عن الحسن قال لا یقاد عن ضارب الا ان یضرب بحدیفة۔ عن نعمان بن بشیر قال قال رسول الله ﷺ کل شیء خطا الا السیف ولكل خطاء ارض۔ (معنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۳۲ سنن قال العبد فی الحدیث)

عن ابراهیم قال ما کان من قتل بغیر سلاح فهو شبه العمد وفيه الدية علی العاقلة۔ (معنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۴۰)

عن علی و ابن مسعود ان شبه العمد الحجر والعصا۔ (معنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۴۸ باب شہید عہد)

عن ابن مسعود قال شبه العمد الحجر والعصا والسوط والدفعه والدققة وکل شیء عمدته به فیه التغلیظ فی الدية۔ (معنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۴۷ باب شہید عہد)

مذکورہ روایات و احادیث ثابت کرتی ہیں کہ لاشی، پتھر یا کسی اور غیر دھار والے ہتھیار سے قتل کیا جائے تو اس کو شیعہ عمر میں شہر کر میں گئے اور اس میں قصاص نہیں ہوگا لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب و مسلک محض اجتہادی نہیں بلکہ یہ احادیث و آثار پر مبنی ہے۔ احناف (امام اعظم) کے نزدیک قصاص صرف تلوار اور تیز دھار والے آلے کے قتل پر واجب ہے۔ دیگر ائمہ اور صاحبین کا اس میں امام صاحب سے اختلاف ہے لیکن احناف کا نظریہ یکھ وضاحت طلب ہے کیونکہ اس دور میں عام طور پر قتل کا ذریعہ تلوار ہی تھا اور پتھر وغیرہ قتل کرنے میں مکمل مؤثر اور اسباب کا نہ نہ تھے۔ اس لئے ان کے ذریعہ قتل کو شیعہ عمر میں شامل کیا گیا لیکن جب ہم تفصیل میں جاتے ہیں تو بعض صورتوں میں لاشی اور پتھر سے قتل کرنے پر بھی قاتل سے قصاص لینے کی جزیات موجود ہیں۔ جس کی کچھ وضاحت درج ذیل ہے:-

### فقہ حنفی میں امام اعظم کے مسلک کی وضاحت

لان فیہ معنی العمدیۃ باعتبار قصد الفاعل  
الی للضرب ومعنی الخطأ باعتبار عدم قصده الی  
القتل اذ لیست الالة للقتل .

(رد المحتار ج ۶ ص ۵۲۸)

اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ لاشی وغیرہ آلود قتل نہیں ہیں لیکن جب قاتل انہیں ارادہ قتل سے استعمال کرتا ہے تو پھر عمر اہل قتل کی نیت آجائے اس سے اس پر قتل کا قصاص واجب ہونا چاہیے۔ اس کی وضاحت علامہ شامی نے ایک اور مقام پر بیان فرمائی ہے:

وفی الممرج عن المجتبیٰ بشرط عند ابی  
حنیفۃ ای فی شبہ العمد ان یقصد التادیب دون  
الاختلاف. (رد المحتار ج ۶ ص ۵۲۸ کتاب العیالات)

اس سے معلوم ہوا کہ پتھر یا بڑی لاشی وغیرہ اگرچہ صرف زد و کوب کے لئے استعمال ہوتے ہیں لیکن اگر انہیں استعمال کرنے والا زد و کوب کی بجائے قتل کے ارادے سے استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعہ قتل ہو جائے یا ہر حال میں غالب اسے قبول کرتا ہے۔ لہذا اس صورت میں اس پر بھی قصاص کے وجوب کا قول کیا گیا ہے۔

وقال صاحب المجتبیٰ بشرط عند ابی  
حنیفۃ ان یقصد التادیب دون الاختلاف وعندہما ان  
کان متعمدا بما کان الاختلاف غالباً فعمد محض.  
(الابنہ شرح البدایہ ج ۱ ص ۱۲۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت طبع جدید)

ان حوالہ جات سے واضح ہوا کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ پتھر یا لاشی وغیرہ سے مارنے والے قاتل عمر یا شیعہ ہوگا۔ امام صاحب کے ہاں اگر ان اشیاء سے ارادہ قتل تھا تو قصاص واجب ورنہ نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک ان سے قتل کئے جانے پر قصاص واجب ہے خواہ ارادہ قتل ہو یا نہ ہو۔

وفی شرح الطحاوی شبہ العمد عند الامام  
تعمد الضرب بما کان

ہو اور نہ ہی اس میں شامل ہو سکتا ہے اور مختلف اعضاء پر مارا جائے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس صورت میں مارنے والے کا قصد صرف زد و کوب کرنا یا تادیب ہو۔

کیونکہ جب قصداً کوب کرنا یا کوئی عضو بے کار کرنا ہے، قتل کرنا نہیں۔ لہذا یہ شیعہ عہد ہوا۔

قتل شیعہ عہد یہ ہے کہ کوئی شخص لاشعی، پتھر، کوڑے، ہاتھ یا اس قسم کی کسی اور چیز سے جان بوجھ کر مارے پڑے۔ اس فعل میں دو اطراف ہیں ایک یہ کہ اسے عمداً فعل کہا جائے کیونکہ مارنے والے نے بہر حال مارنے کے ارادے سے یہ کام کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اسے خطا میں شامل کیا جائے کیونکہ اس کا ارادہ قتل کر دینے کا نہ تھا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے مارنے کے لئے جو ہتھیار استعمال کیا وہ قتل کا نہیں بلکہ تادیب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جان سے مارنے کا قصد نہیں رکھتا تھا۔ لہذا اس میں خطا ہوئی کیونکہ یہ صورت شیعہ عہد ہے۔ بوجہ اس کے کہ اس نے مارنے اور ایسی بات کے ارتکاب کا ارادہ کیا جو اس پر از روئے شرع حرام کر دی گئی تھی۔

السلاح فی تفريق الاجزاء قال محمد ويكون قصده الضرب والتاديب.

(تكملة بر الرأى ج ۸ ص ۲۹۱ مطبوع مصر)

لانه يقصد به التاديب او اتلاف العضو لا القتل فكان شبه عمد. (تبيين الحقائق ج ۶ ص ۱۰۰ اکتبه افاضیہ بکانت) واما شبه العمد فهو ما تعمدت ضربه بالعصا او السوط او الحجر او اليد فان فی هذا الفعل معین العمد باعتبار قصد الفاعل الى الضرب ومنعنى الخطاء باعتبار انعدام القصد منه الى القتل لان الالة التي استعملها الة الضرب للتاديب دون القتل والعاقلة انما يقصد كل فعل بالانه فاستعما له الة التاديب دليل على انه غير قاصد الى القتل فكان فی ذالك خطا لشبه العمد صورة من حيث انه كان قاصدا الى الضرب والى ارتكاب ما هو محرم عليه. (الموسم للشرعی ج ۲ ص ۲۶۲-۲۶۵ کتاب الدیات مطبوع دار الفکر بیروت)

### لاشعی اور پتھر وغیرہ سے قتل ہونے کی دو صورتیں ہیں

ان اشیاء سے مارنے والا خود اقرار کرتا ہے کہ میں نے ان آلات کو قتل کر دینے کی نیت سے ہی استعمال کیا تھا۔ اس صورت میں بالاتفاق قاتل پر قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان آلات کو اس نے بار بار استعمال کیا۔ ایک آدھ مرتبہ پر اکتفا نہ کیا چونکہ ان آلات کے کثرت استعمال سے بالعموم جان ضائع ہو جاتی ہے اس لئے یہ بھی قصاص کا موجب بنے گا اور اگر ان اشیاء کی جگہ ایسے آلات استعمال کئے گئے جو دھار دار ہوں، جن کا ذکر قصاص میں آیا ہے تو یہ بھی قصاص کا موجب ہیں لیکن غیر دھار دار آلات کے استعمال کے وقت ان سے قتل ہونے کے لئے قصاص کے لئے کوئی دلیل چاہیے اور اس سلسلہ میں دلائل دو ہی ہیں۔ عمداً قتل کے ارادے سے یا بار بار انہیں استعمال کر کے کسی کو جان سے مار ڈالنا۔ قاتل کے اقرار کی صورت میں قصاص کے وجوب پر اتفاق ہے۔ دوسری صورت میں قصاص واجب ہے لیکن اس کے وجوب کی وجہ آلات کا استعمال نہیں بلکہ نیت و ارادہ قتل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قصاص کا اصل سبب ”ارادہ و نیت“ ہے، آلات نہیں ہیں۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: لا قود الا بالسيف. لا قود الا بالحديد۔ قصاص کا وجوب کوار یا دھار دار آلہ کے استعمال سے ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ قصاص کے وجوب میں ”عمد“ کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کے یہ الفاظ ہیں:

حد ثنا حفص عن اشعث عن الشعبي قال قال علي العمد كله قود.

جناب عامر، حسن، ابن سیرین اور عمر دینار کہتے ہیں کہ

عن اشعث عن عامر والحسن وابن سيرين

شعبي کہتے ہیں: عمداً قتل پر قصاص ہے۔

عمر پر قصاص ہے۔

وعمر و ابن دینار قالوا العمد قود۔

حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: عمر پر قصاص ہے مگر یہ کہ مقتول کے ولی قاتل کو معاف کر دیں۔

حدثنا عبد الرحيم عن اسمعيل عن عمرو

ابن دينار عن طائوس عن ابن عباس قال قال رسول

الله ﷺ العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول۔

(معنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۶۵ باب ۲۹۵ من قال بعد قود)

قارئین کرام! یہ آثار و روایات اس بات کی تصریح کر رہے ہیں کہ قصاص کا دار و مدار "ارادہ" پر ہے۔ عدا قتل کرنے کی ہر صورت میں قصاص ہوگا خواہ اس کے لئے آلہ کوئی سا بھی استعمال کیا جائے۔

### اعتراض

"العمد کلمه قود عمدہ قتل پر قصاص ہے۔ اس قسم کے آثار ضعیف ہیں کیونکہ ان میں ایک راوی اسمعیل ضعیف ہے۔ لہذا ایسے آثار سے یہ استدلال جائز نہیں؟

جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اسمعیل راوی مذکورہ روایات میں سے صرف ایک ہیں موجود ہے دوسرے آثار میں نہیں۔ لہذا ان آثار نے ضمون کو مضبوط کر دیا اور اسمعیل کے موجود ہونے کا ضعف ختم ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہی اسمعیل نامی راوی ہے کہ "تہذیب التہذیب" ج ۱ ص ۳۳۱ پر اس سے روایت کرنے والوں میں جلیل القدر شافعی محدثین و فقہاء کرام ہیں۔ جن میں نمش، ابن مبارک، اور زاعی و درودن سفیان ہیں۔ ان ثقہات کا اس سے روایت کرنا مطلقاً ضعف کو ختم کر دے گا۔ خود صاحب تہذیب نے آخر میں یہ کہا ہے: "قال محمد بن عبد الله الانصاري كان له رأي وفكرى وبصر وحفظ الحديث وكنت اكتب عنه لنبأه عنه محمد بن عبد الله الانصاري كما کہنا ہے کہ اسمعیل نامی راوی صاحب رائے، فکری، بصیرت اور حافظ الحدیث تھا۔ میں ان سے کتابت احادیث کرنا کرتا تھا کیونکہ وہ ذہین تھے۔"

### آگ میں جلانا، گلا گھونٹنا، بھاری آلہ کے استعمال سے یا بندوق پستول وغیرہ سے قتل عمد ہوگا

اس سے قتل عمد ذکر کرتے ہیں کہ "لا قود الا بالسيف" حدیث پاک کے الفاظ اپنے دور کے آلات قتل کے پیش نظر ہیں۔ لیکن جب کچھ اور احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو پھر گوارے کے علاوہ دھار دار آلات سے قتل کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اسی تسلیم کے پیش نظر ہر دور کے آلات قتل شامل کر لئے گئے ہیں۔ اس پر چند آثار اور فقہاء کرام کے اقوال و فتاویٰ ملاحظہ ہوں:

ان عروة كتب الى عمر بن عبد العزيز في رجل حنق صبيبا على اوضح له حتى قتله فوجدوا الجبل في يده فاعترف بذلك فكتب ان ادفعه الى اولياء الصبي فان شاء واقتلوه۔

(معنف عبد الرزاق ج ۵ ص ۵۸۵ کتاب بعتول)

جناب عروہ نے حضرت عمر بن عبد العزیز کی طرف ایک شخص کے بارے میں لکھا۔ جس نے ایک بچہ کا زیورات کی خاطر گلا گھونٹ دیا تھا اور مار دیا تھا۔ لوگوں نے اسے پکڑ لیا اور وہ اس کے ہاتھ میں ہی تھی جس سے اس نے بچہ کا گلا گھونٹا تھا۔ اس نے اپنے قاتل کا اعتراف کیا تو جناب ابن عبد العزیز نے لکھا کہ اس قاتل کو اس بچہ کے درياء کے سپرد کر دو۔ وہ اگر چاہیں تو قصاص قتل کر سکتے ہیں۔

عن معمر عن الزهري قال يضرب به بالعصا عمدا اذا قتلت صاحبها۔

عن معمر عن الزهري قال يضرب به بالعصا عمدا اذا قتلت صاحبها۔

marfat.com



شعی کہتے ہیں جب بار بار کسی نے لاٹھی سے مارا اور وہ مر گیا تو قصاص ہے۔

عامر کہتے ہیں جب لگا تار لاٹھی سے مار کر قتل کر دیا جائے تو قصاص ہے۔

عبید بن عمیر فرماتے ہیں: کہ جب کوئی مضبوط قوت والا آدمی کسی دوسرے آدمی کا سر پھاڑ ڈالے تو اس سے بڑھ کر قتل عمد کیا ہوگا؟

ابراہیم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی کو کھڑی (لاٹھی) سے مارتا ہے تو یہ شبہ عمد ہے۔ پھر اگر بار بار مارے تو اس میں قصاص ہو گا۔ حسن نے منصور سے اسی طرح ذکر کیا۔

ان آثار سے معلوم ہوا کہ لاٹھی یا دوزی پتھر سے کوئی شخص بار بار حملہ کرتا ہے اور اس سے قتل کر دیتا ہے تو یہ بھی قتل عمد ہی ہے۔ اگر ایک مرتبہ مارے تو شبہ عمد کہلائے گا۔ ابراہیم نخعی سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

کسی نے تور جلا یا پھر اس میں کسی آدمی کو جھونک دیا یا اس کی آگ میں ڈال دیا کہ وہ اس سے نکلنے کی ہمت نہیں رکھتا (اور وہ مر گیا) تو اس پر قصاص ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف ایک صورت میں اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ کسی نے ایسے آلہ سے مارا ہو جو ہتھیار نہ ہو اور وہ ہتھیار کے قائم مقام ہو یا اس سے بھی زیادہ سخت۔ تو اس میں بھی قصاص ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اول بھی یہی تھا۔ آپ کے دوسرے قول میں قصاص صرف دھار دار آلہ کے استعمال میں ہے۔

عن شعی اذا ضرب بالعصا فاعادوا بیدا قتل۔

عن جابر عن عامر قال اذا اعل بالعصا فهو قود۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۳۳۶ کتاب الدیات)

عن عبید بن عمیر قال یعمد الرجل الابد یعنی الشدید الی الصخرة او الی الخشبۃ فیشدخ بها راس الرجل وای عمد اعمد من هذا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۳۳۵ کتاب الدیات)

عن ابراہیم فی الرجل یضرب الرجل بالعصا قال شبہ العمد فان اعل منی وثلت ففیہ القود وذكرہ الحسن عن المنصور عن ابراہیم مثله۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۷۶ حدیث ۱۷۱۹۲)

ان آثار سے معلوم ہوا کہ لاٹھی یا دوزی پتھر سے کوئی شخص بار بار حملہ کرتا ہے اور اس سے قتل کر دیتا ہے تو یہ بھی قتل عمد ہی ہے۔ اگر ایک مرتبہ مارے تو شبہ عمد کہلائے گا۔ ابراہیم نخعی سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

رجل احمی تنورا قالقی فیہ الانسان او القی فی نارہ لا یستطیع الخروج منها فعلیہ القصاص۔ (جامع البیاض مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

قال محمد وبهذا کلمہ ناخذ الا فی خصلۃ واحده ما ضربتہ بہ من غیر سلاح وهو یقع موقع السلاح او اشد ففیہ ایضا القصاص وهو قول ابی حنیفۃ الاولی ولا قصاص فی قوله الاخر الا فیما کان بالسلاح۔

(کتاب الآثام ۱۲۳ باب ما لا یطاع فیہ القصاص)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اول اگرچہ یہی ہے کہ بھاری پتھر یا بڑی لاٹھی سے ایک ہی مرتبہ سے مرنے پر مارنے والے پر قصاص ہے لیکن قول ثانی میں انہوں نے قصاص کا وجوب دھار دار آلہ کے قتل کے ساتھ لازم فرمایا۔ ہم اس سے قتل بتا چکے ہیں کہ دھار دار آلہ کے ذریعہ قتل کرنے میں اس آلہ کا بار بار استعمال ضروری ہے جسبی وہ قتل عمد ہے گا۔ اس لئے امام صاحب کا دوسرا قول اس صورت میں ہوگا کہ غیر دھار دار آلہ خواہ وہ مثل ہوصرف ایک دفعہ استعمال کیا جائے اور موت واقع ہو جائے یہ قتل شبہ عمد ہوگا۔ یہی صورت دوسرے آلہ کے نزدیک قتل عمد میں شامل ہے لیکن ایسی کوئی صورت حدیث پاک میں نظر نہیں آتی اور نہ ہی کتب فقہ میں اس کا وجود ہے کہ اگر لاٹھی یا بھاری پتھر بار بار استعمال کر کے مار ڈالا جائے تو اسے امام صاحب نے شبہ عمد میں داخل فرمایا ہو۔ فقہ حنفی میں اس بارے میں قید یہ لگائی ہے کہ ارادہ قتل ہے یا نہیں۔ اگر صرف زود کوب اور تادیب مقصود ہے تو شبہ عمد ہوگا اور اگر یہ مقصود نہیں بلکہ

مارڈالنا ہی مقصود ہے تو پتھر وغیرہ یا بار استعمال کر کے مارنے کو قتل عمد میں ہی شمار کیا جائے گا۔ لہذا اجماعیت ہوا کہ قصاص کا دار و مدار قتل عمد پر ہے آئندہ کے دھاردار ہونے پر نہیں۔ اس بارے میں ایک حدیث ملاحظہ ہو:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا۔ مقدمہ سرکارِ دو عالم ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا تو آپ نے قاتل کو محتول کے اولیاء کے سپرد کر دیا۔ قاتل کہنے لگا: یا رسول اللہ! خدا کی قسم! میں نے قتل کے ارادے سے نہیں مارا۔ اس پر آپ نے ولی کو فرمایا: اگر وہ سچا ہے اور تو پھر بھی اسے قتل کرے گا تو تو جہنم میں جائے گا۔ لہذا اس نے اس کی خلاصی کر دی۔ اس کے کندھے پر تھم تھا۔ وہ اسے کہنے چلا گیا جس کی وجہ سے اسے ”تسمہ والا“ کہا جانے لگا۔ آپ نے پوچھا: تو نے اسے کیسے قتل کیا؟ کہنے لگا: میں نے اس کے سر پر کھڑا مارا تھا لیکن اسے جان سے مارنے کا ارادہ نہ تھا۔ آپ نے پوچھا: کیا تیرے پاس اس کی دیت کی ادائیگی کے لئے مال ہے؟ کہنے لگا: نہیں۔ پھر فرمایا: اگر میں تجھے لوگوں کے پاس بیکھوں کہ ان سے مالک مالک کر اس کی دیت اکٹھی کر لے؟ کہنے لگا: یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر آپ نے فرمایا: تیرے والی پھر اس کی دیت ادا کریں گے؟ کہنے لگا: نہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اسے بچڑو اور جا کر قتل کر دو۔ وہ قتل کرنے کے لئے لے کر چلا تو آپ نے فرمایا: اگر اس نے اسے قتل کر دیا تو یہ بھی اس کی قتل ہو جائے گا۔ جب یہ بات محتول کے ولی کو پہنچی تو عرض کرنے لگا حضور! جو آپ فرمائیں گے وہی کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو تاکہ وہ تمہارے ساتھی اور اپنے گناہ کو اٹھاتے ہوئے دوزخیوں میں سے ہو جائے جس پر اس نے اسے چھوڑ دیا۔

عن ابی ہریرۃ قال قتل رجل علی عهد النبی ﷺ فرقع ذالک الی النبی ﷺ فلدفعہ الی ولی المقتول فقال القاتل یا رسول اللہ واللہ ما اردت قتله قال فقال رسول اللہ ﷺ للولی اما انہ کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار قال فخلی سبیلہ قال وکان مکنوفاً بنسۃ فخرج یجوز نسمتہ فسمی ذال النسمۃ۔ قال کیف قتلتہ قال صریت راسہ بالفاس۔ ولم ارد قتله قال هل لک مال تودی دینہ قال لا قال افرایت ان ارسلتک تسئل الناس تجمع دینہ قال لا قال فموا لیک یعطونک دینہ قال لا قال للرجل خذہ فخرج بہ لیقظہ فقال رسول اللہ ﷺ اما انہ ان قتله کان مظہ فبلغ بہ الرجل حیث یسمع قوله فقال هو ذا فمر فیہ بما نشت فقال رسول اللہ ﷺ ارسلہ بیوء باثم صاحبه واثمہ فیكون من اصحاب النار قال فارسلہ۔ (ابوداؤد شریف ج ۳ ص ۲۶۴ کتاب الدیات)

قارئین کرام! کھڑا اگرچہ دھار والا آئندہ ہے لیکن اس سے دار کرنے والے نے جب ارادہ قتل سے وار نہ کیا تھا تو اس سے قصاص نہ لایا گیا۔ جس سے ثابت ہوا کہ قتل عمد میں ”ارادہ قتل“ ضروری شرط ہے اور تلوار کے مارنے پر جو قصاص حدیث پاک میں آیا ہے، وہ اس زمانے کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ صرف تلوار پر قصاص موقوف نہیں۔ ارادہ قتل سے لگا ٹھوٹنا، آگ میں ڈال دینا، قصاص ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اور امام محمدی نے بندوق سے مارنے والے پر قصاص کا حکم لگا دیا ہے۔ ان دونوں حضرات کے دور میں بندوق ایجاد ہو چکی تھی۔ بندوق سے قتل بھی ”آلہ قتل“ کے ذریعہ قتل کرنے کے ضمن میں آتا ہے۔ لہذا اس میں نیکار کی قید ضروری نہیں بلکہ ایک ہی دفعہ بندوق چلائے سے مارنے والے سے قتل عمد کے حکم میں قصاص لایا جائے گا۔ شکار کے باب میں اگرچہ بندوق کو آئندہ

دھاردار میں شار نہیں کیا گیا لیکن اس سے قتل ہو جاتا ہے۔ اس لئے امام شافعی اور امام طحاوی نے قصاص کا حکم لگایا۔ حوالہ کے لئے امام شافعی کی ”رد المحتار“ ج ۶ ص ۵۲۸ ھ کتاب الجنایات دیکھی جاسکتی ہے۔ امام شافعی نے بندوق سے قتل پر قصاص کی وجہ یہ لکھی کہ اس کی گولی بھی لوہے کی بنی ہوئی ہے اور زخم کرتی ہے۔ لہذا وہ اسے آلہ دھاری دار کے ضمن میں لاتے ہیں لیکن بندوق دھاردار آلہ نہیں۔ جیسا کہ شکاری کی بحث میں مذکور ہوا۔ یعنی اگر بندوق پر بسم اللہ اللہ اکبر پڑھا۔ گولی نکالی اور تکبیر سے پہلے جانور مر گیا تو وہ حلال نہیں ہو گا۔ بہر صورت بندوق آلہ قتل ضرور ہے۔ اس لئے امام شافعی نے اس کے ذریعہ قتل کرنے پر قصاص کا حکم لگایا کیونکہ اس سے اکثر قتل ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ بھاری پتھر، لاٹھی وغیرہ اگر بار بار مار کر کسی کو موت کی نیند سلا دیا جائے، تو ارادہ قتل کے ساتھ ایسے شخص کو قصاص میں مارا جائے گا۔ یہ بات امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ انہوں نے لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے مرنے والے کو شبہ عمدہ میں اس وقت داخل فرمایا جب قتل کا ارادہ نہ ہو بلکہ تادیب اور محض ڈرانا مقصود ہو۔

کس آلہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا قصاص لینے کے بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ جس آلہ سے اور اسے جس طرح استعمال کر کے قتل کیا گیا، قصاص میں بھی وہی آلہ و کیفیت ہوگی۔  
دلیل اول:

جناب انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک یہودی نے ایک بچی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹ ڈالا۔ اس سے پوچھا گیا یہ کام تمہارے ساتھ کس نے کیا؟ کیا فلاں تھا یا فلاں تھا؟ جب یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا، (کہ یہی ہے) لہذا اس یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف جرم کر لیا۔ اس پر حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم فرمایا: کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹا جائے۔

حدثنا همام عن قتادة عن انس ان يهوديا رض راس جارية بين حجرين قيل من فعل هذا بك افلان افلان حتى سمي اليهودي فاومت براسها فاحخذ اليهودي فاعترف فامر به النبي ﷺ فوض راسه بين حجرين.  
(صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۲۵ باب فی الخصومات)

دلیل دوم:

وَأَنَّ عَاقِبَتَهُمُ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ.  
(انجیل ۱۲۶)

دلیل سوم:

حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے ہمیں نشانہ بنایا۔ ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے اور جس نے جلایا ہم بھی اسے جلائیں گے اور جس نے ڈبوایا ہم بھی اسے ڈبوئیں گے۔

عن بشير بن حازم عن عمران بن يزيد بن البراء عن ابيه عن جده ان النبي ﷺ قال من عرض عرضنا له ومن حرق حرقناه ومن غرق غرقناه.  
(تمتبی شریف ج ۸ ص ۴۳ باب عند القتل بالجرح وغیرہ حیدر آباد دکن)

قارئین کرام! مذکورہ تین دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ جس آلہ اور جس طرح کوئی شخص کسی دوسرے کو مارتا ہے اسی آلہ اور کیفیت سے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہی ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے اور ان کے تقریباً یہی دلائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اس لئے ان مذکورہ دلائل کا جواب دیتے ہوئے ہم احناف یوں کہتے ہیں:

دلیل اول کا جواب:

اس دلیل کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ آپ ﷺ کا حکم کہ یہودی کے سر کو بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کھلا جائے۔ یہ سیاست تھا تاکہ لوگ ڈر جائیں اور ایسے کاموں سے باز آجائیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ اس وقت اپنایا گیا تھا۔ جب "مثلثہ" کی حرمت نہیں ہوئی تھی۔ مثلث کی ممانعت آنے پر یہ طریقہ منسوخ ہو گیا۔ وضاحت دلیل دوم کے جواب میں آ رہی ہے۔

دلیل دوم کا جواب:

وان عاقبتہم فعاقبوا النخ۔ (پ ۱۴ آخری رکوع) اس آیت کا شان نزول یوں ہے:

روی عن الشعبي وقنادة وعطاء بن يسار ان المشركين لما مثلوا يقتلى احد قال المسلمون لئن اظهر لنا الله عليهم لثمثلن بهم اعظم مما مثلوا فانزول الله تعالى هذه الاية.

(۱۴۱ القرآن ج ۳ ص ۱۹ مطبوع بیروت)

شان نزول سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بدلہ لینے میں زیادتی سے منع فرما دیا اور فرمایا کہ اگر تم جبر کرتے ہو تو وہ تمہارے حق میں بہت مفید ہے۔ اس آیت کریمہ سے مذکورہ استدلال کہ جس آئمہ سے اور جس کیفیت سے مارا گیا، اسی سے قصاص (بدلہ) لیا جائے گا درست نہیں۔ اس کی وجہ خود ابو بکر جصاص بیان کرتے ہیں اور صاحب عمدۃ القاری نے بھی اس کی وضاحت فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

اذ لا يمكن المعاقبة بمثل ما فعله لانه لا يحيط علما بمقدار الضرب وعدده ومقدار المم وقد يمكننا المعاقبة بمثل في باب اتلاف نفسه قتلا بالسيف فوجب استعمال حكم الاية فيه.

قاتل کے فعل کی مثل مراد اور بدلہ لینا ناممکن ہے کیونکہ اس نے جس مقدار میں مارا، جتنی مرتبہ مارا اور اس سے جس قدر اسے دکھ ہوا۔ ان باتوں کو ہمارا علم احاطہ میں نہیں لاسکتا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی کی جان نکالنے میں جان نکال کر برابری کر لیں۔ وہ یوں کہ اسے کھوار سے قتل کر دیں۔ لہذا آیت مذکور کا حکم اس ممکن معنی میں لینا لازم ہے۔

(یہودی کو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر پھونڈنے والی مرزا کے بارے میں مذکور حدیث سے عمر بن عبد العزیز، قتادہ، حسن، ابن سیرین، مالک، شافعی، احمد، ابو یوسف، اسحاق، ابن منذر اور غابریہ کی ایک جماعت نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ قاتل کو اسی طرح قصاص میں قتل کیا جائے جیسا کہ اس نے مقتول کو مارا تھا۔ ابن حزم نے کہا: امام مالک کہتے ہیں اگر قاتل نے پتھر یا لٹھی یا آگ سے قتل کیا یا کسی اور طریقہ سے تو اسے بھی اسی طریقہ سے مارا جائے گا حتیٰ کہ وہ مر جائے۔ اور امام شافعی کہتے ہیں اگر پتھر یا لٹھی یا مار کسی نے قتل کیا تو قاتل کو بھی پتھر یا لٹھی سے ہی مار مار کر قتل کیا جائے۔ اگر کسی

احتج به عمر بن عبد العزيز وقنادة والحسن وابن سيرين ومالك وشافعي واحمد وابو ثور واسحاق وابن المنذر وجماعة من الظاهرية على ان القاتل يقتل بما قتل به وقال ابن حزم قال مالك ان قتله بالحجر او بعصا او بانار او بالتفريق قتل بمثل ذالك يكرر عليه ابدًا حتى يموت وقال الشافعي ان ضربه بالحجر او بعصا حتى مات ضرب بالحجر او بعصا ابدًا حتى يموت فان حبسه بلا طعام وشراب حتى مات حبس مثل المدة حتى يموت

لم یمت قتل بالسيف وهكذا ان غرقه وهكذا ان  
القاه من مهواة عالية فان قطع يديه ورجليه فمات  
قطعت يد القاتل ورجلاه فان مات فلا يقتل بالسيف  
وقال ابو محمد ان لم يمت ترك كما هو حتى  
يموت لا يطعم ولا يسقى وكذا الك ان قتلوه جوعا  
او عطشا عطش او جوع حتى يموت ولا ترى المدة  
اصلا وقال ابن شبرمة ان غمسه في الماء حتى مات  
غمس حتى يموت.

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب النکاحات بیروت)

کو کھانے پینے سے روک کر مارا گیا تو مارتے والے کو بھی اتنی مدت  
کھانا پینا دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے اور اگر اتنی مدت  
گزرنے پر وہ نہیں مرا تو اب اسے تلوار سے مارا جائے۔ یونہی اگر  
ڈبو کر قتل کیا گیا یا کسی اونچی جگہ سے گرا کر مارا گیا اور اگر دونوں ہاتھ  
اور دونوں پاؤں کاٹ دیئے گئے اور وہ مر گیا تو قاتل کے بھی دونوں  
ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔ اب اگر وہ مر جائے تو ٹھیک ورنہ  
اسے تلوار سے قتل نہیں کیا جائے گا۔ ابو محمد نے کہا: اگر وہ نہیں مارتا تو  
اسے اسی حالت پر رہنے دیا جائے کچھ بھی کھانے پینے کو نہ دیا جائے  
حتیٰ کہ مر جائے۔ یونہی اگر بھوکا رکھ کر یا پیاسا رکھ کر مارا گیا تو قاتل  
کو بھی مرنے تک بھوکا پیاسا رکھا جائے گا۔ مدت کا اعتبار نہیں ہوگا  
اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے پانی میں ڈبو کر مارا، تو قاتل کو  
بھی مرنے تک ڈبوایا جائے۔

یہاں تک صاحب عمدة القاری نے ان حضرات کے اسماء گرامی ذکر فرمائے۔ جو قصاص میں ”مٹیت کاملہ“ کے قاتل ہیں اور ان  
میں اکثر ثلاثی بھی ہیں۔ مختلف صورتیں ذکر فرمائیں۔ ان سے مرنے والے کے قاتل کو اسی صورت سے مارنے کا فتویٰ دیا گیا۔ اس کے  
بعد علامہ رحمہ اللہ علیہ ان واقعات و دلائل کو پیش فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وقال عامر الشعبي وابراهيم نخعي، حسن بصرى، سفیان الثوري، ابو حنيفة،  
ابو يوسف، محمد رحمہم اللہ علیہم نے کہا کہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں  
قاتل کو صرف تلوار کے ذریعہ ہی مارا جائے گا۔ ان حضرات نے اس  
مسئلہ پر ابو داؤد و طیالسی کی اس روایت سے استدلال فرمایا۔ جو جابر  
جھٹی نے ابو عازب سے انہوں نے نعمان بن بشیر سے روایت کی۔  
وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: قصاص لو ہے کے علاوہ جائز  
نہیں۔ امام طحاوی نے ایک اور سند سے ذکر کیا کہ حضور ﷺ  
نے فرمایا: قصاص صرف تلوار سے ہے۔ دارقطنی نے حسن سے  
روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص تلوار کے بغیر  
نہیں۔ حسن سے پوچھا گیا: کس سے تم نے روایت کی ہے؟ کہنے  
لگے میں نے نعمان بن بشیر سے سنا ہے وہ اس کا ذکر کر رہے تھے۔  
مبارک بن فضالہ نے حسن سے وہ ابوبکر سے مرفوعاً روایت کرتے  
ہیں۔ ولید بن صالح نے ان سے روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے ان  
سے ذکر کیا اور حسن سے مرفوعاً ذکر کیا کہ رسول کریم ﷺ نے  
فرمایا: قصاص بجز تلوار کے نہیں۔ ان روایات سے استدلال کی وجہ

وقال عامر الشعبي وابراهيم نخعي والحسن  
البصري وسفيان الثوري وابو حنيفة وابو يوسف  
ومحمد رحمهم الله لا يقتل القاتل في جميع الصور  
الا بالسيف واحتجوا في ذلك بما رواه ابو داود  
الطيالسي عن قيس عن جابر الجعفي عن ابي عازب  
عن النعمان بن بشير ان النبي ﷺ قال لا قود  
الا بالحديد ورواه الطحاوي حدثنا ابن مرزوق قال  
حدثنا ابو عاصم قال حدثنا سفیان الثوري عن جابر  
عن ابي عازب قال قال رسول الله ﷺ لا قود  
الا بالسيف واخرج دارقطنی. عن الحسن قال قال  
رسول الله ﷺ لا قود الا بالسيف قيل للحسن  
عمن قال سمعت النعمان ابن بشير يذكر ذلك  
وقيل عن مبارك بن فضالة عن الحسن عن ابي  
بكره مرفوعاً رواه الوليد بن صالح عنه واخرجه ابن  
ابی شیبہ مرسلاً. عن الحسن قال قال رسول الله

صَلَّیْهِ وَسَلَّمَ لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ وَجِهَ الْأَمْتِدَالِ بِهِ اِنْ  
مَعْنَاهُ لَا قِصَاصَ حَاصِلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ وَقَدْ عَلِمَ اِنْ  
السَّكْرَةُ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى لَا فَرْدَ مِنْ  
اِفْرَادِ الْقُودِ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَوْفٍ بِالسَّيْفِ.

(عمدة القاری ج ۱۲ ص ۲۵۳)

نوٹ: "لا قود الا بالسيف" اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن جب مختلف طرق اور اسناد سے مروی ہے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بات کو مذکورہ بحث میں اِنْ اَلْفَاظ سے لکھا:

هَذَا الْحَدِيثُ كَمَا رَأَيْتُ قَدْ رَوَى عَنْ النُّعْمَانِ  
بْنِ بَشِيرٍ وَابْنِ بَكْرَةَ وَابْنِ هُرَيْرَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ  
مَعْبُودٍ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَابْنُ سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَلَا شَكَّ اِنْ بَعْضُهَا يَشْهَدُ لِبَعْضٍ  
وَأَقْلَلِ أَحْوَالَهُ اِنْ يَكُونُ حَسَنًا فَإِذَا كَانَ حَسَنًا صَحَّ  
الاحتجاج به. (عمدة القاری ج ۱۲ ص ۲۵۳)

علاوہ ازیں بعض نقل کی صورتیں ایسی ہیں کہ قاتل کو اس صورت میں مارا نہیں جاسکتا۔ مثلاً کسی نے کسی عورت کو زنا سے قتل کر دیا۔ اب قاتل کو اس قتل سے کیسے قتل کریں گے؟ اس کے لئے پھر کوئی اور طریقہ ہی تلاش کرنا پڑے گا۔ اس لئے قصاص کے لئے تلوار یا کوئی اور دھاردار آلہ استعمال کرنا عقل و نقل کے مطابق و موافق ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

ذیل سوہب کا جواب:

حدیث مذکور (حسن) نے ہمیں نشانہ بنایا ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے (الخ) اس روایت کے دو قاصدیں راوی بشر بن ہزیم کا تو کتب اسناد ارجحال میں نام ہی نہیں ملتا۔ دوسرا راوی عمران بن یزید مختلف قیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ثقیلی نے اس کو صحیح کہا ہے کہ یہ ابن زید ہے۔ اس سے ابو العزیز روایت کرتا ہے جو ضعیف ہے۔ عقیلی نے کہا کہ عمران بن یزید قریش بصری کا تلام ہے وہ حدیث میں وہم ڈالتا ہے۔ (لسان المیزان ج ۳ ص ۳۵۴ ح ۳۵۴ ف ح و مطبوعہ حیدرآباد دکن ہند)

"نصب الراية" میں ہے۔ روایت مذکورہ کے بارے میں صاحب تنقیح کا قول ہے: فی هذه الاسانید من یجهل حاکم بشر وغیرہ۔ (ج ۳ ص ۳۳۱)

ائمہ غلات کی تین دلیلیں تھیں۔ جن میں سے ہر ایک کا جواب آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ قصاص میں "مشیت" کا لفظ رکنا بہت سی صورتوں میں ہیئتہ و واقعہ ناممکن ہے۔ اسی لئے ائمہ غلات نے بھی بعض صورتوں میں "مشیت" کو چھوڑ کر تلوار وغیرہ سے قصاص کا قول کیا ہے۔ لہذا حدیث حسن کے پیش نظر احناف کا مسلک بالکل واضح اور صاف ہے اور عقل و نقل کے موافق ہے۔

نفس اور اعضاء میں قصاص اور دیت کی وضاحت

قرآن کریم میں ہے: اِنَّ النَّفْسَ الْبَاسِطَةَ وَالْفَنَیْنَ بِالْعَيْنِ بِالْمَخِ الْاِیَّاهُ۔ "جان کے بدن جان اور آنکھ کے بدل آنکھ اور ناک کے بدلہ ناک اور کان کے بدلہ کان اور دانت کے بدلہ دانت اور زخموں کا قصاص ہے۔

آیت کریمہ میں جو مختلف اعضاء کا ذکر فرماتا ہے ان میں سے بعض اعضاء کا قصاص نہیں ہے کہ کسی نے جان بوجھ کر کسی کا عضو

ضائع کیا ہو اور اگر شکار کسی کی کسی نے اکٹھ پھوڑ دی۔ لیکن خطا سے ایسا ہو گیا تو اس میں دیت کی ادائیگی ہوتی ہے۔ جو آیت مذکورہ سے قبل کی آیات میں موجود ہے۔ اس کی مزید وضاحت احادیث سے ملاحظہ ہو:

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن  
ایہ عن جدہ ان رسول اللہ ﷺ کتب الی اهل  
الیمین وکان فی کتابہ ان من اہبط مومنا قتلا فانہ  
قد یدہ الا ان یرضی اولیاء المقتول وفيہ ان الرجل  
یقفل بالمرأة وفيہ فی النفس الدیة مائة من الابل  
وعلى اهل الذهب الف دينار وفي الانف اذا اوعب  
جدعه الدیة مائة من الابل وفي الانسان الدیة وفي  
الشفین الدیة وفي البیضین الدیة وفي الذکر الدیة  
وفي الصلب الدیة وفي العینین الدیة وفي الرجل  
الواحدة نصف الدیة وفي المامومة ثلث الدیة وفي  
الجائفة ثلث الدیة وفي المنقلة خمس عشرة من  
الابل وفي کل اصبع من اصابع اليد والرجل عشر  
من الابل وفي السن خمس من الابل رواہ النسائی  
والدارمی وفي رواية مالک وفي العین خمسون  
وفي اليد خمسون وفي الرجل خمسون وفي  
الموضحة خمسون.  
(مشکوٰۃ شریف ص ۳۰۳ باب الدیات فصل ثانی مطبوعہ مصطفائی لاہور)

(بخلاف اسناد) رسول کریم ﷺ نے اہل یمین کی  
طرف جو تحریر روانہ فرمائی، اس میں لکھا تھا کہ جس نے کسی مسلمان کو  
بلا تصور قتل کیا تو اس کا قصاص اس کے ہاتھ میں ہے۔ ہاں اگر  
مقتول کے ولی راضی ہو جائیں۔ اس تحریر میں یہ بھی تھا کہ عورت  
کے قتل کے بدلہ میں مرد کو قتل کیا جائے گا اور اس تحریر میں آیت  
کریمہ ان النفس بالنفس الخ بھی تھی۔ یعنی جان سے مارنے کی  
دیت سوانٹ تھے اور سونے والے ایک ہزار دینار بطور دیت دیں  
گے۔ ناک کی دیت جبکہ پوری کاٹ دی جائے پوری دیت ہے۔  
یعنی سوانٹ دیت ہے۔ دانتوں میں دیت ہے، ہونٹوں میں دیت  
ہے، بیضتوں میں دیت ہے، آلہ تاسل میں دیت ہے، پیٹھ میں دیت  
ہے، دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، ایک پاؤں میں نصف دیت ہے  
اور دماغ میں پینچنے والے زخم پر دیت کا تیسرا حصہ ہے اور پیٹ کے  
گہرے زخم میں بھی دیت کا تیسرا حصہ ہے اور ہڈی کے منقلہ میں  
پندرہ اونٹ دیت ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی ہر ایک انگلی میں دس  
اونٹ دیت ہیں۔ دانت میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ اسے نسائی اور  
دارمی نے روایت کیا۔ امام مالک کی روایت کے مطابق اکٹھ میں  
پانچ اونٹ اور پاؤں میں بھی پانچ اونٹ اور موضہ میں بھی پانچ  
اونٹ دیت کا ذکر ہے۔

موطا کی زیر بحث حدیث میں جسم کے بعض اعضاء اور ان کی دیت کا ذکر تھا۔ اسی مسئلہ کو ہم نے بحوالہ ”مشکوٰۃ شریف“ مزید  
اعضاء کو پہچاننا کہ حضور ﷺ نے انہیں بھی دیت میں شامل فرمایا۔ اس سلسلہ میں ابھی کچھ باتیں تکمیل طلب ہیں۔ جنہیں ہم ان  
کے مواقع پر انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

### دیت کی تعریف

یہ لفظ وذی سے بنا ہے۔ جس کا معنی ”بہنا“ آتا ہے۔ اس لئے ”وادی“ اس جگہ کو کہا جاتا ہے۔ جہاں بارش کا پانی بہتا ہے۔  
”وذی“ میں سے حرف واؤ کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں ”و“ لائی گئی۔ جیسا کہ لفظ ”عدہ“ میں کیا گیا۔ اصطلاح شرع میں  
دیت اس مال کو کہتے ہیں جو قتل یا زخم یا اعضاء کاٹنے کے عوض میں دیا جاتا ہے۔ یہ مال گویا خون بہانے کے عوض میں دیا گیا۔

### دیت کی صورتیں

قتل عمد: جب کوئی شخص کسی دوسرے کو قتل کرنے کے ارادے سے قتل کر ڈالے اور قتل کرنے کے لئے ایسا آلہ استعمال کرے جس کی  
سزا قصاص ہے تو اس وقت مقتول کے وارث قصاص کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو اب دیت ادا کرنا ہی واجب ہو

گی۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ قتل عمد کی دیت اور وہ دیت جو بطور صلح مقرر ہوئی یا قاتل خود قتل عمد کا اقرار کرے، تو ان صورتوں میں دیت قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی اس کے قبیلہ سے نہیں۔

عن ابراہیم قال ما كان من صلح او اعتراف او عمد فهو في مال الرجل قال محمد وبه تاخذ وهو قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ۔  
(کتاب آقا باب دیہ خطا ص ۱۲۵ مطبوعہ دار الفکر ان کربلا)

عن مطرف عن الشعبي قال لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا عبدا ولا اعترافا. عن ابراہیم مثله. عن الحسن والشعبي قال الخطاء على العاقلة والعمد والصلح الذي اصابه في ماله عن جابر عن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا اعترافا۔  
(معتمد ابن ابی شیبہ باب امد والصلح والاعتراف ج ۱ ص ۱۸۴-۱۸۳)

ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی ہے۔  
فقہی سے مطرف نے بیان کیا کہ قاتل کے عصبہ صلح کی صورت میں دیت نہیں دیں گے اور نہ عمار قتل کی صورت میں اور نہ عید کی صورت میں اور نہ ہی اعتراف کی صورت میں دیت دیں گے۔ ابراہیم نخعی سے بھی ایسی ہی روایت آئی ہے۔ حسن اور شعبی سے ہے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر ہوتی ہے اور قتل عمد اور صلح کی دیت قاتل کے مال سے ہوگی۔ جابر سے دو عامر سے بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے اس پر اتفاق کیا کہ صلح، عمد اور اعتراف کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر نہ ہوگی۔

نوٹ: اگر کسی نے غلام کو قتل کر ڈالا تو اس غلام کی قیمت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ قاتل کے عصبہ کو اس دیت میں شریک نہیں کیا جائے گا۔ مذکورہ قیمت خواہ دیت تک پہنچ جائے۔ دو قاتل کو ہی ادا کرنا پڑے گی۔  
قارئین کرام! معلوم ہوا کہ اگر کسی نے کسی کو آتش قتل سے عمار قتل کیا جس کے بعد مقتول کے ورہاء نے قصاص کی بجائے دیت لینے پر آمادگی کا اظہار کیا تو دیت کی رقم قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی۔ اسی طرح اگر قاتل قتل کرنے کا خود اعتراف کر لیتا ہے اور مقتول کے وارث دیت لینے پر راضی ہو جائیں، تو بھی دیت کی رقم قاتل کے مال سے لی جائے گی۔ اسی طرح دیت جو سوانح ہے اگر فریقین اس سے کم پر راضی ہو جائیں تو یہ رضاعتی جائز ہے لیکن یہ رقم بھی قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ اسی طرح کسی قصص قاتل کے علاوہ اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا ہو تو اس کی دیت بھی قاتل کے مال سے ادا کی جائے گی۔

عمدا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دیت

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی شخص کو جان سے مار دینے کے علاوہ اگر اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا گیا۔ مثلاً کان، ناک، آنکھ، پاؤں وغیرہ دھکی کر دیئے گئے یا انہیں بے کار کر دیا گیا تو اس صورت میں لازم آنے والا دیت بھی قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔

عن حماد عن ابراہیم قال كل شيء كان دون النفس يعمد الانسان ضربه بحديلة او بعضا فرمایا: کہ ہر وہ نقصان عضو جو کسی کی ذات کے قتل کرنے کے علاوہ اویسہ او بقتعہ او بفسخ و فساد ہو وہ عید و عمد کہ ہر وہ نقصان عضو جو کسی کی ذات کے قتل کرنے کے علاوہ یا



القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص فهو على الذی جنی فی ماله فان ذهبت منه النفس وکان یحدیدة او ینساح ففیه القصاص وان کان بغیر ذالک ففیه الدیة علی العاقلة قال محمد وبهذا کله یاخذ ابو حنیفة وبه ناخذ نحن ایضا.

(کتاب الآثا ص ۱۲۳ باب بالایطاع فی القصاص)

کسی کا نہ وغیرہ سے کیا گیا، وہ عدا جرم ہے۔ اس میں قصاص ہے اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ قصاص مشکل ہو جائے تو دیت جنابت کرے والے کے مال سے دی جائے گی۔ اگر کسی زخم سے آدمی مر گیا اور ضرب لوہے یا کسی اور ہتھیار سے تھی تو اس میں بھی قصاص ہے اور اگر ارادہ کے بغیر ہو تو دیت قاتل کے کنبہ پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام احکام پر امام ابوحنیفہ کا عمل ہے اور ہم بھی انہی پر عمل کرتے ہیں۔

روایت مذکورہ سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ قتل نفس بالعد کے علاوہ دوسرے تمام اعضاء کو جب عدا ضائع کیا جائے تو قصاص لازم آتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کا کان کاٹا، تو اس کا کان بھی کاٹا جائے گا۔ اگر آنکھ پھوڑی گئی، تو آنکھ پھوڑنے والے کی بھی آنکھ پھوڑی جائے گی اور اگر کسی نے عدا کسی کو اس طرح مارا یا پٹا کہ مضروب کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ چونکہ ہڈی کے بدلہ میں ہڈی توڑ کر قصاص لینا مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے اس صورت میں جو دیت واجب ہوگی وہ مارنے والے کے مال سے وصول کی جائے گی۔

عن ابراهیم قال ما کان من جرح من عمد لا یستطاع فیه القصاص فهو علی الجراح فی ماله دون عاقلته.

ابراہیم سے روایت ہے کہ جو زخم جان بوجھ کر لگایا گیا اور اس میں قصاص مشکل ہو، تو اس کی دیت ختم لگانے والے کے مال میں سے وصول ہوگی۔ اس کے رثناء سے نہیں لی جائے گی۔

(معنف ابن ابی شیبہ ص ۹۹ ۲۷۹ الحد الذی لا یستطاع فی القصاص)

عن ابراهیم قال تعقل العاقلة الخطاء کله الا ما کان دون الموضحة والسن مما لیس فیہ ارش معلوم قال محمد وبهذا کله ناخذ وهو قول ابی حنیفة.

ابراہیم سے روایت ہے کہ خطاء کی صورت میں دیت عاقلہ پر ہے مگر جو موضحة سے کم ہے اور دانت ان اشیاء میں سے ہے جس کی چٹنی معلوم نہیں۔ امام محمد نے کہا کہ ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

عن ابراهیم قال لا تعقل العاقلة فی اذنی من الموضحة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ. (کتاب الآثا ص ۱۲۳ ۱۲۵)

ابراہیم سے روایت ہے کہ موضحة سے ادنیٰ جرم میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

### قتل غیر عدا اور جراحات غیر عمد کی دیت کا حکم

قتل خطاء اور شبہ بالعد اور ہر وہ جنایت کہ جس پر دیت کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر یہ خطاء واقع ہوں تو ان میں دیت عاقلہ (قاتل کے خاندان یا کنبہ) پر ہوگی۔ یعنی قتل خطاء میں جب بوجہ عدم ارادہ قصاص واجب نہیں، تو دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح شبہ بالعد میں بھی چونکہ قصاص نہیں لہذا دیت لازم ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں قاتل کا ارادہ قتل بھی نہیں پایا جاتا اس لئے اس کے مال سے دیت نہیں لی جائے گی بلکہ عاقلہ (قریبی رشتہ دار جو راشت میں عصبہ کہلاتے ہیں) پر ہوگی۔

### اجزاء میں دیت باعتبار منفعت ہوگی

دیت کی اقسام اور ان کے احکام ہم بیان کر چکے ہیں مگر دیت کی مقدار واضح نہیں ہوئی۔ اس کی وضاحت کچھ یوں ہے۔ ”مشکوٰۃ شریف“ کی مذکورہ طویل حدیث میں ذکر کیا گیا کہ ناک اگر جڑ سے کٹ جائے تو اس کی دیت مکمل یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہو

گی۔ لیکن بعض دیگر احادیث میں یوں مذکور ہے کہ تاک خواہ مکمل کٹ جائے یا کٹے تو نہ مگر اپنا کام کرنا ختم کر دے، تو بھی مکمل دیت ہو گی۔ تمام دانت توڑ دینے چاہئیں، دونوں ہونٹ کانٹ دیئے جائیں، خنصرین، ذکر، پیٹھ، دونوں آنکھوں ان سب کو ضائع کرنے پر پوری دیت ہوگی۔ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کاٹ دیا تو نصف دیت ادا کرنا پڑے گی۔ اعضاء انسانی کے ضیاع پر دیت کے واجب ہونے پر ایک ضابطہ روایت ذیل میں مذکور ہے:

عن سفیان عن منصور عن ابراهیم قال کان یقال ما کان من اثین فی الانسان فقیہما دية وفی کل واحد منهما نصف دية وما کان من واحد فقیہ دية. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۷۴)

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ انسان میں جو اعضاء جوڑا جوڑا ہیں، ان دونوں کے ضائع کرنے پر کامل دیت ہوگی اور ان میں سے صرف ایک کے ضیاع پر نصف دیت ہوگی اور وہ اعضاء جو ایک ایک ہیں۔ ان میں سے کسی کو بھی ضائع کرنے پر مکمل دیت ہوگی۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ انسانی اعضاء کی منفعت اور حسن و جمال کے اعتبار کے پیش نظر دیت کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اس لئے اگر عضو ایک ہی تھا، تو اس کے ضائع ہونے پر اس کی مکمل منفعت ختم ہوگئی اور انسانی حسن و جمال ناقص ہو گیا۔ مثلاً زبان اور اگر وہ عضود ہوں جوڑ کر ایک منفعت کا سبب بنیں۔ اگر وہ دونوں ضائع ہو گئے تو منفعت جاتی رہی۔ لہذا دیت مکمل ہوگی اور اگر ایک ضائع ہوا اور دوسرا محفوظ رہا تو منفعت بھی کچھ ضائع اور کچھ باقی رہتی ہے لہذا دیت نصف ہوگی جیسا کہ ہاتھ، پاؤں وغیرہ۔ نوٹ: مختلف اعضاء کی دیت، دیت کا ملہ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ سے بڑھتی نہیں۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کی انگلیاں دس ہوتی ہیں اور ہر انگلی کے ضیاع پر دس اونٹ ہیں اس لئے دونوں ہاتھوں کی ساری انگلیوں کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہی بنے گی۔ جو کامل دیت کے برابر ہے۔

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله ﷺ قضی فی الاصابع عשרا عשרا۔

عمرو بن شعیب اپنے دادا سے اور وہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے انگلیوں میں دس دس اونٹ دیت کا فیصلہ فرمایا۔

عن عمر ابن عبد العزيز فی کل اصبع عشر من الابل او عدل ذالک من ذهب او ورق۔

حضرت عمر بن عبد العزیز فرماتے ہیں کہ ہر انگلی میں دس اونٹ یا ان کی قیمت کے برابر سونا یا چاندی دیت ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۹۳)

لیکن دانت ایک ایسی چیز ہے کہ ان کی مجموعی دیت، دیت کا ملہ سے بڑھ جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ حدیث پاک میں واضح طور پر آچکا ہے۔ "فی السن خمس من الابل" ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے اور کل دانت بیس (۳۲) ہوتے ہیں۔ اگر کسی نے کسی کے تمام دانت توڑ ڈالے تو ان کی دیت ایک سو ساٹھ (۱۶۰) اونٹ بنتی ہے اور یہ تعداد دیت کا ملہ سے زیادہ ہے۔

وفی الانسان جميعها دية ونصف عشر الدية وهو خمس من الابل فی قلع کل من اذا کان خطاء سواء کان ضرسا او ثیة لما فی کتاب عمرو ابن حزم وفی السن خمس من الابل ولما سیاتی ولان الکمل فی اصل المنفعة وهو المضع سواء وبعضها تمام دانتوں کے اکٹھا دینے میں مکمل دیت اور دیت کا نصف عشر ہے۔ یہ اس طرح کہ ہر ایک ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہوتی ہے جبکہ دانتوں کا اکٹھا خطاء ہو۔ خواہ وہ وائض ہوں یا سائے کے اوپر نیچے والے دانت ہوں۔ یہ اس بنا پر کہ جناب محمد ابن حزم کی کتاب میں موجود ہے۔ "ایک دانت کی

دیت پانچ اونٹ ہیں۔“ فقیر یہ اس کی تفصیل آ رہی ہے اور اس لئے بھی کہ تمام دانت اصل منفعت یعنی کھانا چبانے میں برابر ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی منفعت اگرچہ دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے بعض میں انسان کی خوبصورتی کو دخل ہے اور منفعت آدمی میں واقع ہے۔ رہا یہ کہ ہم نے خفاء کی قید لگائی تو یہ اس لئے کہ عدا دانت اکھڑنے میں قصاص ہوتا ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے دانت اکھڑ دیئے تو سولہ ہزار واجب ہوں گے۔ انسانی اعضاء میں دانتوں کے سوا اور کوئی عضو نہیں کہ جس کی مجموعی دیت نفس کی دیت سے بڑھتی ہو اور بچے کے دانت اکھڑنے پر چودہ ہزار دیت لازم آئے گی کیونکہ بچے کے دانت اٹھائیس ہوتے ہیں۔

وان كان فيه زيادة منفعه لكن في بعض الاخر جمال ووقع المنفعة في الادمي وانما قيدنا بالخطا لان العمد فيه القصاص ولو قلع جميع اسنانه تجب ستة عشر الفا وليس في البدن عضو ديتة اكثر من ذية النفس سوى الاسنان وفي الكوسج تجب اربعة عشر الفا لان اسنانه تكون ثمانية وعشرين.  
(مرقات ج ۵ ص ۵ باب الدیات کتبہ امدادیہ مکتبہ)

### ہجڑے کے آلہ تناسل اور گونگے کی زبان کی دیت

ابراہیم سے ہے کہ گونگے کی زبان کی دیت، کامل ہے۔ ابن جریج سے ہے کہ میں نے جناب عطاء سے پوچھا کہ کیا اس مرد کے آلہ تناسل کی دیت جو عورت کے قابل نہ ہو، اس مرد کے ذکر کی سی ہے جو عورت کے قابل ہو؟ انہوں نے مجھ سے کہا: ہاں۔

عن ابراهيم في لسان الاخرس الدية الكاملة.  
عن ابن جريج قال قلت لعطاء في ذكر الذی لا یاتی النساء مثل ما فی ذکر الذی یاتی النساء قال لی نعم. (مشق ابن ابی شیبہ، فی لسان)

ان روایات سے ثابت ہوا کہ ہر عضو کی دیت میں اس کی خوبصورتی اور منفعت کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ دانتوں میں چونکہ ہر ایک دانت کا اپنا مقام و نفع ہے۔ لہذا ان کی مجموعی دیت بحساب پانچ اونٹ فی دانت ادا کرنا پڑے گی۔ جو نفس کی دیت سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ نفس کی دیت سوا اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور یہاں ایک سوساٹھ اونٹ بالغ کے اور ایک سو چالیس نابالغ کے بنتے ہیں۔ اسی طرح ہجڑے اور گونگے کے مذکورہ اعضاء اگرچہ بظاہر اپنی منفعت سے خالی ہیں لیکن بہر حال جسم میں ایک مستقل عضو ہیں اور ان کے ضیاع سے ایک عضو سے محروم ہو گئی۔ جس سے حسن و جمال انسانی میں نقص آ گیا۔ اس لئے ان کے مذکورہ اعضاء کے ضیاع پر بھی دیت کاملہ ادا کرنا پڑے گی۔ یہ تو تفصیل اس صورت میں تھی کہ جسم انسانی میں سے کوئی ایک عضو ضائع ہوا۔ خواہ وہ جوڑا تھا یا ایکلا تھا اور اگر جسم انسانی کے مختلف اعضاء کو نقصان پہنچا یا گویا تو یہاں بھی اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

### بیک وقت چند اعضاء کے ضائع کرنے پر دیت کا حکم

حسن سے پوچس بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو زد و کوب کیا کہ جس سے اس کی قوت سماعت اور آنکھیں اور گویائی جاتی رہی تو اس پر کیا دیت ہوگی؟ فرمایا: اسے ان تینوں کی

عن یونس عن الحسن فی رجل ضرب فذهب سمعه وبصره وکلامه قال له ثلاث دیات.  
عن ابی قلابہ قال رمی رجل رجلا بحجر فی راسه

فذهب سمعه ولسانه وعقله وذكره فلم يقرب  
النساء فقصى فيه عمر بربع ديات. قال قال ابن  
شهاب في رجل فقع عين صاحبه وقطع انفه واذنه  
قال يحسب ذالك كله.

تین دیات ادا کرنا پڑیں گی۔ ابو قتادہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص  
نے دوسرے کے سر پر پتھر دے مارا۔ جس سے اس کی سماعت،  
گویائی، عقل اور آل تامل کو نقصان پہنچا۔ وہ عورتوں کے پاس  
جانے کے قابل نہ رہا۔ فرمایا: کہ ایسے شخص کے بارے میں حضرت  
علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے چار دیات ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔  
ابن شہاب نے کہا کہ جس نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی۔ اس کی ناک  
کاٹ دی اس کے کان بھی کاٹ دیئے۔ اس کے بارے میں یہ حکم  
ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دیت کامل ہوگی۔

عن قتادة عن الحسن مثل عن رجل رمى  
بحجر او ضرب على راسه فذهب سمعه وبصره  
وانقطع كلامه فقال ديات في سمعه دية وفي بصره  
دية ولسانه دية وقيل للحسن ربع فقال والله ماربيع  
ولا الفلح.

حسن سے قتادہ بیان کرتے ہیں کہ ان سے ایک ایسے شخص  
کے بارے میں پوچھا گیا جس نے پتھر مارا یا کسی کے سر پر ضرب  
لگائی کہ اس سے اس کی سماعت و بصارت جاتی رہی اور قوت گویائی  
بھی ختم ہو گئی۔ تو فرمایا: اس کی سماعت کی مکمل دیت، اس کی  
بصارت کی مکمل دیت اور اس کی قوت گویائی کے خیار کی مکمل  
دیت ہے۔ جناب حسن کو کہا گیا کہ پھر تو یہ بڑا نفع ہے۔ فرمایا: خدا  
کی قسم! نفع ہے اور نہ فلاح۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۶۷-۱۶۸) (از اذهب محمد و بصره)

### دیت کس مال سے اور کتنی مقدار میں ادا کی جائے؟

ادائیگی دیت میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک قتل کی دیت جو سوانت ہے۔ اگر اونٹ نہ ملیں تو ایک ہزار  
سونے کے دینار یا دس ہزار چاندی کے درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ ان تین اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز کی صورت میں دیت ادا کرنا  
درست نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک گائے، بکریاں اور کبڑے کے جوڑوں کی صورت میں ادا کرنا جائز ہے۔ احناف کے ہاں یہ  
رعایت بھی ہے کہ اگر اونٹ موجود ہوں، دیت میں ادا کر سکتا ہو تو بھی ان کی جگہ دینار درہم دینا چاہئے تو جائز ہے۔ امام مالک کہتے  
ہیں کہ اگر کسی کے پاس دینار ہیں، تو وہ دینار ہی دے گا اونٹ نہیں دے گا۔ امام شافعی کے نزدیک اونٹوں والا اونٹ ہی دے گا، دینار  
نہیں دے گا۔ ہاں اگر دتا ہی دینار لینے پر راضی ہیں تو پھر دینار کی ادائیگی جائز ہے۔

عن ابن طاووس عن ابيه قال عاتة بعير اوقية  
ذالك من غيره.

ابن طاووس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ دیت سوانت  
یا ان کی قیمت کسی اور چیز سے دینا جائز ہے۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۳۹۴ باب کیفیہ امر الدیۃ)

حسن سے اھمٹ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر اور عثمان رضی  
اللہ عنہما نے دیت کی قیمت لگائی اور وہ دیت لینے والے پر چھوڑ دیا  
کہ وہ قیمت لے لے یا چاہے تو اونٹ لے لے۔

عن اشعث عن الحسن ان عمر و عثمان قوما  
الدية وجعل ذالك الهی الموعنى ان شاء فالابل وان  
شاء فالنقمة. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۱ کتاب الدیات)

امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور بہت سے دوسرے ائمہ کی  
دیت یا تو اونٹوں یا سونے یا چاندی سے

مالک و ابو حنیفہ و جماعة متفقون علی ان  
الدية لا تؤخذ الا من الابل و النعم و النخی فی.

(بدلیہ الجہد ج ۲ ص ۳۰۸ مکتبہ علیہ لاہور) ہی لی جائے گی۔

روایات مذکورہ سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے کہ دیت ادا کرنے کی صرف تین صورتیں ہیں۔ ان کے علاوہ گائے، بکری وغیرہ کی صورت میں دیت ادا کرنا درست نہیں۔ فقہاء کرام کا یہ اتفاق دراصل آثار صحیحہ پر ہے۔ جو اس سلسلہ میں مختلف جگہ وارد ہیں۔

**سخت دیت صرف اونٹوں کی صورت میں ہے سونے یا چاندی کی ادائیگی میں اتنی شدت نہیں ہے**

قتل کی دیت سوانٹ ہے۔ جب ہم قتل کی اقسام ثلاثہ پر نظر کرتے ہیں۔ (یعنی عمدہ، خطاء، شبہ بالعمد) تو ان میں سے ہر ایک کی دیت برابر ہے مگر عمدہ قتل میں جو سختی اور شدت ہے وہ خطاء میں نہیں۔ اس شدت کا فرق اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہوگا۔ اس سے قتل ہم بیان کر چکے ہیں کہ قتل عمدہ کی صورت میں مقتول کے ورثاء اگر دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو یہ دیت بہت سخت اور شدید قسم کی ہوگی اور قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔ قتل شبہ بالعمد میں بھی دیت اگرچہ بڑی سخت ہے لیکن یہ دیت قاتل کے خاندان (عصب) سے لی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے نزدیک دیت کی سختی یوں ہوگی کہ سوانٹ چار حصوں میں تقسیم کئے جائیں گے۔ ان میں سے پچیس اونٹ ایسے ہوں گے جن کی عمر ایک سال ہوگی۔ پچیس دو سالہ، پچیس تین سالہ اور پچیس چار سالہ ہوں گے۔ اس کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ قتل خطاء میں اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔ بیس اونٹیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سال عمر والے، بیس دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ اونٹ۔

عن ابن مسعود قال قضی رسول اللہ ﷺ فی دية الخطاء عشرين بنت مخاض وعشرين بنت مضاخ ذكور وعشرين بنت لبون وعشرين جذعة وعشرين حقة.  
(مشکوٰۃ شریف ص ۳۰۳ فصل دوم مطبوعہ نور محمد کراچی)

عن معمر عن رجل عن عكرمة قال لا تغلظ الدية الا في اسنان الابل ولا في الذهب ولا في الورق انما الذهب والورق تغليظ.

(معنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۹۷ باب التغليظ)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک قتل خطاء کی دیت میں پانچ اقسام کے اونٹ دینے پڑتے ہیں۔ اس پر دونوں کا اتفاق ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون دینے کا حکم ہے۔ بہر حال مذکور روایت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ جب اونٹوں کی پانچ کی بجائے چار اقسام کی صورت میں دیت ادا کی جائے گی تو وہ زیادہ سخت ہوگی۔ اسی لئے اسے دیت غلیظہ کہتے ہیں اور قتل خطاء کی دیت کو "دیت خفیفہ" کہا جاتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ قتل عمدہ اور قتل شبہ بالعمد میں اگرچہ اونٹوں کو چار حصوں میں ہی تقسیم کیا جاتا ہے لیکن قتل عمدہ میں دیت قاتل پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد میں قاتل کے خاندان (عصب) پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد اور قتل خطاء کی دیت میں فرق کچھ یوں ہے کہ قتل شبہ بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں اور قتل خطاء میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں، شبہ بالعمد میں چار حصوں پر تقسیم کی دلیل ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے: "عن عبد

السنة قال شبه العمد ارباعا یعنی عبد اللہ کہتے ہیں کہ قتل شبہ بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں تقسیم ہوں گے۔ (ابن ابی شیبہ ۹ ص ۱۳۵) علاوہ ازیں قتل عمد میں دیت قصاص کی طرح حالیہ ہوتی ہے جو فوری ادا کرنا پڑتی ہے اور شبہ اور خطا کی دیت مزاجہ ہوتی ہے جو تین سال تک ادا کی جاسکتی ہے۔

## ۲۸۷- بَابُ الدِّيَةِ فِي الشَّفَتَيْنِ

۶۵۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ قَالَ فِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ قَادًا قُطِعَتْ السُّفْلَى فَيُهَا ثَلُثُ الدِّيَةِ.

## دونوں ہونٹوں کی دیت کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی فرمایا: کہ دونوں ہونٹوں میں دیت ہے پس جب نچلا ہونٹ کاٹا گیا تو اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَوْلَا تَأْخُذُ بِهَذَا الشَّفَتَيْنِ سَوَاءٌ فِي كُلٍّ وَاحِدَةٍ مِثْلُهَا نِصْفُ الدِّيَةِ لَأَتَرَى أَنَّ الْجَنْصَرَ وَالْإِنْيَامَ سَوَاءٌ وَمَنْعَهُمَا مُخْتَلِفَةٌ وَهَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ النَّحْشِيِّ وَإِبْنِ حَبِيبَةَ وَالْعَاقِلَةَ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل نہیں ہے۔ دونوں ہونٹ برابر کا حکم رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دیت نصف ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انگوٹھا اور چھنگلیا دیت میں برابر کا حکم رکھتے ہیں حالانکہ ان دونوں کی منفعت مختلف ہے اور یہ قول ابراہیم نخعی، ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہم اس سے قبل ایک قاعدہ ذکر کر چکے ہیں کہ جسم انسانی کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ ان دونوں کو ضائع کرنے پر مکمل دیت، اور ایک کے ضیاع پر نصف ہوگی۔ چونکہ موطا کی مذکورہ روایت ابن مسیب اس کے خلاف ہے۔ اس لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اور ایک ہونٹ کے ضائع کرنے والے پر نصف دیت کا حکم لگایا۔ اس کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے:

عن ابن المسيب قال في الشفتين الدية كاملة قال قتادة فان قطعت احدهما فنصف الدية. عن مجاهد قال في الشفتين لهما سواء وانما تفصل السفلى في اسنان الابل وقال قتادة هما سواء. عن مجاهد في الشفتين خمسون خمسون. (مصنف عبد الرزاق ج ۵ ص ۳۳۴ باب الشفتين مكتبة اسلامية بيروت)

ابن مسیب فرماتے ہیں کہ دونوں ہونٹوں میں مکمل دیت ہے۔ قتادہ نے کہا اگر ایک کاٹا گیا تو نصف دیت ہوگی۔ جناب مجاہد سے روایت ہے کہ دونوں ہونٹوں میں دیت برابر ہے اور فضیلت و زیادتی نیچے ہونٹ میں اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہے۔ قتادہ نے کہا کہ دونوں ہونٹ دیت میں برابر ہیں۔ مجاہد سے ہے کہ دونوں ہونٹوں میں ہر ایک کی دیت پچاس پچاس اونٹ ہے۔

ان روایات کے پیش نظر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن مسیب کے قول سے اختلاف کیا۔ دونوں ہونٹوں کی دیت تو وہ کامل دیت فرماتے ہیں اور نیچے ہونٹ کی ٹٹ جوتقریباً ۳۳ اونٹ بنتے ہیں۔ اس طرح دونوں کی مکمل دیت اگر ایک ایک کر کے دیکھی جائے تو پھر اوپر والے کی دیت ۶۷ اونٹ ہوگی حالانکہ یہ طریقہ درست نہیں۔ اس لئے مذکورہ روایات کے مطابق امام محمد نے فرمایا کہ نچلا ہوا یا پر والا ہونٹ دونوں کی دیت جب کامل ہے تو ہر ایک کی پچاس پچاس ہوگی۔ اس پر آپ نے مذکورہ آثار کے ساتھ ساتھ دلیل عقلی بھی پیش فرمائی کہ دیکھنے میں چھنگلیا اور انگوٹھا منفعت میں یکساں نہیں لیکن دونوں کی دیت برابر ہے۔ لہذا کیوں نہ دونوں ہونٹوں کی دیت بھی برابر قرار دی جائے؟

## ۲۸۸- بَابُ دِيَةِ الْعَمْدِ

۶۵۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ مَضَتْ السَّنَةُ أَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَحْمِلُ شَيْئًا مِنْ دِيَةِ الْعَمْدِ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ.

۶۵۲- أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَا تَقْبَلُ الْعَاقِلَةُ عَمْدًا وَلَا ضَلْحًا وَلَا إِعْتِرَافًا وَلَا مَا جَنَى الْمَمْلُوكُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُونَ فَقَهَاؤُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

نوٹ: قتل عمد کی دیت کے مسائل اور اس ضمن میں ضروری گفتگو ہو چکی ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ صرف ایک مسئلہ نیا سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی کا غلام کوئی جانیات کرتا ہے تو اس کی دیت بھی غلام کے مالک کے عاقلہ دانہیں کریں گے بلکہ وہ خود غلام اپنی جانیات میں پکڑا جائے گا اور اسی سے وصول کی جائے گی۔

## ۲۸۹- بَابُ دِيَةِ الْخَطَاِ

۶۵۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يسَافٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي دِيَةِ الْخَطَاِ عَشْرُونَ بَنَتَ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ بَنَتَ لَبُونٍ وَعَشْرُونَ بَنَتَ لَبُونٍ وَعَشْرُونَ جَذَعَةً.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ دِيَةُ الْخَطَاِ أَعْمَاسُ عَشْرُونَ بَنَتَ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ بَنَتَ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ جَذَعَةً وَأَعْمَاسُ خَالَفَتَا سُلَيْمَانَ بْنَ يسَافٍ فِي الذُّكُورِ فَجَعَلَهَا مِنْ بَنِي اللَّبُونِ وَجَعَلَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ مِنْ بَنِي مَخَاضٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَفِي قَوْلِي ابْنِ مَسْعُودٍ.

## قتل عمد کی دیت کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ یہ سنت چلی آ رہی ہے کہ قتل عمد کی دیت کا بوجھ (عاقلہ کے عصب) پر نہیں ڈالا جائے گا۔ ہاں اگر وہ دینا چاہیں (تو پھر دے سکتے ہیں) امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے۔

ہمیں عبد الرحمن نے ابو الزناد سے اور وہ اپنے باپ سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ قتل عمد میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ صلح، اعتراف کی صورت میں اور غلام کی جانیات کی صورت میں بھی ان پر دیت نہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں ہمارا یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: قتل عمد کی دیت کے مسائل اور اس ضمن میں ضروری گفتگو ہو چکی ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ صرف ایک مسئلہ نیا سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی کا غلام کوئی جانیات کرتا ہے تو اس کی دیت بھی غلام کے مالک کے عاقلہ دانہیں کریں گے بلکہ وہ خود غلام اپنی جانیات میں پکڑا جائے گا اور اسی سے وصول کی جائے گی۔

## قتل خطا کی دیت کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے اور وہ سلیمان بن یساف سے روایت کرتے ہیں۔ ابن یساف فرمایا کرتے تھے کہ قتل خطا کی دیت میں بیس اونٹیاں ایک سال عمر والی۔ بیس اونٹیاں دو سالہ، بیس اونٹ دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل نہیں لیکن ہمارا عمل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول پر ہے۔ حضرت ابن مسعود نے حضور ﷺ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا: قتل خطا کی دیت میں کل اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔ بیس اونٹیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سالہ، بیس اونٹیاں دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ۔ ہم نے جناب سلیمان بن یساف کے قول کی مخالفت صرف ایک قسم کے زاونوں میں کی ہے۔ انہوں نے بیس اونٹ دو سالہ کہے ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے بیس اونٹ ایک سالہ بیان فرمائے ہیں اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کی مانند ہے۔

جناب سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہ کے قول میں بہ نسبت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سختی اور شدت ہے۔ کیونکہ ایک سالہ اونٹ اور دو سالہ اونٹ میں بہر حال فرق ہے اور دو سالہ اونٹ کی قیمت ایک سالہ سے زائد ہوگی۔ اس کے باوجود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں حضرت ابن مسعود کی روایت کو لے رہے ہیں حالانکہ دیت کی شدت ان کی روایت میں نہیں۔ وہ اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت مرفوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما ثقہ فی الدین کے اعتبار سے حضرت ابن یسار سے بڑھے ہوئے ہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ قتل خطاء کی دیت کے بارے میں حذر و احتیاط فرماتے ہیں:

جناب ابراہیم خنیفی کہتے ہیں کہ قتل خطاء اور شبہ عمدی النفس کی دیت عاقلہ پر ہے۔ چاندی والوں پر یہ دیت تین سال میں ادا کرنا ہوگی۔ ہر سال ایک تہائی حصہ ادا کریں گے اور دوسرے دو ختم جو خطاء ہوئے ہیں۔ ان کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی جو لوگ تنخواہ دار ہیں۔ اگر ذمہ کی دیت کل دیت کے دو تہائی تک پہنچ گئی تو اس کی ادا بھی دو سال میں ہوگی اور اگر نصف تک پہنچی ہو تو بھی دو سال میں ادا کرنا پڑے گی اور اگر ایک تہائی تک پہنچی تو ایک سال میں دیت ادا کرنا پڑے گی اور یہ مکمل طور پر تنخواہ داروں پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ کسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ دیت مقتلہ کے اخراجات میں ہوگی۔ جو عورتوں اور بچوں کے خمر چرم میں سے نہیں، اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

معلوم ہوا کہ قتل خطاء اور شبہ عمدی کی دیت عاقلہ پر ہوتی ہے جس کی ادا بھی کے لئے تین سال تک مہلت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے مابین عاقلہ کے بارے میں یہاں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ عاقلہ سے مراد وہ قریبی رشتہ دار ہیں، جو تنخواہ دار ہوں اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے اشخاص مراد ہیں جو جنگ کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ لہذا بچوں اور عورتوں پر دیت نہیں پڑے گی اور اگر ان میں کوئی صورت ادا بھی کی نہ ہو تو پھر دیت "بیت المال" سے ادا ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### دانتوں کی دیت کا بیان

امام مالک نے ہمیں داؤد بن حصین سے خبر دی کہ ابو عطفان نے انہیں بتایا کہ مروان بن حکم نے انہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا تا کہ ان سے دائرہ کی دیت دریافت کریں۔ انہوں نے فرمایا: اس میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے دو بارہ مروان نے ابن عباس کے پاس بھیجا اور یہ پوچھنے کو کہا کہ تم منہ کے سامنے کے دانتوں کو دائرہ کی شکل کیوں قرار دیتے ہو؟ انہوں نے فرمایا: تم دانتوں کی دیت کو انگلیوں کی دیت پر قریب سمجھو۔

### ۲۹۰۔ بَابُ دِيَةِ الْأَسْنَانِ

۶۵۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْحَصَنِ أَنَّ أَبَا عَظْفَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَرْسَلَهُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ مَا فِي الضَّرَائِمِ فَقَالَ إِنَّ فِيهِ خَمْسَ تَمَرَاتٍ الْإِبِلِ قَالَ فَرَدَّيْنِ مَرْوَانَ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ فِيمَ تَجْعَلُ مَقْدَمَ الْفِيمِ مِنْ الْأَضْرَائِمْ قَالَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَوْلَا أَنْكَ لَا تَعْتَبِرُ إِلَّا بِالْأَصَابِعِ عَقْلَهَا سَوَاءٌ



برابر ہونی چاہیے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول پر ہمارا عمل ہے کہ تمام دانت برابر حکم رکھتے ہیں اور انگیوں کی دیت بھی برابر ہے۔ ہر انگی کی دیت مکمل دیت کا دسواں حصہ ہے اور ہر دانت کی دیت مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

نوٹ: اس باب میں ذکر کئے گئے مسئلہ کی مکمل وضاحت چونکہ گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں صرف مردان کا اپنا خیال یا رائے یہ تھی کہ عام دانت اور داڑھ چونکہ منفعت اور قوت میں برابر نہیں ہوتے، اس لئے ان کی دیت بھی برابر نہیں ہونی چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے بتایا کہ جب تم انگیوں کی دیت برابر کہتے اور سمجھتے ہو۔ حالانکہ ان میں بھی منفعت اور قوت کے اعتبار سے کمی بیشی ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ دانتوں اور داڑھوں میں اسے تسلیم کرنے میں تمہیں الجھکا ہٹ ہے؟ چونکہ حضرت ابن عباس کا استدلال نصوص کے مطابق تھا۔ اس لئے امام محمد اور امام ابوحنیفہ وغیرہ فقہائے احناف نے اسی کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔ اس پر شواہد دوسری کتب سے ہم ذکر کر چکے ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

چوٹ سے دانت سیاہ ہو جانے اور آنکھ کے

لے نور ہو جانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے، تو اس میں پوری دیت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ جب چوٹ کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ سرخ یا سبز ہو جائے تو اس میں دیت مکمل ہو گی اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے وہ سلیمان بن یسار سے خبر دی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب آنکھ چھوڑ دی جائے اور وہ شکل و صورت کے اعتبار سے اپنی جگہ موجود ہو تو اس کی دیت سو (۱۰۰) دینار ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں کوئی مقرر چٹی (دیت) نہیں ہے۔ اس بارے میں کسی ایسے ماہر سے پوچھا جائے گا جو اس میں مہارت رکھتا ہو اور اگر وہ فیصلہ کرنے میں ماہر سو دینار یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کرتا ہے تو فیصلہ وہی ہو گا جو وہ کرے گا۔ یہ دیت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے ماخوذ ہے

قَالَ مُحَمَّدٌ يَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ نَأْخُذُ عَقْلَ الْإِنْسَانِ سَوَاءً وَعَقْلَ الْأَصْبَاحِ سَوَاءً فِي كُلِّ أَصْبَحٍ عَشْرُ ذِيَّةٍ وَفِي كُلِّ يَوْمٍ نِصْفُ عَشْرٍ مِنَ الذِّيَّةِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مَنِ فْقَهَا إِنَّا دَجَّعَهُ اللَّهُ تَعَالَى۔

## ۲۹۱- بَابُ أَرَشِ السِّنِّ السَّوْدَاءِ

### وَالْعَيْنِ الْقَائِمَةِ

۶۵۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ كَانَ يَقُولُ إِذَا أَصِيبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ فَبَيْنَهَا عَقْلُهَا ثَمَنًا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا أَصِيبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ أَوْ أَحْمَرَتْ أَوْ اخْضَرَّتْ فَقَدْ تَمَّتْ عَقْلُهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

۶۵۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ قَالِبٌ كَانَ يَقُولُ فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ إِذَا فُقِئَتْ مِائَةَ دِينَارٍ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيهَا أَرَشٌ مَعْلُومٌ فِيهَا حُكُومَةٌ عَدْلٍ لِإِنَّ بَلَدَتِ الْحُكُومَةُ مِائَةَ دِينَارٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ كَانَتْ الْحُكُومَةُ فِيهَا وَإِنَّمَا نَضَعُ هَذَا مِنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لِأَنَّهُ حَكَمَ بِذَلِكَ۔

کیونکہ آپ نے ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو مسئلے ذکر فرمائے۔ دانت کی چوٹ لگنے سے رنگ تبدیل ہوگئی ہو تو اس کی دیت کیا ہوگی؟ اور آنکھ چشم خانے میں قائم رہتے ہوئے کسی کی چوٹ سے نور کھو بیٹھے تو اس کی دیت کیا ہے؟ پہلے مسئلہ میں چوٹ لگنے سے دانت کا رنگ سیاہ، سرخ یا سبز ہو جائے تو اس صورت میں دانت مکمل ضائع ہونے کی پوری دیت لی جائے گی۔ یعنی پانچ اونٹ دیئے جائیں گے۔ اس کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابراہیم قالوا اذا اسودت السنۃ تم عقلها.

ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ جب چوٹ لگنے کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل دینی پڑے گی۔

علی اور حجاج جناب حکم سے وہ ابراہیم سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں۔

عن علی وعن حجاج عن الحكم عن ابراهيم

مثله.

سعید بن مسیب سے ہے۔ فرمایا: جب چوٹ سے دانت سیاہ ہو جائے تو پوری دیت ہے۔

عن سعيد بن المسيب قال اذا اسودت السن

فعقلها تام.

شرح نے دانت سیاہ ہونے پر اس کی پوری دیت کا فیصلہ کیا تھا۔

عن شريح انه كان اذا اسودت السن قضى

فيها بديتها.

حظہ کہتے ہیں کہ جب دانت ہلنے لگ جائے تو اس کی دیت پوری ہوگی۔

عن حنظلة في السن ترجف قال عقلها تام.

شعی کہتے ہیں کہ جب دانت سیاہ یا پیلا ہو جائے تو اس میں دیت کامل ہوگی۔

عن الشعبي قال اذا اسودت السن او

اصفرت ففيها ديتها.

زہری سے روایت ہے کہ جب دانت سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل ہوگی۔

عن الزهري قال اذا اسودت السن فقد تم

عقلها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۰۲، ۲۰۱ ابن اذ اصابت فاسودت)

ابن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہے پھر اگر دوسری مرتبہ دانت کو چوٹ لگائی گئی ہے، تو اس کی علیحدہ مستقل کامل دیت ہوگی۔

عن ابن المسيب قال في السن اذا اصابت

فان اسودت ففيها عقلها كامل. فان اصابت الثانية

ففيها العقل ايضا كاملا.

(مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۳۵۰ باب من السواد)

چوٹ لگنے سے دانت کی رنگت کی تبدیلی پر امام اعظم رضی اللہ عنہ نے جو پوری دیت کا قول فرمایا۔ اس پر مذکورہ روایات ثابت ہیں۔ رہا مسئلہ ایک دانت کو پہلی مرتبہ ضرب لگانے پر جبکہ وہ رنگ تبدیل کر لے پوری دیت دینے کا اور پھر اسی دانت کو دوبارہ ضرب لگانے پر وہ اپنی جگہ سے اکھڑ گیا۔ اب دیت بھی دوبارہ دینا ہوگی۔ اس صورت پر تو کسی کا اتفاق ہے۔ ایک دانت میں دو مرتبہ دیت آسکتی ہے۔ شارحین نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ پہلی مرتبہ ضرب کے بعد جب دانت کی رنگت تبدیل ہوگئی، تو گو یا اس کی طاقت اور صنعت ضائع ہونے پر دیت کا دہرہ ہوگی اور دوسری مرتبہ ضرب سے جب وہ منہ سے باہر جا کر تو اس سے خوبصورتی جاتی رہتی ہے۔ لہذا خوبصورتی کے نفاذ کی دیت علیحدہ ہوگی۔ بہر حال یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ دوسرا مسئلہ کہ آنکھ اپنی چشم گاہ میں موجود ہو لیکن اس کا

نور جاتا رہا۔ اس کی دیت روایت مذکورہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے سو (۱۰۰) دینار کا حکم دیا ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ احناف کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اس کی دیت مقرر نہیں بلکہ ایک عادل کے فیصلہ کے مطابق ہوگی۔ اس کی تعداد خواہ سو دینار سے بڑھ جائے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فیصلہ چونکہ شرعیہ نہ تھا بلکہ اتفاقیہ تھا۔ یعنی کسی نص شرعی کے پیش نظر نہ تھا بلکہ اپنی اجتہاد بصیرت کی بناء پر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک کی بنیاد حضرت زید بن ثابت کے فیصلہ کو ہی قرار دے رہے ہیں۔ یعنی اجتہاد کی اس میں گنجائش کیا بلکہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ اس لئے ہر مجتہد کے نزدیک دیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

اور وہ آنکھ جو چشم خانہ میں موجود ہو، لیکن اس میں سے بصارت ختم ہو جائے۔ اس کی دیت کے بارے میں امام احمد سے روایات مختلف ہیں اور دانت جب چوٹ سے اس کی رنگت سیاہ ہو جائے۔ ایک روایت ان سے یہ ہے کہ ہر ایک میں پوری دیت کا تہائی حصہ ہے اور یہی مسلک ابو الخطاب، مجاہد اور اسحاق سے مروی ہے اور زید بن ثابت کے ہاں اس صورت میں سو دینار دیت ہیں (یہ دوسری روایت ہے) اور تیسری روایت امام احمد سے یہ کہ ہر ایک میں عادل کا فیصلہ لیا جائے گا۔ یہ قول مسروق، زہری، مالک، شافعی، ابو ثور، نعمان اور ابن منذر کا ہے کیونکہ دیت کا ملل لازم کرنا ناممکن ہے، کیونکہ آنکھ کی صرف منفعت زائل ہوئی ہے اور منفعت کے زوال میں دیت مقرر نہیں لہذا کسی عادل کا فیصلہ لینا ضروری ہو گا اور وہی دیت واجب ہوگی۔

”المغنی“ کی مذکورہ روایت سے پتہ چلتا ہے کہ چوٹ لگانے سے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ کا نور ضائع کر دیا اور آنکھ اپنے چشم خانہ میں موجود رہی تو اس صورت میں دیت مقرر نہ ہونے پر صرف امام ابو حنیفہ کیلئے نہیں، بلکہ ان کے ساتھ مسروق، زہری، شافعی اور ابو ثور ایسے حضرات یہی قول کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی کی تائید میں ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ تقریباً ائمہ اربعہ میں متفق علیہ ہے۔ آنکھ کے اپنے چشم خانہ میں رہنے کی بنا پر خوبصورتی ضائع نہ ہوئی۔ اس مسئلہ کو مجتہد فیہ اس لئے بھی کہیں گے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ضائع ہونے والے نور کے مقابلہ میں اس کی مقدار کے مطابق دیت واجب فرمائی۔ روایت درج ذیل ملاحظہ ہو:

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے قتادہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ کو ضرب لگائی جس سے اس کی کچھ نظر جاتی رہی اور کچھ باقی رہ گئی۔ یہ مقدمہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔ آپ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اس کی آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ اس پر پٹی باندھ دی گئی پھر دوسرے آدمی کو حکم دیا کہ وہ انڈہ لے کر چلے اور وہ چلے گا۔ مضر و با سے دیکھنے لگا

عن قتادة عن سعيد بن مسيب ان رجلا اصاب عين رجل فذهب بعض بصره وبقي بعض فرفع ذلك الى علي فامر بعينه الصحيحة فقصبت وامر رجلا ببيضة فانطلق بها، وهو ينظر حتى ينتهي بصره ثم خط عند ذلك علما قال ثم نظر في ذلك فوجده سواه فقال اعطوه بقدر ما نقص من

بصرہ من مالی الاخرہ.

(معنف ابن ابی شیبہ ۹ ص ۲۷ باب الرجل یضرب بحدہ الخ)

یہاں تک کہ اس کا دیکھنا ختم ہو گیا تو اس نے اس جگہ پر نشان لگا کر کسی چیز کو کھڑا کر دیا اور فرمایا: پھر اس نے دیکھا صحیح آنکھ سے تو اس کو اس کے علاوہ پایا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کو اس کی آنکھ سے جوگی ہوئی، اس کے بدلہ میں ادا کرو۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ جناب عطاء نے فرمایا: آنکھ کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں میں نے عرض کیا آنکھ کا کچھ نور ضائع ہو گیا اور کچھ باقی ہے۔ جناب عطاء نے فرمایا: جتنا نور چلا گیا اس کے حساب سے دیت دے دو۔ جناب عطاء نے فرمایا: صحیح آنکھ پر پنی باندھی جائے پھر دوسری آنکھ سے دیکھے پھر دوسری آنکھ پر پنی باندھے اور صحیح آنکھ سے دیکھے۔ اس سے اندازہ لگایا جائے کہ اس کی نظر کس قدر ضائع ہوئی ہے؟

قارئین کرام! حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عطاء کے قول کا مقصد و مطلب ایک ہی ہے۔ یعنی اگر آنکھ پوری ضائع ہوگئی تو اس کی دیت پچاس اونٹ ہوگی اور اگر ضرب سے آنکھ کی روشنی سٹاڑ ہوگئی تو اس کے بچپانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں آنکھوں پر یکے بعد دیگرے پنی باندھ کر دیکھا جائے اور اندازہ لگایا جائے کہ نور کس قدر سٹاڑ ہوا؟ اس حساب سے پچاس اونٹوں میں کئی کر لی جائے۔ فاعبیر وایا اولی الابصار

## ۲۹۲۔ بَابُ النَّفْرِ یَجْتَمِعُونَ عَلٰی

### قَتْلِ وَاحِدٍ

۶۵۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعْدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفْرًا حَمْسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ قَتَلُوهُ قَتْلًا غِيلَةً وَقَالَ لَوْ تَمَلَّأَتْ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ قَتَلْتَهُمْ بِهِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ إِنْ قَتَلَ سَبْعَةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ رَجُلًا عَمْدًا قَتَلَ غِيلَةً أَوْ غَيْرَ غِيلَةٍ حَرْبًا وَهُوَ قَتْلُهُمْ حَتَّى قَتَلُوهُ قَتْلًا غِيلَةً وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِبَةُ مِنْ قَتْلَانَا وَجَمْعُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

بہت سے آدمیوں کے مل کر قتل کرنے میں دیت کا بیان

سعد بن مسیب سے روایت ہے حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پانچ یا سات آدمیوں کو قتل کر دیا جنہوں نے دھوکے سے ایک شخص کو قتل کیا تھا اور فرمایا: اگر تمام اہل صنعا اس کے قتل میں شریک ہوتے تو میں اس کے بدلے سب کو قتل کرتا۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہم اسی روایت سے دلیل پکڑتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو سات یا زیادہ آدمی دھوکے سے یا دھوکے کے بغیر ہوا اپنی گواہوں سے قتل کر دیں تو ان سب کو اس کے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے پانچ یا سات اشخاص کو ایک آدمی کے قتل کرنے کے بدلے میں قتل کرایا۔ جسے امام محمد نے اپنا امام اعظم اور دیگر عام فقہاء کرام کا مسلک قرار دیا۔ اس واقعہ کی تفصیل ”معنف عبدالرزاق“ میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیک بیان کرتے ہیں کہ یمن کی ایک عورت کے چو آٹا تھے۔ اس نے ان سب کو کھاکہ جب تک تم میرے خاندان کے لئے قتل نہ کرو گے اس وقت تک تم مجھ سے کوئی گناہ نہیں منہا کر سکتے۔ انہوں نے کہا: اسے پھر اہل مدینہ کے لئے روک

رکھو۔ اس عورت نے روک رکھا اور ان سب نے اس عورت کے پاس اس لڑکے کو قتل کر دیا۔ قتل کرنے کے بعد اس کی کنش ایک کنویں میں ڈال دی۔ جب لاش پر کھیاں آنے جانے لگیں تو لوگوں کو اس کے بارے میں مرنے کا علم ہوا۔ اسے کنویں سے نکالا گیا اور بعد میں ان قاتلوں نے اسے قتل کرنے کا اقرار کر لیا۔ یعلیٰ بن امیہ گورنر یمن نے یہ سارا واقعہ لکھ کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ آپ نے جواب بھیجا کہ اس عورت سمیت سات آدمیوں کو قتل کر دیا جائے اور مزید لکھا کہ اگر مرنے والے تمام باشندے اس ایک آدمی کے قتل میں شریک ہوتے۔ جب بھی سب کو اس کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا۔ صاحب مصنف عبدالرزاق کے مزید لکھا کہ اس واقعہ کا ایک معنی شاہد زیاد بن جبل تھا۔ اس نے بیان کیا کہ مرنے والے ایک عورت تھی جس کا ایک بیٹا خاندن کی پہلی بیوی سے تھا، خاندن کہیں دور چلا گیا۔ بچہ اس عورت کے پاس تھا۔ اس عورت کے بہت سے یار تھے۔ ایک مرتبہ اس نے اپنے آشناؤں سے کہا کہ یہ بچہ ہمیں رسوا کرے گا۔ لہذا اس کے بارے میں سوچو۔ انہوں نے قتل کرنے کا فیصلہ کر کے اسے قتل کر دیا اور اسے بعد میں کنویں میں ڈال دیا گیا۔ جب اس عورت کو لڑکا نظر نہ آیا تو وہ گدھے پر سوار ہو کر مرنے والے کے پاس اسے تلاش کرنے نکل پڑی اور کبھی پھرتی تھی۔ اے اللہ! اصل (بچہ کا نام تھا) کا قاتل مخفی نہ رہے۔ مرنے والے کے گورنر جناب یعلیٰ نے خطبہ دیا اور لوگوں کو کہا کہ اس کے بچے کا سر اٹھایا جائے۔ اس کے چند دن بعد ایک آدمی اس کنویں کے پاس سے گزر ہوا۔ دیکھا کہ بزرگ کی کھیاں کنویں میں آ جا رہی ہیں۔ اس نے کنویں میں نظر ڈالی تو اسے بہت بدبو محسوس ہوئی۔ وہ گورنر جناب یعلیٰ کے پاس آیا اور کہنے لگا: جس بچہ کی تلاش کا آپ نے حکم دیا تھا۔ فلاں کنویں میں اس کی لاش پڑی معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ یعلیٰ کچھ لوگوں کو ساتھ لے کر اس کنویں کی طرف روانہ ہوئے۔ جب وہاں پہنچے تو اس عورت کا ایک دوست جو قتل میں شریک تھا۔ اس نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ جب وہ رسی کے ذریعہ اتارا گیا تو اس نے چالاکی سے بچہ کی لاش کنویں کی ریت مٹی میں دبائی۔ پھر آواز دی کہ مجھے باہر نکالو۔ باہر نکلا تو دریافت کرنے پر کہنے لگا: مجھے کوئی چیز نظر نہیں آئی۔ لوگوں نے کہا: ابھی جو بدبو آ رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ ایک اور آدمی نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ چنانچہ رسی کے ذریعہ اسے نیچے اتار دیا گیا تو کنویں میں سے ریت مٹی کے نیچے دبے بچہ کو نکالا اور باہر لے آیا۔ اب اس شخص نے قتل کا اعتراف کر لیا جو پہلے کنویں میں اتر تھا۔ اس کی نشاندہی پر مذکورہ عورت اور اس کے دوسرے آشناؤں یا روں نے بھی قتل کرنے کا اعتراف کر لیا۔ حضرت یعلیٰ گورنر مرنے والے واقعہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا۔ آپ نے جواب لکھا کہ ان سب کو قصاص میں قتل کر دیا جائے۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۶۔ ۲۷۷ باب المرفوعون الرجل ۱۸۰۷۹۔ ۱۸۰۷۹)

کتاب احادیث میں ایک آدمی کے قتل کرنے میں شریک سات آدمیوں کو قتل کر دینے کی صراحت تو موجود ہے لیکن کیا درمیان کو یہ اختیار بھی ہے کہ ان میں سے بعض کو قتل اور بعض سے دیت لے کر چھوڑ دیں اور بعض کو دیت بھی معاف کر سکتے ہیں؟ اس کے متعلق حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن سیرین قال کان لایروی باسافی  
الرجل یقتله الرجلان ان یقتل احدهما ویأخذ الدیة  
من الآخر.  
عن الشعبي فی الرجل یقتله النفر قال یضع  
الی اولیاء المقتول فیقتلون من شاءوا ویعفون عن  
شاءوا.  
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۷۷ الرجل یقتل النفر اگرچی)

ابن سیرین سے ہے کہ آپ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ ایک آدمی کو دو اشخاص نے قتل کیا۔ یہ کہ اس کے درمیان ان میں سے ایک کو قتل کر دیں اور دوسرے سے دیت لے لیں۔  
شعبي سے ایسے شخص کے بارے میں منقول ہے کہ اگر ایک شخص کو بہت سے لوگوں نے مل کر قتل کر دیا تو ان قاتلوں کا معاملہ مقتول کے اولیاء پر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ ان میں سے جسے چاہیں قتل کریں اور جسے چاہیں معاف کر دیں۔

عن ابراهيم في النفر يقتلون الرجل قال يقتل  
اولياءه من شاء وايعفون عمن شاء. وياخذون  
الدية ممن شاء.

(مصنف عبدالرزاق، المفردات، ج ۹ ص ۲۹)

ابراہیم کہتے ہیں کہ اگر ایک جماعت مل کر ایک شخص کو قتل کر  
دیتی ہے تو اس مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے۔ ان میں سے جسے  
چاہیں قتل کر دیں، جسے چاہیں معاف کر دیں اور جن سے چاہیں  
دیت لے لیں۔

نوٹ: قتل کی بجائے معاف کر دینا دیت لینے پر مقتول کے اولیاء کی مرضی اس پر موقوف ہے کہ مقتول کے تمام درجہ اس پر متفق ہو  
جائیں اور اگر ان میں اختلاف ہے۔ مثلاً سات آدمیوں نے کسی کو قتل کر دیا۔ اب مقتول کے اولیاء چھ پر متفق ہیں کہ ان سے قصاص لیا  
جائے لیکن ایک یعنی ساتویں کے بارے میں کچھ قصاص کا مطالبہ کرتے ہیں اور دوسرے دیت کا یا معاف کرنے کی بات کرتے ہیں۔  
اس صورت میں قصاص تو ختم ہو جائے گا کیونکہ کسی کی جان کی تقسیم نہیں ہوا کرتی۔ لہذا جس نے معاف کر دیا، اسے قصاص نہیں ملے گا۔  
باقی درجہ دولت تقسیم کر لیں گے۔ اس کی تصریح درج ذیل حوالہ میں ہے:

عن ابن جريج عن عطاء قال اذا عفى عن  
احدهم فليعفوا عنهم جميعا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۷۷، ابن ابی نخلون، النفر)

جناب عطاء سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے  
فرمایا: جب مقتول کے درجہ میں سے بعض قاتلوں میں سے کسی کو  
معاف کر دیتے ہیں تو چاہیے کہ دوسرے بھی اسے معاف کر دیں۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن  
ابراهيم ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه اتى  
برجل قد قتل عمدا فامر بقتله فعفى بعض الاولياء  
فامر بقتله فقال عبد الله ابن مسعود رضى الله  
عنهما كانت النفس لهم جميعا فلما عفى هذا احبى  
النفس فلا يستطيع ان ياخذ حقه يعنى الذى لم يعف  
حتى ياخذ حق غيره قال فما ترى قال ارى ان تجعل  
الدية عليه في ماله ويرفع عنه حصة اللتى عفى قال  
عمر رضى الله عنه وانا ارى ذالك وهو قول ابى  
حنيفة رحمة الله عليه.

(کتاب الاثار ص ۱۲۹، ابی بن قیس، الخ)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے  
ہمارے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب  
رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جس نے عمداً قتل کیا تھا۔  
آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ پس مقتول کے بعض  
اولیاء نے اسے معاف کر دیا تو آپ نے پھر بھی اسے قتل کرنے کا  
ای حکم صادر فرمایا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے  
کہا: اس کی جان سب (اولیاء مقتول) کی تھی۔ پس جب ان میں  
سے بعض نے معاف کر دیا تو اس کی جان بچ گئی۔ لہذا اب کسی  
وارث کو حق نہیں پہنچتا کہ اس معاف کرنے والے سے حق کو لیں۔  
آپ نے پوچھا تو پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ فرمانے لگے: میری  
رائے یہ ہے کہ اس کی دیت اس کے مال میں ہوگی اور معاف  
کر دینے والوں کا حق اس دیت میں نہیں رہے گا۔ حضرت عمر رضی  
اللہ عنہ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ  
علیہ کا قول اسی کے مطابق ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مقتول کے اولیاء کو قاتلوں میں سے جسے چاہیں معاف کر دیں یا قصاص کے بدلہ میں دیت وصول کریں۔ اس کا  
اختیار ہے۔ بشرطیکہ فیصلہ ان سب کا متفق ہو اور اگر قصاص میں اختلاف پڑ گیا تو قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کی بجائے دیت ہو  
گی اور یہ دیت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ فاعتبروا یا اولیاء الابصار

۲۹۳- بَابُ الرَّجُلِ يَرِثُ مِنْ دِيَّةِ امْرَأَتِهِ  
وَالْمَرْأَةِ تَرِثُ مِنْ دِيَّةِ زَوْجِهَا

۶۵۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ  
بْنَ الْخَطَّابِ نَسَخَ النَّاسَ بَيْنِي مَن كَانَ عِنْدَهُ عِلْمٌ فِي  
الدِّيَّةِ أَنْ يُخْبِرَنِي بِهِ فَقَامَ الضَّحَّاكُ بْنُ سَفْيَانَ فَقَالَ  
كَتَبَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَشِيمِ الضَّبَابِيِّ أَنْ  
وَرِثَ إِسْرَافَهُ مِنْ دِيَّتِهِ فَقَالَ عُمَرُ أَدْخِلِ الْجَنَاحَ حَتَّى  
أَتِيكَ فَلَمَّا نَزَلَ أَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ بْنُ سَفْيَانَ  
بِذَلِكَ فَقَضَى بِهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ.

خاوند بیوی کی دیت کا وارث اور بیوی خاوند کی  
دیت کی وارث ہو سکتی ہے

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن  
خطاب رضی اللہ عنہ نے منیٰ میں لوگوں کو ابھارا کہ جس کو دیت کے  
بارے میں علم ہو وہ مجھے بتا دے۔ جناب ضحاک بن سفیان نے  
کہے ہو کر عرض کیا کہ حضور ﷺ نے مجھے اشیم ضبابی کے  
بارے میں لکھوایا تھا کہ اس کی دیت میں سے اس کی بیوی کو ترکہ  
دلاؤ۔ حضرت عمر نے انہیں فرمایا: کہ تم اپنے خیمہ میں چلے جاؤ  
میرے آنے تک وہیں رہنا۔ پھر جب آپ تشریف لائے تو ضحاک  
بن سفیان نے اس بارے میں انہیں بتایا۔ حضرت عمر بن خطاب  
نے اس کے مطابق ہی فیصلہ فرمایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی عمل ہے کہ دیت اور خون بہا میں  
ہر وارث کا حصہ ہے۔ خواہ وہ وارث شوہر یا بیوی یا کوئی اور ہو۔ یہی  
قول امام اعظم ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

باب میں مال دیت کو مال میراث کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یعنی مقتول کے اولیاء اور رثاء کے مابین وہ قانون وراثت کے  
مطابق تسلیم ہوگا۔ مثلاً کسی نے رینق نامی شخص کو قتل کر دیا اس کے رثاء نے دیت وصول کی اب اس میں اس کی بیوی، بچوں اور دیگر  
ورثاء کا حصہ ہوگا۔ اگر اولاد نہ چھوڑی، صرف بیوی موجود ہے تو بیوی کو کل مال کا چوتھا حصہ اور اگر اولاد بھی ہے تو اس کو آٹھواں حصہ  
ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی کی بیوی قتل ہوگئی تو خاوند کو اس کی دیت میں سے حصہ ملے گا اولاد کی صورت میں چوتھا حصہ اور اولاد نہ ہونے  
کی صورت میں نصف ملے گا۔ فاعبروا یا اولی الابصار

۲۹۴- بَابُ الْجُرُوحِ وَمَا

فِيهَا مِنَ الْأَرْشِ

۶۵۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ يَحْيَى بْنُ سَعْدٍ بَنِ  
الْمُسَبِّبِ قَالَ فِي كُلِّ نَافَذَةٍ فِي عَضْوٍ مِّنَ الْأَعْضَاءِ  
ثَلَاثُ عُقُلٍ ذَلِكَ الْعَضْوُ.  
قَالَ مُحَمَّدٌ فِي ذَلِكَ أَيْضًا حُكْمُ عَدْلٍ وَهُوَ  
قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مَنَ فَقَهَاؤُنَا وَحِجْمَتُهُمُ اللَّهُ.

امام مالک ہمیں یحییٰ بن سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔  
فرمایا: کہ ہر وہ زخم جو کسی عضو میں آ رہا ہو جائے۔ اس کی دیت کل  
دیت کی ایک تہائی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ فیصلہ کسی  
عادل پر چھوڑا جائے گا اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور عام فقہاء کرام کا  
ہے۔

جسم کے کسی عضو پر لگی چوٹ یا زخم اس عضو کی طرف تک پہنچ جائے۔ اس کی دیت اس عضو کامل کی دیت کا ایک تہائی  
بیان کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات یہ پیش نظر رہے کہ مذکورہ زخم سے مراد بازو یا پنڈلی وغیرہ کا زخم ہے۔ پینٹ کا زخم اگر اسی نوعیت  
کا ہو جسے جائفہ نافذہ کہتے ہیں۔ اس کی دیت دو ٹمٹ ہے۔ گویا جائفہ نافذہ اس حکم سے خارج ہے۔ اس کا ثبوت درج ذیل روایات

سے ملتا ہے۔

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم قال قال عمر کل رمية نافذة فی عضو ففيها ثلث دية ذالک العضو.... عن زید بن ثابت فی کل نافذة فی عضو من البدن والرجل مائة دينار.... عن ابراهيم قال الجائفة فی الفخذ ثلث الدية.... عن سعيد بن المسيب قال کل نافذة فی عضو فديتها ثلث دية ذالک العضو.

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۹-۲۱۳ باب الایمہ ۱۱۸۸)

ابن حزم نے کہا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ہر عضو میں آہ پار ہونے والے زخم میں اس کی کل دیت کی ایک تہائی مقرر فرمائی۔۔۔۔۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ہاتھ اور پاؤں کے آہ پار ہونے والے زخم کی دیت سو (۱۰۰) دینار مقرر فرمائے۔۔۔۔۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ ران میں لگے آہ پار زخم پر ایک تہائی دیت دینا ہوگی۔۔۔۔۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر عضو کا آہ پار ہونے والا زخم اس کی دیت مکمل عضو کی ایک دیت کا ایک تہائی ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ مذکورہ زخم کے بارے میں اختلاف بھی ہے۔ مثلاً ران میں لگا زخم اگر آہ پار نہیں ہوا بلکہ صرف گوشت کو کاٹ کر اس کے متصل جلی تک جا پہنچا تو اس کی دیت بھی ایک تہائی لکھی گئی ہے حالانکہ یہ نافذ نہیں بلکہ جائز ہے اور پھر جسم کے اعضاء چھوٹے بڑے ہیں۔ مثلاً انگلی پر لگا زخم اگر آہ پار ہو جائے۔ یہ زخم ران میں لگے زخم کی مثل نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کے پیش نظر امام محمد نے فرمایا: کہ اعضاء کی دیت مقرر وہیں نہیں بلکہ عادل آدمی کے فیصلہ پر چھوڑ دی جائے۔ پیٹ پر لگنے والا زخم اگر پیٹ کی جلی جلی تک پہنچ جائے تو اس میں ایک تہائی دیت ہوگی۔ یہ جائزہ کہلائے گا اور آہ پار ہو جائے تو اسے جائزہ نافذ کہیں گے اور اس صورت میں دو تہائی دیت ادا کرنا پڑے گی۔ یہ امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کا مسلک ہے۔ بعض نے امام صاحب پر اعتراض کیا ہے کہ پیٹ پر لگنے والے زخم میں امام ابوحنیفہ نے ایک تہائی دیت کا قول کیا ہے جو صحیح نہیں۔ ابن قدامہ نے یہ اعتراض نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

فان جرحه فی جوفه فخرج من جانب الآخر فهما جانتان هذا قول اكثر اهل العلم فيهم عطاء ومجاهد وقادة ومالك وشافعي واصحاب الراي قال ابن عبد البر لا اعلمهم يختلفون في ذالک وحكى عن بعض اصحاب الشافعي انه قال هي جائفة واحدة وحكى ايضا عن ابی حنيفة لان الجائفة التي تغل من ظاهر البدن الى الجوف وهذه الثانية اما تغل من الباطن الى الظاهر ولنا ما روى سعيد ابن المسيب ان رجلا رمى رجلا بسهم فنافذته فقتل ابو بكر الصديق رضي الله عنه بثلثي الدية ولا مخالف له فيكون اجماعا. وما ذكره غير صحيح. (المغنی ج ۱ ص ۵۵۱ مسند ۶۱۸۲)

اگر کسی نے دوسرے کے پیٹ کو زخمی کیا اور وہ پیٹ کی دوسری جانب نکل گیا تو یہ دو جائزہ زخم ہوں گے۔ یہ قول اکثر اہل علم کا ہے جن میں عطاء، مجاہد، قتادہ، مالک، شافعی اور اصحاب رائے شامل ہیں۔ ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ ان حضرات میں اس بارے میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں۔ امام شافعی کے بعض اصحاب سے حکایت کی گئی کہ وہ اسے صرف ایک جائزہ کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایسی ہی حکایت ملتی ہے۔ کیونکہ جائزہ زخم ہے جو بدن کے ظاہر سے اندر جلی تک سرایت کر جائے اور یہاں دوسرا زخم ہے جس نے اندر جلی سے بدن کے ظاہر تک نفوذ کیا ہے اور ہمارے لئے دلیل وہ روایت ہے جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کو تیر مارا۔ وہ اس کے جسم سے پار ہو گیا۔ اس پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جنت کے دو ٹکٹ کا فیصلہ فرمایا اس فیصلہ میں چونکہ آپ کا مخالف



کوئی نہیں لہذا یہ فیصلہ اجماعی ہو گیا اور جو دوسرے حضرات نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں ہے (یعنی امام شافعی کے بعض اصحاب اور امام ابوحنیفہ جو ایک ثلث کا قول کرتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے)۔

ابن قدامہ نے مذکورہ روایت میں آخری حصہ میں جائفہ نافذہ کی دیت ایک تہائی بیان کرنے والے حضرات کے فیصلہ کو غیر صحیح قرار دیا اور دو تہائی کی تائید حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ذکر کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جائفہ نافذہ کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جو اسے ایک جائفہ قرار دیتی ہو۔ یہ کاتب کی غلطی ہو سکتی ہے کہ اس نے ثلث کی جگہ ثلث لکھ دیا ہو جس سے بعد میں آنے والے احناف میں اختلاف ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایسی ہی ایک روایت ذکر کی ہے:

(قال عليه السلام وفي الجائفة ثلث الدية وعن ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه حكم في الجائفة نافذت الى الجانب الاخر بثلثي الدية) وقال انهما جائفتان قال سفيان ولا تكون الجائفة الا في الجوف ولان الجائفة اذا نفذت نزلت بمنزلة الجائفتين احدهما من جانب البطن والاخرى من جانب الظهر وفي كل جائفة ثلث الدية فلهذا وجب في النافذة ثلثا الدية وبه قال الشافعي وما لك واحمد واكثر اهل العلم وقال ابن عبد البر لا اعلمهم يختلفون في ذلك وحكي عن بعض اصحاب الشافعي وعن ابى حنيفة في رواية انه جائفة واحدة.

(البيان شرح الهادي ج ۱۰ ص ۱۵۸ کتاب الدیات فصل فی الجحاج)

اسی طرح امام محمد نے ”کتاب الآثار“ میں اس بارے میں گفتگو کرتے ہوئے جو لکھا، وہ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے کہ ثلث کی جگہ کاتب نے ثلث لکھ دیا جو چلتا آ رہا ہے۔

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے بیٹم سے وہ ایک آدمی سے خبر دی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا جس نے تیر مارا اور اس کا تیر دوسرے آدمی کے آ پار ہو گیا۔ امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ جائفہ میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہے۔ پھر اگر جائفہ آ پار ہو جائے یعنی دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں دیت کا ثلث ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن الهيثم بن ابي الهيثم عن رجل عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه في رجل رمى رجلا بسهم فانفذه فجعل فيه ثلثي الدية قال محمد وبهذا كله ناخذ في الجائفة ثلث الدية. فان نفذت الى الجانب الاخر ففيها ثلث الدية وهو قول ابى حنيفة ورحمة الله عليه. (کتاب الآثار ص ۱۲۳، ۱۲۴ باب الملائع طاع في القصاص مطبوع دار الفکر آن کراچی)

اس لئے صاحب العلماء السنن نے ج ۱۸ ص ۲۱۷ "کتاب الآثار" کی جب مذکور عبارت نقل کی ہے تو اس کے سامنے جو نسخہ رہا ہے اس میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ فان نفذ الی جانب الاخر ففیہا ثلثا الدیة۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ذکر کر کے جائزہ نافذہ میں ان کی دو تہائی دیت کے بعد لکھنا کہ ہم اس تمام پر عمل پیرا ہیں۔ اس طرف واضح نشاندہی کرتا ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ بھی جائزہ نافذہ میں دو تہائی دیت کے قائل ہیں۔ دوسری وجہ یہ بھی صاف ظاہر کہ اگر جائزہ نافذہ اور جائزہ نافذہ دونوں میں ایک تہائی دیت ہوتی تو دونوں کو الگ الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ علاوہ ان میں "کتاب الآثار" کے ہی بعض نسخہ جات میں ثلثا کے الفاظ موجود ہیں۔ جب ان تمام باتوں کو سامنے رکھتے ہیں تو یہی کہا جائے کہ کسی کاتب نے ثلثا کی جگہ ثلث لکھ دیا۔ ورنہ مذکورہ "کتاب الآثار" کی عبارت میں صریح تناقض واقع ہوگا اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم احناف کا مسلک وہی ہے جو صدیق اکبر نے فہم فرمایا ہے۔

اور موقوف ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ حکایت کی ہے کہ آپ جائزہ نافذہ کو صرف ایک جائزہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابھی معنی کی عبارت میں گزر چکا ہے کہ جائزہ دوہم ہوتا ہے جو ظاہر جسم سے اندر کی طرف جائے نہ وہ جو کہ اندر سے باہر کی طرف نفوذ کرے۔ ہم نے یہ تعریف اور یہ بات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کی کسی کتاب میں نہ پائی بلکہ "کتاب الآثار" میں امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے اور دوہم بن ابی شیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے بارے میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ جس نے دوسرے شخص کو تیر مارا اور وہ تیر اس کے جسم سے آ رہا ہو گیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف جائزہ میں ایک تہائی دیت ہے اور جائزہ نافذہ میں دو تہائی دیت ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس روایت میں موقوف ابن قدامہ کی اس حکایت کا رد ہے جو اس نے امام اعظم رضی اللہ عنہ سے بیان کی۔

لہذا معلوم ہوا کہ کاتب کی غلطی سے ثلثا کی جگہ "ثلث الدیة" لکھ دیا گیا۔ جائزہ نافذہ کی دیت کے دو تہائی ہونے پر احناف کی کتب معتبرہ کثیرہ دلالت کرتی ہیں۔ جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول اور مسلک ہے۔ امام محمد کی دوسری تصنیف کا حوالہ ملاحظہ ہو:

ولا قصاص فی الجائفة و فیہا ثلث الدیة وہی النسی تخلص الی الجوف فان نفذت ففیہا ثلثا الدیة فی مال الفاعل اذا كانت عمدا۔ (المبسوط ج ۳ ص ۳۹۷ کتاب الدیات، و القصاص مطبوعہ دار الفکر آن کرابی)

وان نفذت الجائفة ففیہا ثلثا الدیة لانہا بمنزلة الجائفتین احدهما من جانب البطن والاخری من جانب الظهر فیحجب فی کل واحدة منهما ثلث الدیة۔ (المبسوط للنسخ ج ۲ ص ۷۵ کتاب الدیات، بیروت)

جائزہ میں قصاص نہیں اور اس میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہے۔ جائزہ دوہم جو اندر چلی تک مرایت کر جائے پھر اگر دوسری طرف سے نکل جائے یعنی آ رہا ہو جائے تو اس میں دو تہائی دیت ہے اور یہ دیت قائل کے مال سے لی جائے گی جبکہ یہ دہم عداوت ہو اور۔

اگر جائزہ آ رہا ہو گا تو اس میں دو تہائی دیت ہے کیونکہ یہ بمنزلہ دو جائزہ کے ہے۔ ایک پیٹ کی طرف اور دوسرا پیٹ کی طرف لہذا ہر ایک میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔

نوٹ: "المبسوط للنسخ" میں بھی اگرچہ جائزہ نافذہ پر "ثلث الدیة" کا لفظ مذکور ہے لیکن ہم نے مطلب واضح ہونے کی وجہ سے اسے "ثلثا" میں تبدیل کر کے لکھا ہے۔ اس کی دلیل بھی چونکہ اسی کتاب میں مذکور ہے کہ یہ دو جائزہ جتنے ہیں اور ہر جائزہ میں ایک تہائی دیت ہوتی ہے لہذا جائزہ نافذہ میں لازماً دو تہائی ہوگی اور جائزہ کی تعریف جو ابن قدامہ نے امام صاحب کے ذمہ لگائی۔ اس کا کسی خطی کتاب میں ثبوت نہیں بلکہ اس کے خلاف اسی مہسوط میں باہر سے اندر کی طرف دہم جانے اور اندر سے باہر کی طرف آنے کو دو

جائزہ کہا گیا۔ اگر جائزہ صرف وہی ہوتا جو باہر سے اندرون جسم جائے تو پھر یہاں دو جائزہ زخم کہنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ابن قتادہ کا محض الزام ہے جو کسی کتاب میں مذکور نہیں۔ جائزہ حصہ میں ایک تہائی اور جائزہ نافذہ میں دو تہائی دیت کی تاکید میں بہت سی روایات ہیں۔ چند ملاحظہ ہوں:

عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جرير عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال في الجائفة الثلث فان نفذت فالثلثان.

عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جرير عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال في الجائفة الثلث فان نفذت فالثلثان.

عن ابن ابي نجيح عن ابن ابي بكر قال اذا نفذت فلهي جائفتان.

عن ابن ابي بكر قال اذا نفذت فلهي جائفتان.

عن قتادة قال جائفتان ففیهما ثلثا الدية.

عن قتادة قال جائفتان ففیهما ثلثا الدية.

عن عمرو ابن شعيب قال قضی ابو بکر فی الجائفة التي تكون فی الجوف فتكون نافذة بثلثی الدية وقال هما جائفتان.

عن عمرو ابن شعيب قال قضی ابو بکر فی الجائفة التي تكون فی الجوف فتكون نافذة بثلثی الدية وقال هما جائفتان.

عبد الرزاق عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراهيم انه قال اذا نفذت ففیهما الثلثان. (مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۳۷۰ باب الجائفة حدیث ۶۱۱۷ مطبوع بدمشق)

عبد الرزاق عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراهيم انه قال اذا نفذت ففیهما الثلثان. (مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۳۷۰ باب الجائفة حدیث ۶۱۱۷ مطبوع بدمشق)

عن عمرو ابن شعيب عن سعيد بن المسیب ان قوما كانوا یرمون فرمی رجل منهم بسهم خطاء فاصاب بطن رجل فانفذه الی ظهره فدوی فیرا فرفع الی ابی بکر فقضى فیہ بجائفتین.

عن عمرو ابن شعيب عن سعيد بن المسیب ان قوما كانوا یرمون فرمی رجل منهم بسهم خطاء فاصاب بطن رجل فانفذه الی ظهره فدوی فیرا فرفع الی ابی بکر فقضى فیہ بجائفتین.

عن مکحول قال الجائفة فی الجوف حتی یرخرج من الجانب الاخر جائفتان.

عن مکحول قال الجائفة فی الجوف حتی یرخرج من الجانب الاخر جائفتان.

عن الحسن فی رجل رمی رجلا فانفذه قال فیہ جائفتان.

عن الحسن فی رجل رمی رجلا فانفذه قال فیہ جائفتان.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۱-۲۱۲ باب ۱۱۸۶ الجائفة کم فیها)

اب آثار وروایات سے واضح اور صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ جائزہ محض وہ ہے جو جسم کے اندر تک اثر کرے۔ اس میں ایک تہائی دیت ہے اور اگر جسم سے آ رہا ہو گیا تو وہ جائزہ ہونے کی وجہ سے اس کی دیت دو ٹوٹ ہوگی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف جائزہ نافذہ کی صورت میں جو ایک ٹوٹ دیت کی روایت منسوب کی گئی وہ درست نہیں ہے۔ امام صاحب کے تمام شاگرد جائزہ نافذہ میں دو ٹوٹ کا قول کرتے ہیں۔ ابھی ”مصنف عبد الرزاق“ سے حوالہ گزرا کہ جناب ابراہیم نخعی دو ٹوٹ کا فیصلہ کیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی سے جناب حماد نے اور ان سے امام ابو حنیفہ نے اکتساب فیض کیا۔ ان واضح شواہد کے ہوتے ہوئے

آپ کا مسلک و مذہب یہی سامنے آتا ہے کہ آپ جا کعبہ فذہ میں روٹ کے کائل تھے۔ فاعصروا یا اولی الابصار

## ۲۹۵۔ بَابُ دِيْقَةِ الْجَنِيِّنِ

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پیٹ میں موجود بچے کے نقل کئے جانے پر ایک غلام یا لونڈی بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیا جس شخص کے خلاف آپ نے یہ فیصلہ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میں کو کرا پیسے کی چٹی دولں جس نے کھایا، پیا، بولا اور چیخا چلایا نہیں؟ ایسے کی تو کوئی دیت نہیں ہونی چاہیے۔ آپ نے اس کا یہ حکام سن کر فرمایا: یہ کاذبوں کا بھائی ہے۔

۶۶۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطَعَ فِي الْجَنِيِّنِ يُقَالُ فِي نَطْقِ آبَةِ يَمْرُؤَ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ فَقَالَ الَّذِي قَطَعَ عَلَيْهِمْ أَغْرَمَ مَنْ لَا حُرْبَ وَلَا أَكْلَ وَلَا نَطْقَ وَلَا اسْتَهْلَ وَمِثْلُ ذَلِكَ يُقَالُ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ أَخْوَانِ الْكُفَّانِ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ بنو نضیر کی دو عورتیں حضور ﷺ کے دور القدس میں مجھڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر مارا کہ اس دوسری کے پیٹ کا بچہ باہر آ گیا تو حضور ﷺ نے اس میں ایک غلام یا لونڈی بطور دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔

۶۶۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطَعَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْنَةً وَحَمَلَةً الْأُخْرَى فَطَرَحَتْ حِينَئِذَا قَطَعَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْرُؤَ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر کسی ضرب لگائی کہ اس کے پیٹ کا بچہ مردہ حالت میں باہر نکل آیا تو اس صورت میں مارنے والے پر ایک غلام یا لونڈی ادا کرنا لازم ہے یا پچاس دینار یا پانچ سو درہم ادا کرے۔ جو مکمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔ اگر مارنے والا اونٹوں والا ہے تو اس سے پانچ اونٹ لئے جائیں گے اور اگر بھیڑ بکریوں والا ہے تو اس سے ایک سو بکریاں لی جائیں گی۔ جو مکمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَاحِدٌ وَإِذَا حُرِبَ بَطْنُ الْمَرْءِ أَوْ الْحُرَّةُ قَالَتْ حَبِيبًا مِمَّا قَبِيهِ عَمْرُؤَ أَوْ أَمْعُؤَ أَوْ حَسْمُؤُؤَ دِينَارًا أَوْ حَسْمَ مِائَةِ دِرْهَمٍ يَصِفُ عُشْرَ الْإِبِلِ فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِبِلِ أَحَدٌ مِنْهُ حَسْمٌ مِنَ الْإِبِلِ وَلَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْغَنَمِ أَحَدٌ مِنْهُ مِائَةُ دِينَارٍ الشَّافِعِيُّ يَصِفُ عُشْرَ الْبَيْتَةِ.

ذکورہ دو عدد روایات میں ایک ہی واقعہ کو مختلف الفاظ و بیانی سے بیان کیا گیا۔ اصل واقعہ کچھ یوں ہے۔ ایک آدمی کی دو بیویاں تھیں جس کا بعض نے عمرو بن نابذ نام لکھا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا نام ام عقیف اور دوسری کا نام ملیکہ تھا۔ یہ باہم لڑ پڑیں۔ ام عقیف نے ملیکہ کے پیٹ پر ضرب لگائی جس سے اس کا حمل گر گیا۔ چنانچہ یہ مسئلہ جب رسول کریم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں پیش ہوا تو آپ نے غلام یا لونڈی ادا کرنے کا حکم دیا۔ آپ کے ارشاد گرامی میں لفظ "غسره" آیا ہے۔ صحاح میں جوہری نے اس کی تعریف یوں لکھی ہے۔ "غسره" گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ نیز اسی لفظ کا اطلاق غلام اور لونڈی پر ہوتا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچے کے بارے میں "غسره" کا فیصلہ فرمایا۔ آپ نے مکمل شخصیت کو اگر لفظ سے تعبیر فرمایا۔ (اصحاح ۲۷ ج ۱ ص ۲۹۷-۲۹۸)

امام محمد عسقلانی رقمطراز ہیں کہ روایت ابن شہاب سے کہ حضور ﷺ نے عاتکہ پر دیت مقرر فرمائی اور بیٹے

کے بچے کے ضایع پر غلام یا لونڈی یا گھوڑا یا غیر مقرر فرمایا۔ امام بخاری نے یہ اشارہ کیا ہے کہ حدیث مرفوعہ میں گھوڑے کا ذکر راوی کا وہم ہے اور بعض راویوں نے غرہ کی تعریف کرنے کے لئے یہ الفاظ روایت میں بڑھا دیے ہیں۔ غرہ اصل میں گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں پھر اس لفظ کو آدمی کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ "ان ائمتی یدعون یوم القیامۃ غرا میری امت قیامت کے دن سفید چہرہ میں اٹھائی جائے گی۔" ہر نفس چیز کو بھی غرہ کہا جاتا ہے وہ مذکر ہو یا مؤنث۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ غرہ کا اطلاق صرف آدمی پر ہوتا ہے کیونکہ وہ اشرف المخلوقات ہے۔ غرہ کا مکمل چہرہ ہے اور چہرہ تمام اعضاء سے افضل عضو ہے۔ (فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۵۰ مطبوعہ دار الشریعۃ الاسلامیہ لاہور)

تاریخ کرام! موطا کی مذکورہ دونوں روایات کے آخر میں امام محمد نے اپنا عمل اور مذہب ذکر فرمایا جس میں غلام لونڈی کے علاوہ پچاس دینار، پانچ سوروہم، پانچ اونٹ یا ایک سو بکریوں کی ادائیگی بھی جائز قرار دے دی۔ یعنی مکمل دیت کا بیسواں حصہ دیا جائے گا۔ اس سے قبل آپ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک پڑھ چکے ہیں کہ آپ دیت کی ادائیگی صرف تین چیزوں پر منحصر مانتے ہیں۔ اونٹ، سونا اور چاندی۔ اس لئے یہاں صرف صاحب ہدایہ امام ابو الحسن مرغینانی کی عبارت کے ترجمے کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں۔ جس سے مقصد سامنے آجائے گا۔

جب کسی نے عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی کہ اس سے اس عورت کے پیٹ کا بچہ ضائع ہو گیا اور مردہ باہر نکل آیا تو اس مارنے والے پر مکمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہوگا۔ ضائع ہونے والا بچہ اگر مرد تھا تو مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور اگر عورت تھی تو عورت کی دیت کا دسواں حصہ۔ ان میں سے ہر ایک سے پانچ سوروہم ہیں، اور قیاس یہ کہتا ہے کہ صورت مذکورہ میں کچھ بھی واجب نہ ہو کیونکہ پیٹ کے بچہ کی زندگی کا یقین نہیں لیکن ازروئے احتیاط مذکورہ فیصلہ کیا جائے گا۔ احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچہ کے ضائع کئے جانے پر فرمایا: کہ ایک غلام یا لونڈی کا غرہ ہے یا اس کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) درہم ہے۔ ایک اور روایت میں یا پانچ صد ہے۔ لہذا ہم نے حدیث پاک کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا۔ یہ حدیث امام شافعی اور امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ جنہوں نے چھ صد (۶۰۰) کا قول کیا ہے۔ ہم احتیاط کے نزدیک یہ دیت عاقلہ پر واجب ہے جبکہ پانچ صد درہم ہو لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دیت مارنے والے کے مال میں واجب ہے کیونکہ یہ جزء کا بدلہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ کو ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ بدلہ جنین کا ہے جو ایک نفس ہے۔ اسی لئے حضور ﷺ نے اسے دیت کے لفظ سے ارشاد فرمایا۔ یہ ایک سال میں ادا کرنا واجب ہے۔ امام شافعی تین سال میں اس کی ادائیگی کے وجوب کے قائل ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے روایت ذکر فرمائی ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت ایک سال میں ادا کرنا واجب فرمائی اور غرہ میں مردوں دونوں برابر ہیں اس لئے اس کی مقدار واحد میں اعتبار کیا گیا ہے اور وہ پانچ صد (۵۰۰) درہم ہے۔ اگر پیٹ کا بچہ باہر آ گیا لیکن وہ زندہ ہے پھر مر گیا اس میں دیت کامل ہے۔ (ہدایہ آخرین کتاب الدیات فصل فی النجس ص ۵۹۸-۵۹۹ مطبوعہ شرکت علیہ عمان)

ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ پانچ صد (۵۰۰) درہم یا ایک صد دینار اس وقت ہوں گے جب پیٹ سے بچہ مرا ہوا یا ہر نکلے اور اگر زندہ نکلا اور پھر اسی چوٹ کی وجہ سے مر گیا تو دیت کامل ہوگی یعنی سوا دت ہوں گے۔ جنین کی دیت کے بارے میں موطا کی طرح ایک روایت امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

حضرت خنیزہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کو خیمہ کی چوک سے مارا وہ حاملہ تھی اس کو ہلاک کر دیا۔ ان دونوں عورتوں میں سے ایک بنو حنیان سے تھی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے قاتلہ کے عصبات پر موقوفہ کی دیت اور اس کے پیٹ کے بچے کے بارے میں بطور تادان ایک غلام یا لونڈی دینا لازم فرمایا۔ قاتلہ کے عصبات میں سے ایک بولا: حضور! جس نے نہ کھایا نہ پیا، نہ چھپانا، نہ چلا، اور نہ ہی چلا بھرا، ایسے کی دیت نہیں ہوتی۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ یہ

فخص بدوی کی طرح بڑی مسخ اور مٹھی عبارت بول رہا ہے لیکن ان پر دیت لازم ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲۴ باب ۶۲ دین النہم اربع)  
 قارئین کرام! اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے مقتولہ عورت کی دیت کا قائلہ کے عصابت پر لازم فرمایا لیکن آپ نے  
 دیت کی مقدار کا ذکر نہیں فرمایا۔ چونکہ ان دونوں عورت کی دیت پر کافی مضامین اور کتابیں تصنیف کی جا رہی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ  
 عورت اور مرد کی دیت برابر ہے۔ وہ اس موقف کے دلائل پیش کرتا ہے اور کوئی عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کا معتقد ہے۔  
 وہ اس پر شواہد پیش کرتا ہے۔ لہذا ہم نے اس مقام پر بحث کی مناسبت سے بہتر سمجھا کر ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے۔  
 (واللہ التوفیق)

### عورت کی نصف دیت (جو جمع علیہ ہے) پر ڈاکٹر طاہر القادری کے مخالفانہ موقف کی تردید

عورت کی دیت کی تحقیق: امت مسلمہ اور ائمہ اربعہ کا متفق علیہ موقف یہ ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت  
 سے نصف ہے اور یہ متفق علیہ اور جمع علیہ موقف آج تک موجود ہے۔ لیکن اس دور کے ایک علامہ نے اس بارے میں علیحدہ موقف  
 اپنایا اور نفس مرد و عورت کی دیت کے برابر ہونے کے قائل ہیں۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ انہیں کیا سوچھی کہ کس کے اشارہ پر جمہور صحابہ  
 کرام، ائمہ مجتہدین اور امت مسلمہ کی مخالفت پر بلند ہو گئے۔ اتفاق سے یہ مسئلہ موطا کی شرح میں آ گیا۔ اس لئے سوچا کہ اس بارے  
 میں اصل مسئلہ لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جائے۔ میری اس تحقیق و تدقیق سے ادارہ منہاج القرآن کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری کی  
 ذات سے کوئی غرض نہیں۔ بلکہ ایک شرعی مسئلہ کے پیش نظر اس کی واقعیت و حقیقت بیان کرنا ہے۔ جس سے بخوبی یہ سمجھ آ جائے گا کہ  
 ڈاکٹر صاحب نے نفس عورت کی دیت نفس مرد کی دیت کا برابر کا موقف اختیار کر کے بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اگرچہ مجھ  
 سے قبل حضرت علامہ غزالی دوران رہبر اہل سنت مولانا احمد سعید شاہ صاحب کاظمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر ایک مفصل رسالہ تحریر فرمایا۔  
 جس میں انہوں نے قرآن کریم، احادیث اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں دلائل کا قہر سے ثابت فرمایا کہ نفس عورت کی دیت نفس  
 مرد کی دیت کا نصف ہے برابر نہیں۔ ان کے علاوہ مولانا محمد عبد اللہ صاحب شیخ الحدیث فقہور اور استاذ العلماء رازقی وقت مولانا عطاء  
 محمد صاحب بندیلوی نے بھی اس مسئلہ پر اپنی تحقیق رسائل کی صورت میں عوام تک پہنچائیں۔ میں بھی یہاں قرآن و حدیث اور ائمہ  
 مجتہدین کے اقوال و اجماع عورت کے نفس کی دیت کو نصف ثابت کر کے پھر ڈاکٹر صاحب کے نظریے اور ان کے دلائل کا جواب عرض  
 کر دوں گا۔

وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا۔  
 نہیں ہے کسی مؤمن کے لئے کہ قتل کرے کسی مؤمن کو سوائے  
 خطا، کے اور جس نے مؤمن کو خطا قتل کیا تو آزاد کرنا ہے ایک مؤمنہ  
 رقبہ اور دیت ہے جو ادا کی جائے مقتول کے وارثوں کو مگر یہ کہ وہ

معاف کر دیں۔

(النساء ۹۲)

آیت مذکورہ میں دو باتیں ذکر کی گئیں۔ پہلی بات یہ کہ مؤمن کو خطا قتل کرنے پر ایک مؤمن غلام یا مؤمنہ لونڈی بطور کفارہ ادا کرنا  
 لازم ہے۔ دوسری یہ کہ دیت، مقتول کے ورثہ کو دی جائے (اگر وہ معاف نہ کریں) آیت مذکورہ میں لفظ "مؤمن" عام خواہ مرد ہو یا  
 عورت۔ یعنی قتل ہونے والے کا ذکر ہے۔ یہ ذکر نہیں کیا گیا کہ وہ مرد ہے یا عورت۔ اسی طرح وجوب دیت کا حکم بھی عام ہے۔ اس  
 میں بھی کوئی تخصیص نہیں۔ مقدمہ دیت کیا ہوگی؟ اس کا ذکر قرآن کریم میں کسی جگہ پر بھی مذکور نہیں اور یہ بھی مذکور نہیں کہ دیت قاتل پر  
 ہوگی یا قاتلہ پر ہوگی۔ لہذا یہ بات بھی مذکورہ آیت میں واضح نہ ہونے کی وجہ آیت مجمل ہے۔ یعنی دیت جو بھی ہو اس کے وجوب کے

لے مقتول کا مومن ہونا ضروری ہے یا ذی بھی شامل ہے۔ اس بارے میں بھی آیت مجمل ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے یا نہیں؟ یہ ایک مسئلہ قاعدہ ہے کہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل یا خود قرآن کرے یا احادیث کریں اور خصوصاً ایسے مسائل کہ جن کا تعلق عقل و قیاس کے ساتھ نہ ہو۔ ایسے مقامات میں تفسیر بالرائے حرام ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ایسے احکام کی تفصیل و تشریح شارح پر موقوف ہوتی ہے۔ مفسرین کرام نے مذکورہ آیت کو ان باتوں میں مجمل کہا ہے جو ہم نے ذکر کیں۔ چند تفسیری حوالے ملاحظہ ہوں:

وهی مجملۃ فی المقدار ومن یجب علیہ بینہ النبی ﷺ. (تفسیر مظہری سورۃ النساء: ۹۲)

ودیۃ مسلمۃ. الدیۃ ما یعطى عوضا عن دم القتیل الی ولیہ مسلمۃ مرفوعۃ مؤدۃ ولم یعن اللہ فی کتابہ ما یعطى فی الدیۃ وانما فی الایۃ ایجاب الدیۃ مطلقا وليس فیہا ایجابہا علی العاقلۃ او علی القاتل وانما اخذ ذالک من السنۃ.

(قرطبی ج ۵ ص ۳۱۵ مذکورہ آیت)

ومن قتل مومنا ارغ ولم یذکر فی الایۃ من علیہ الدیۃ من القاتل او العاقلۃ.

مذکورہ آیت مقدار دیت اور اس بارے میں کہ کس پر واجب ہے؟ مجمل ہے لہذا اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا۔

دیت وہ چیز ہے جو مقتول کے خون کے عوض اس کے ولی کو دی جاتی ہے اور مسلمہ یعنی دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ معین نہیں فرمایا کہ دیت میں کیا دیا جائے؟ آیت کریمہ میں صرف ایجاب دیت کا مطلق ذکر ہے۔ اس میں یہ مذکور نہیں کہ دیت عاقلہ پر واجب ہے یا قاتل پر؟ یہ تفصیل حضور اکرم ﷺ کی احادیث مبارکہ سے حاصل کی جائے گی۔

ومن قتل مومنا الایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ دیت قاتل پر ہے یا اس کے ورثاء پر ہے؟

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۲ بیروت)

ان تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت مبارکہ میں چند چیزوں کا اجمال ہے جن کی تفسیر اور بیان احادیث رسول ﷺ نے کیا۔ یہی ایک آیت نہیں بلکہ قرآن کریم میں بہت سی دیگر آیات بھی ایسی ہیں جو اپنے اندر اجمالی احکام رکھتی ہیں۔ ان کی تفسیر حضور ﷺ نے ارشاد فرمائی ہے کیونکہ یہ باتیں عقلی نہیں کہ انہیں اہل عقل و فکر سوچ و چار سے نکال سکیں۔ جیسا کہ اقیمو الصلوۃ واتوا الزکوۃ میں اقامت صلوۃ اور ادائیگی زکوۃ کا حکم ہے۔ لیکن نمازیں کتنی اور ان میں ہر نماز کے اندر کتنی رکعت ہیں؟ مقدار زکوۃ اور نصاب زکوۃ کیا ہے؟ اس بارے میں مذکورہ آیت مجمل ہے اور اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا ایسے احکام کی تفسیر بالرائے کرنا جن کا عقل سے کوئی تعلق نہ ہو حرام ہے اور دخول جہنم کا ذریعہ ہے۔ قتل عمد کی صورت میں شارح نے قصاص مقرر فرمایا دیت مقرر نہیں فرمائی۔ البتہ فوہیقن کو اختیار ہے کہ قصاص کے بدلہ مال کی کسی مقدار پر آپس میں صلح کر لیں۔ اس طرح کے مال کو ”بدل صلح“ کہتے ہیں۔ قتل خطا میں قصاص کا حکم نہیں بلکہ دیت کا حکم ہے۔ اب دیت کی مقدار کے بارے میں چونکہ آیت مذکورہ خاموش ہے اس لئے ائمہ مجتہدین اور اصحاب رسول ﷺ نے دیت کی مقدار احادیث نبویہ سے حاصل کر کے فرمایا: کہ مرد کی دیت سوانٹ اور عورت کی دیت مرد کا نصف یعنی پچاس اونٹ ہیں۔ اس بارے میں پہلے چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ پھر ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ذکر کریں گے۔

عن ابن شہاب وعن مکحول وعطاء قالوا ادرکنا الناس علی ان دیۃ المسلم الحر علی عہد النبی ﷺ مائۃ من الابل فقوم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تلک الدیۃ علی اہل القرى الف

جناب ابن شہاب، مکحول اور عطاء سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں مسلمان آزاد مرد کی دیت سوانٹ تھی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت مقرر فرمائی، شہری لوگوں پر ایک ہزار دینار یا

بارہ ہزار درہم دیت ہے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت جبکہ وہ شہری ہو یا کچھ سود یا ریاچہ ہزار درہم ہے اور اگر دیت دیہاتیوں پر واجب ہو جائے تو اس وقت مرد کی صورت میں سوانٹ اور عورت کی صورت میں پچاس اونٹ دیت ہوگی۔ دیہاتیوں کو آپ نے سونے چاندی کا مکلف نہیں بنایا۔

دینار او اثنا عشر الف درہم و دية الحرة المسلمة اذا كانت من اهل القرى خمس مائة دينار او ستة الف درهم فاذا كان الذي اصابها من الاعراب فديتها خمسون من الابل و دية الاعرابية اذا اصابها الاعرابي خمسون من الابل لا يكلف الاعرابي الذهب ولا الورق.

(تتقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ما جاء في دية المرأة)

عبادہ بن نمی جناب ابن غنم سے اور وہ حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہ ان کا حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت، مرد کی دیت کا نصف ہے۔

عن عبادة بن نسي عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دية المرأة النصف من دية الرجل.

(تتقی شریف ج ۸ ص ۸۵ باب ما جاء في دية المرأة)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور شریح سے زیادہ محبوب و پسند ہے۔ جو انہوں نے مردوں اور عورتوں کے زخموں کے بارے میں فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور ابراہیم کے قول پر ہمارا عمل ہے۔ آپ فرماتے ہیں مرد کے ہر زخم کے مقابل عورت کے زخم کی دیت نصف ہے۔ لہذا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول "ہر زخم میں نصف ہونا" ہمارے لئے انتہائی محبوب ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا حماد عن ابراهيم قال قول علي ابن ابي طالب رضي الله عنه احب الي من قول عبد الله بن مسعود وزيد ابن ثابت و شريح في جراحات النساء والرجال قال محمد و يقول علي رضي الله عنه و ابراهيم ناخذ كان علي ابن ابي طالب رضي الله عنه يقول بجراحات النساء علي النصف من جراحات الرجال في كل شيء. فقول علي رضي الله عنه علي النصف في كل شيء احب الينا وهو قول ابي حنيفة و رحمهم الله تعالى. (كتاب رقم ۳۶ باب دية المرأة و جراحات مبطورة و دية القرآن كراچی)

ابن جریج سے عبدالرزاق روایت کرتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے جناب عروہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح (برابر) ہے۔ یہاں تک کہ وہ تہائی حصہ تک پہنچ جائے۔ جب تہائی تو چار عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ چاند اور ماسور میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہوگی۔

عبد الرزاق عن ابن جريج قال اخبرني هشام بن عروة عن عروة انه كان يقول دية المرأة مثل دية الرجل حتى يبلغ الثلث فاذا بلغ الثلث كان ديتها مثل نصف دية الرجل تكون ديتها في الجائفة و العامرة مثل نصف دية الرجل.

جناب عروہ ابن شعیب بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے حتیٰ کہ تہائی

عن عمرو ابن شعيب قال قال رسول الله ﷺ عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ



ثلث دیتھا و ذالک فی المنقولة فما زاد علی المنقولة فهو نصف عقل الرجل ما كان .

حصہ تک پہنچ جائے اور یہ برابر کی منقولہ میں ہے۔ پس جو منقولہ سے زائد ہو جائے تو اس میں جس قدر دیت مرد پر ہوگی عورت پر اس کا نصف ہوگی۔

حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت

وقال علی النصف من کل شیء .

(مصنف عبد الرزاق، منی بقاء الرجل المرأة ۱۷۵: ۱۷۷ ج ۹)

ص ۳۹۵-۳۹۷

قارئین کرام! عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ اس پر تمام احادیث و آثار متفق ہیں۔ اگر اختلاف ہے تو چھوٹے زعموں میں ہے۔ جن کی دیت کل دیت کا ایک تہائی حصہ نہ بنتی ہے۔ بعض حضرات نے تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قول کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعود، شریک اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور بعض نے ایک تہائی سے کم دیت میں بھی مرد اور عورت کی دیت میں عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے نصف کہا ہے۔ یہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اسی کو جناب ابراہیم نخعی نے پسندیدہ تر قول کہا ہے۔ اس کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

(مالک عن ابن شہاب) سماعا (وبلغة عن عروة بن الزبير انهما كانا يقولان مثل قول سعيد بن المسيب في المرأة انها تعاقل الرجل الى ثلث دية الرجل فاذا بلغت ثلث دية الرجل كانت) اي صارت وردت (الي النصف من دية الرجل) ويأتي ان ربيعة استشكله فاجابه بانه السنة وقال جمهور اهل المدينة والفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والليث وعطاء وقتادة وزيد بن ثابت وروى عن عمرو ابن العاص مرفوعا عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها واسناده ضعيف الا انه اعتضد بقول ابن المسيب هي السنة. قال مالک وتفسير ذالک انها تعاقل في الموضحة والمنقلة وما دون المامومة والجائفة واشباهها فما يكون فيه ثلث الدية فصا عدا فاذا بلغت ذالک کان عقلها في ذالک النصف من عقل الرجل) علی الاصل فی انها علی النصف منه خرج مساواتها للرجل الي الثلث بالسنة فيقي ما عدها علی الاصل . (زرقانی شرح موطا امام مالک عقل المرأة ج ۳ ص ۱۸۰)

جناب ابن شہاب سے سماعا امام مالک کو روایت پہنچی اور انہیں عروہ بن زبیر سے بھی روایت پہنچی کہ دونوں حضرات فرمایا کرتے تھے کہ جس طرح حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ وہ یہ کہ عورت اور مرد کی دیت ایک تہائی تک برابر ہوگی پھر جب ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو جائے گی اور آتا ہے کہ جناب ربیعہ نے اس پر اشکال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ سنت ہے۔ جمہور اہل سنت اور ساتوں فقہاء کرام، عمر بن عبد العزیز، لیث، عطاء، قتادہ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور عمرو ابن العاص سے مرفوعاً روایت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک تہائی تک پہنچ جائے۔ اس کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت سعید بن مسیب کا قول ”یہ سنت ہے“ اس کو مضبوط کر دیتا ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ اس کی تفسیر و تشریح یہ ہے کہ عورت اور مرد کی دیت، مضمون، منقلہ اور مامومہ کے سوا اور جائفہ اور اس کی ہم مثل زخموں میں برابر ہے اور جن میں ایک تہائی دیت یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں عورت کی دیت نصف ہو جائے گی۔ اس میں اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مطلقاً مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے لیکن ایک تہائی تک جو مساوات ہے، وہ سنت کی وجہ سے مستثنیٰ ہوگئی ہے، لہذا اس کے علاوہ میں اپنے

اصل پر قائم ہوگی۔

عبارت مذکورہ میں ایک قاعدہ بیان کیا گیا۔ جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ماخوذ ہے۔ وہ یہ کہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت ہر ذم میں مرد کی دیت کا نصف ہونی چاہیے۔ جیسا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے، لیکن ثلث دیت سے کم میں مرد اور عورت کے زعموں کی برابری چونکہ سنت سے ثابت ہے۔ لہذا یہ اس قاعدہ کے تحت نہیں آئے گی۔ لہذا نفس عورت کی دیت اسی اصل و قاعدہ کے تحت مرد کی نفس دیت کے نصف کے برابر ہوگی اور یہ مسئلہ اندر اردو کے مابین متفق علیہ ہے۔

ابراہیم عن شریح اتانی عمروۃ البارقی من عند عمر ان جراحات الرجال والنساء تستوی فی السکن والموضحة وما فوق ذالک فذیة المرأة علی النصف من ذیة الرجل۔

عمرہ یارقی حضرت عمر بن خطاب سے یہ روایت لایا۔ آپ نے فرمایا: کہ مردوں اور عورتوں کے زعم اور موضوہ ازروئے دیت برابر ہیں اور جو زعم اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔

شععی سے پھر شریح سے روایت ہے کہ ہشام بن ہبیرہ نے ان کی طرف ایک رقم لکھا جس میں کچھ پوچھا گیا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔ حضرت ابن مسعود فرمایا کرتے تھے: نقل خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے، ہاں اگر دانت ہو یا موضوہ ہو تو اس میں دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کی مثل ہے مگر جب ثلث تک پہنچ جائے یا اس سے زیادہ ہو جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

شععی حضرت علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں کہ مرد اور عورت کا ہر ذم دیت میں برابر ہے۔ ربیعہ بن الوردی الرضی کہتے ہیں کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ عورت کی پچھلیا کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس اونٹ۔ میں نے پوچھا کہ پچھلیا اور اس کے ساتھ والی دونوں کی دیت؟ فرمایا: تیس اونٹ میں نے کہا کہ جب اس کا زعم انگلیوں کی دیت؟ فرمایا: تیس اونٹ میں نے کہا کہ جب اس کا زعم زیادہ ہو گیا اور اس کی مصیبت اور بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہوگئی؟ فرمانے لگے تو کیا عراقی ہے؟ میں نے عرض کیا: ایک مضبوط صاحب علم ہوں یا بے علم سمجھنے والا ہوں۔ فرمانے لگے: نتیجہ یہ سنت کا فیصلہ ہے۔

عن الشعبي عن شريح اني سمعت ابن هبيرة كتب اليه ليستله فكتب اليه ان ذیة المرأة علی النصف من ذیة الرجل فيما رقی وجل وكان ابن مسعود يقول فی ذیة المرأة فی الخطاء علی النصف من ذیة الرجل الا السن والموضحة فهما فی سواء وكان زید ابن ثابت يقول ذیة المرأة فی الخطاء مثل ذیة الرجل حتی تبلغ ثلث الذیة فما زاد فهو علی النصف۔

عن الشعبي عن علی قال تستوی جراحات النساء والرجال فی کل شیء۔

عن ربیعہ بن ابی عبد الرحمن قال قلت لسعيد بن المسيب كم فی هذه من المرأة الخنصر فقال عشر من الابل قال قلت فی هذين یعنی الخنصر والى تليها فقال عشرون قال قلت ففی هؤلاء یعنی الثلاثة قال ثلثون قال قلت وفی هؤلاء او ما الى الرابع قال عشرون قال قلت حين الممت جراحها وعظمت مصيبتها كان الاقل لارضها قال عراقی انت؟ قال كنت عالم متب او جاهل متعلم قال يا ابن اخي السنة۔

(مصنف ابن ابی شیبہ فی جراحات الرجال والنساء، ج ۹ ص ۳۰۰۔)

۳۰۲۔ باب کتاب الدیات الخ

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا کسی اور زخم کی اور امام شافعی کا (پہلا) قول یہ تھا کہ ایک تہائی دیت سے کم میں نصف نہیں (بلکہ برابر) ہوگی پھر انہوں نے اس قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام شافعی نے امام محمد سے وہ امام ابوحنیفہ سے وہ جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ خواہ وہ نفس کی دیت یا اس سے کم (زخم) کی ہو اور سعید بن منصور نے ذکر یا وغیرہ سے روایت کی۔ وہ شععی سے اور وہ علی المرتضیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ کہا کرتے تھے۔ عورتوں کے زخم مردوں کے زخم سے نصف برابر ہیں۔ خواہ وہ قلیل ہوں یا کثیر، اور بخوی نے علی بن جعد سے وہ شعبہ سے وہ حکم سے وہ شععی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایک تہائی تک مرد اور عورتوں کے زخم برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت نصف ہوگی اور ابن مسعود نے کہا: دانت اور موضع زخم میں دیت برابر ہے، اور علی المرتضیٰ نے فرمایا: عورت کی دیت ان میں بھی نصف ہے اور سعید بن منصور نے زخم سے وہ مغیرہ سے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے چٹکلیا اور انگوٹھے کی دیت برابر فرمائی، اور فرمایا کہ مردوں اور عورتوں کے زخم دانت اور موضع میں برابر ہیں۔ ان کے سوا میں عورت کی دیت نصف ہوگی۔ ایسے ہی امام بیہقی نے سفیان سے وہ جابر سے وہ شععی اور وہ شریح سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف اس بارے میں لکھا گیا تو انہوں نے اسی کی مثل جواب ارشاد فرمایا۔ امام نسائی نے اسمعیل بن عباس کی روایت سے وہ ابن جریج سے وہ عمر دین شیب سے وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ: عورت کی دیت مرد کی دیت کے ایک تہائی دیت تک برابر ہے۔ پس امام مالک نے حضرت زید بن ثابت، عمر، ابن مسعود اور ان کے ساتھیوں کا قول پسند فرمایا اور امام شافعی نے فرمایا کہ امام مالک اسے سنت کہہ کر یا فرمایا کرتے تھے۔ میں اس بارے میں ان کی پیروی کرتا تھا لیکن میرے دل میں کچھ سکون سا نہ تھا۔ پھر مجھ پر مشکف ہوا کہ امام مالک کے سنت کہنے سے مراد ”اہل مدینہ کی سنت“ ہے۔ لہذا میں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول بہ نسبت شععی کے قول کے مجھے زیادہ پسند تھا اور حضرت علی المرتضیٰ کے قول کو جمہور نے پسند فرمایا کیونکہ عورت کی حالت مرد کی حالت سے زیادہ ناقص ہے اور اس کی منفعت بھی مرد کی منفعت سے بہت کم ہے اور اس نقصان اور کمی کا اثر ”نفس“ میں اجتماعاً ظاہر ہو چکا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کا نصف ہوگی۔ پس اسی وجہ سے عورت کے اطراف و اجزاء میں بھی اسی نقصان کا اعتبار ہوگا۔ خواہ وہ ثلث دیت تک پہنچے یا اس سے کم ہو۔ قاضی شافعی نے امام مالک کی تہائی سے کم زخموں میں مرد اور عورت کی دیت میں اختلاف کا ذکر فرمایا لیکن ایک تہائی سے زائد میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ یہ بالا جماع فیصلہ ہے۔ دوسرا یہ مجمع علیہ جمہور کا مسلک ذکر فرمایا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف ہے۔ اس کی وجہ بھی بیان فرمائی کہ عورت اور اس کے اجزاء و اطراف میں چونکہ نقصان ہے اور منفعت بھی بہت کم ہے۔ لہذا ناقص ہونے اور منفعت کی کمی کی وجہ سے اس کی دیت بھی ناقص اور کم ہونی چاہیے اور وہ جبکہ نفس میں بالا جماع نصف ہے تو اجزاء و اطراف میں بھی نصف ہوگی۔ مرد اور عورت کے مابین مذکورہ نقص اور کمی نہ قاضی صاحب کی خود ساختہ ہے اور نہ ہی کسی دوسرے مفسر یا محدث نے اسے گھڑا بلکہ قرآنی آیت اس کی اصل ہے۔ (تفسیر مظہری)

مرد و عورت سے قوی ہے اور اسے عورتوں پر فضیلت ہے (قرآن کریم)

الرجال قوامون على النساء. ولهن مثل الذي

علیہن بالمعروف وللمرجال علیہن درجۃ.

کے مثل حقوق ہیں جو مردوں کے لئے عورتوں پر بھلائی کے ساتھ ہیں اور مردوں کو عورتوں پر ایک درجہ (فضیلت) ہے۔

ان دو عدد آیات کی صرف تفسیر کبیر سے وضاحت ملاحظہ ہو:

وللمرجال علیہن درجۃ. فیه مسئلتان  
المسئلة الاولى یقال رجل بین الرجلۃ ای القوة  
وهو ارجل الرجلین ای اقواهما وقرس ورجل قوی  
علی العشی والرجل معروف لقوته علی العشی  
وارتجل الکلام ای قوی علیہ من غیر حاجة. فیه  
الی فکرة ورویۃ وترجل النهار قوی صباء.  
المسئلة الثانیة اعلم ان فضل الرجل علی المرأة  
امر معلوم الا ان ذکره ههنا یحتمل وجهین الاول  
ان الرجل ازید فی الفضیلة من النساء فی امور  
احدهما العقل والناسی فی الدیة والثالث فی  
الموارث والرابع فی صلاحیة الامامة والقضاء  
والشهادة والخامس له ان یتزوج علیها وان یتصری  
علیها ولبس لها ان تفعل ذالک مع الزوج  
والسادس ان نصیب الزوج فی المیراث منها اکثر  
من نصیبها فی المیراث منه. والسابع ان الزوج  
قادر علی تطلیقها واذا طلقها فهو قادر علی  
مراجعتها شاءت المرأة ام ابنت اما المرأة فلا تقدر  
علی تطلیق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر علی  
مراجعة الزوج ولا تقدر ایضا علی ان تمنع الزوج  
من المراجعة الثامن ان نصیب الرجل فی مهم  
الغیمة اکثر من نصیب المرأة واذا ثبت فضل  
الرجل علی المرأة فی هذه الامور ظهر ان المرأة  
کالاسیر العاجز فی ید الرجل.

(تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۰۶ پ ۱۷۸)

مردوں کو عورتوں پر درجہ ہے۔ اس آیت میں دو مسئلے ہیں۔  
پہلا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ رجل کا معنی قوت اور طاقت آتا ہے۔ چنانچہ  
کہا جاتا ہے: "رجل بین الرجلۃ" اور "الرجل الرجلین" اس  
وقت کہتے ہیں جب دو آدمیوں میں سے ایک زیادہ قوی اور مضبوط  
ہو۔ "قرس ورجل" وہ گھوڑا جو چلنے کی قوت و قدرت رکھتا ہے اور  
مرد کو رجل اس لئے بھی کہتے ہیں کہ وہ چلنے کی قوت رکھتا ہے اور  
ترجل الکلام اسے کہتے ہیں جو کلام پر قدرت رکھتا ہے اور اسے غورو  
فکر کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور تفسیر رجل النهار "اس وقت بولتے  
ہیں جب دن کی روشنی خوب واضح ہو جائے اور ٹھیک جائے۔ دوسرا  
مسئلہ یہ ہے کہ معلوم ہوتا چاہیے کہ مرد کی عورت پر فضیلت جانی  
بیچانی بات ہے۔ مگر اس معلوم بات کا یہاں ذکر کرنا اس میں دو  
اشکال ہو سکتے ہیں۔ پہلا اشکال یہ کہ مرد بہ نسبت عورت کے بہت  
سے امور میں فضیلت رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک ازروئے عقل  
مرد افضل ہے۔ دوسرا دیت، خیر، موارث، چوتھا امامت، عقائد،  
گواہی کی اہلیت، پانچواں مرد کے لئے اجازت ہے کہ ایک عورت  
کے ہوتے ہوئے دوسری سے شادی کرے اور اس میں جلدی  
کرے لیکن عورت ایسے نہیں کر سکتی۔ چھٹا یہ کہ خاندان کا وراثت میں  
حصہ عورت سے زیادہ ہے۔ ساتواں یہ کہ خاندان اس پر قادر ہے کہ وہ  
اپنی بیوی کو جب چاہے طلاق دے چکے تو اس کے واپس لینے پر بھی  
قادر ہے۔ اس واپسی کو عورت چاہے یا نہ چاہے۔ لیکن عورت اپنے  
خاندان کو طلاق دینے کی قدرت نہیں رکھتی اور طلاق واقع ہونے کے  
بعد اس کی واپسی کی قدرت بھی عورت کی نہیں ہوتی اور نہ ہی خاندان کو  
طلاق واپس لینے سے روکنے کی قدرت رکھتی ہے۔ آٹھواں یہ کہ  
غنیمت میں مرد کا حصہ عورت کے حصہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ جب  
مرد کا ذکرہ امور میں عورت سے بھتر ہونا ثابت ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ  
عورت مرد کے ہاتھ میں ایک قیدی کی سی حیثیت رکھتی ہے۔

امام فخر الدین وازمی رحمۃ اللہ علیہ نے مرد کی فضیلت کے سلسلہ میں جو امور گنے ہیں۔ ان تمام کا ذکر قرآن و حدیث میں موجود

ہے۔ ان امور میں سے ایک ”دیت“ کا بھی ذکر فرمایا کہ اس میں بھی مرد عورت کے برابر نہیں بلکہ فضیلت رکھتا ہے۔ بہر حال عورت کا مقام و مرتبہ اور مختلف امور اس کی شرعی حیثیت مرد کے برابر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ دیت میں بھی مرد اور عورت برابر نہیں ہیں۔ اسی چیز کو احادیث میں بھی بیان کیا گیا ہے جو آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب اسی کی تائید میں فقہاء امت اور مجتہدین عظام کے اقوال پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

### ائمہ اربعہ وغیرہم کی تصریحات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کی دیت کے بارے میں فرمایا: کہ عورت کے ہر قسم کے زخموں اور اس کے نفس کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

قال ابو حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ فی عقل المرأة ان عقل جمیع جراحها ونفسها علی النصف من عقل الرجل فی جمیع الاشیاء.

(کتاب الحجہ مصنف امام محمد بن حسن الشیبانی ج ۳ ص ۲۶۷)

(۲۶۸ مطبوعہ دار العارف نعمانیہ)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمیں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ خبر پہنچی۔ آپ نے فرمایا: کہ نفس اور اس سے کم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ مسئلہ یہی ہے لیکن دانت اور وضو کی چٹی (دیت) میں عورت، مرد کے برابر ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ایک تہائی دیت تک عورت اور مرد برابر ہیں۔ یعنی جب چٹی ایک تہائی دیت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو اس میں مرد اور عورت برابر ہیں اور اگر ایک تہائی سے بڑھ جائے تو اس صورت میں عورت کی حالت مرد کی حالت کے نصف برابر ہوگی۔ اس کا بیان یوں ہے کہ جناب ربیعہ کہتے ہیں میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی ایک انگلی کاٹ دیتا ہے تو اس کی دیت کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا: اسے دس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا اگر دو انگلیاں کاٹ ڈالے تو! فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ دے گا۔ میں نے کہا اگر تین انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرماتے: گتیس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا: اگر چار انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرمایا: اس پر اسے بیس اونٹ دینے ہوں گے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! جب درد اور مصیبت بڑھ گئی تو دیت کم ہوگئی۔ کہنے لگے کیا تو دیہاتی ہے؟ میں نے کہا: نہیں میں لاعلم ہوں اور علم کا مستلاشی ہوں، یا فتویٰ کا طالب عقل والا ہوں۔ آپ

قال وبلغنا عن علی انه قال فی دية المرأة علی النصف من دية الرجل فی النفس وما دونها وبه نأخذ وقال ابن مسعود هكذا الا فی ارش الموضحة وارش السن فانها تستوی فی ذالک بالرجل وکان زید بن ثابت یقول انها تعادل الرجل الی ثلث دیتها یعنی اذا کان الارش بقدر ثلث الدية او دون ذالک قال الرجل والمرأة فیہ سواء فان زاد علی الثلث فحینئذ حالها فیہ علی النصف من حال الرجل ویبانه فیما حکى عن ربیعۃ قال قلت لسعید بن المسیب ما تقول فیمن قطع اصبع امرأة قال علیہ عشر من الابل قلت فان قطع اصبعین منها قال علیہ عشرون من الابل قلت فان قطع ثلثة اصابع قال علیہ ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع منها قال علیہ عشرون من الابل قلت سبحان اللہ لما کثر المہما واشد مصابہا قل ارشها قال أعرابی انت فقلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستفت قال فانه السنة فیہذا اخذ الشافعی وقال السنة اذا اطلقت فالمراد بها سنة رسول اللہ ﷺ.

(امسیر السرخسی ج ۲ ص ۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

نے فرمایا: یہ سنت ہے۔ پس اسی پر امام شافعی رضی اللہ عنہ نے عمل کیا اور فرمایا: کہ لفظ سنت جب بولا جائے تو اس سے مراد سنت رسول ﷺ ہوگی۔

ذکر شدہ دونوں عبارات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اپنی تعینات میں فرماتے ہیں:

قال الشافعي: رحمة الله عليه لم اعلم مخالفا من اهل العلم قديما ولا حديثا في ان دية المرأة نصف دية الرجل وذلك خمسون من الابل. (كتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دية المرأة وبيرت)

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ موجود اور پہلے علماء میں سے کسی نے بھی اس بارے میں مخالفت نہیں کی کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت کے نصف برابر ہے یعنی چچاس اونٹ۔

عن محمد بن الحسن عن محمد بن امان عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلى انهما قالا عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وما دونها ثم قال فقد اجتمع عمر وعلى على هذا فليس ينبغي ان يؤخذ بغيره. عن ابراهيم انه قال قول على احب الي من قول زيد.

(كتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دية المرأة، مطبوع بيروت)

جناب محمد بن حسن سے اور وہ محمد بن امان سے وہ جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا اس سے کم کی۔ پھر فرمایا (امام شافعی نے) کہ جب حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما نے اس بات پر اجماع و اتفاق فرمایا تو اس قول کے سوا کسی دوسرے قول پر عمل کرنا مناسب نہ ہوگا۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت زید بن ثابت کے قول سے زیادہ پندیرہ ہے۔

"کتاب الام" کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اتفاق ہے اور اس مسئلہ کی اصل حضرت عمر بن خطاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے ارشادات ہیں۔ قدیم و جدید کے تمام اہل علم کا بھی متفق علیہ ہے۔

فدية المرأة نصف دية الرجل المي قوله ودية اطرافها او جرحها نصف ذلك من الرجل.

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے اور عورت کے اطراف اور زخموں کی دیت بھی مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

(روضة اللعین وثمره لمتقین ج ۹ ص ۲۵۷ مطبوع مکتبۃ اسلامی بیروت)

ذیة المرأة نصف دية الرجل بلاتواضع.

عورت کی دیت بلا اختلاف و نزاع مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

(از تصانیف مصنف ابوالحسن بن علی بن سلیمان مطبوع دار احیاء التراث العربی، بیروت)

مذکورہ حوالہ جات سے واضح ہوا کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا ائمہ اربعہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ گزشتہ حوالہ جات سے حضرات صحابہ کرام اور تابعین کا متفق علیہ موقف بیان ہوا تھا۔ اسی کو امام شافعی نے قدیم و جدید علماء کے اتفاق سے تعبیر فرمایا۔ نہ معلوم جس مسئلہ پر قدیم و جدید اہل علم اور ائمہ اربعہ متفق ہیں۔ اس مسئلہ میں حالانکہ قدیم و جدید علماء کا اتفاق بھی ہے کہ وہ ان تمام سے بہت کراہی

نیا شوش چھوڑے اور مرد و عورت کی برابری کا قول کر دیا۔ اس غلط روش و تحقیق پر علامہ کاظمی صاحب مرحوم اور مولانا عطاء محمد بیدار لوی وغیرہ حضرات نے تحریری طور پر دلائل سے سمجھانے کی پوری کوشش کی۔ لیکن تا حال طاہر القادری کی طرف سے رجوع کر لینے کی کوئی اطلاع نہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے آپ کو سنی کہلانے کی وجہ سے اہل سنت کے عقائد و نظریات قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ اعمال اہل سنت میں موافقت کی بھی توفیق عطا فرمائے۔

مرد و عورت کی دیت کا مسئلہ تو بہت واضح ہے۔ اسی سلسلہ میں جنین کے بارے میں بھی تصریحات ملتی ہیں کہ یہاں بھی یہی قانون چلے گا۔

فان انفصل حیاً ثم مات فیجب فیہ کمال دية  
الکبیر فان کان ذکراً وجب مائة بعیر وان کان انثی  
خمسون وسوا فیہ العمد والخطاء۔  
(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۷۷ باب الدیات فصل اول مکتبہ  
اونٹ۔ یہ خواہ عمداً ہو خواہ خطاء ہو برابر ہے۔

(المادیلین)

اعتراض

عن ابن علیہ والعصم انهما قالوا دیتها کذیة  
الرجل لقوله علیه السلام فی النفس المومنة مائة من  
الابل۔ (المعنی شرح کبیر ج ۹ ص ۵۳۳ مطبوعہ دار الفکر بیروت)  
دیت جیسی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا قول ہے: مومن جان کی  
دیت سواونٹ ہے۔

مذکورہ روایت میں حضور ﷺ نے نفس کی دیت بیان فرماتے وقت مرد اور عورت کے نفس کا فرق نہیں بتایا۔ لہذا اس سے  
معلوم ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے اور وہ سواونٹ ہے۔ ابن قدامہ ایسے امام نے اسے روایت کیا۔ اس لئے عورت کی دیت  
کو مرد کی دیت کے نصف برابر قرار دینا درست نہیں۔

جواب اول: طاہر القادری وغیرہ لوگوں کے لئے مذکورہ عبارت قطعاً سہارا نہیں بن سکتی اور نہ ہی اسے بطور دلیل پیش کیا جاسکتا ہے۔  
کیونکہ ”المعنی“ میں سے مذکورہ عبارت جو ذکر کی گئی اس عبارت کا ماقبل اور مابعد اس کی مخالفت کر رہا ہے۔ مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

قال ودیة الحرة المسلمة نصف دية حر  
المسلم۔ قال ابن منذر وابن عبد البر اجماع اهل  
العلم علی ان دية المرأة نصف دية الرجل وحكي  
غيرهما عن ابن علیہ والعصم انهما قالوا دیتها کذیة  
الرجل لقوله علیه السلام فی النفس المومنة مائة من  
الابل وهذا قول شاذ يخالف اجماع الصحابة وسنة  
النبي ﷺ فان فی کتاب عمرو بن حزم دية  
المرأة علی النصف من دية الرجل وهی اخص مما  
ذكره وهما فی کتاب واحد فیکون ما ذكرنا  
مفسراً لما ذكره مخصصاً له ودیة نساء کل اهل

فرمایا: آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد کی دیت  
سے آدھی ہے۔ ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ تمام اہل علم کا  
اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے۔  
ان دونوں کو چھوڑ کر اور لوگوں نے ابن علیہ اور عصم سے روایت کی  
دونوں کہتے ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے کیونکہ رسول اللہ  
ﷺ نے فرمایا: مومن نفس کی دیت سواونٹ ہے اور یہ قول  
شاذ ہے۔ جو صحابہ کرام کے اجماع اور نبی کریم ﷺ کی سنت  
کے خلاف ہے۔ حضرت عمرو بن حزم کی کتاب میں ہے عورت کی  
دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور یہ روایت ان کی مذکورہ روایت  
سے اخص ہے۔ حالانکہ یہ دونوں روایات ایک ہی کتاب میں ہیں تو

دین علی النصف من دینہ وجالہم علی ماقدمنہ فی  
موصوفہ۔  
تفسیر کرتی ہے اور اس کی تخصیص کرتی ہے اور ہر مذہب والوں کی

عورت کی ویت اس کے مرد کی ویت سے آدمی ہوگی۔ جیسا کہ ہم  
پہلے بیان کر چکے ہیں۔  
(المعنی ج ۵ ص ۵۳۳ مسئلہ ۶۸۳)

لہذا قادی صاحب وغیرہ لوگوں کا ”المعنی“ سے مطلب کی عبارت نقل کر کے اہل مذہب کا دعوہ کرنا اور فریب دینا ہی کجلاسن  
ہے، کیونکہ اس کے اول و آخر کو اگر ذکر کر دیا جاتا تو قارئین پر بات واضح ہو جاتی۔ عورت کی ویت کو مرد کی ویت کے برابر قرار دینا یہ  
اجماع صحابہؓ اور حضور ﷺ کی سنت کے خلاف قول ہے۔ اس خلاف اجماع و سنت شاذ قول پر بنیاد رکھنا کسی طرح درست نہیں  
ہو سکتا۔

جواب دوم: ”المعنی“ کی مذکورہ روایت میں جن دو اشخاص کا نام لے کر ان کا مسلک ذکر کیا گیا ہے۔ ان دونوں کا مقام و مرتبہ کیا  
ہے؟ اور اساء الرجال کی کتابوں میں ان کو کیسا راوی بتایا گیا ہے؟ اس بارے میں علامہ کاظمی صاحب مرحوم نے جو تحقیق پیش فرمائی،  
من وکن پیش خدمت ہے:

### اسلام میں عورت کی ویت

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور میں عورت کی نصف ویت پر صحابہ کرام اور علماء کرام کا تعامل روایات منقولہ کے ضمن میں  
وضاحت کے ساتھ ہم پیش کر چکے ہیں جس پر کسی صحابی یا تابعی نے انکار نہیں کیا۔ کیا یہ صحابہ کرام و تابعین عظام کا اجماع سکتی ہے؟  
اجماع تابعین سے لے کر عصم اور ابن علیہ (جن کے متعلق ہم آگے چل کر کلام کریں گے) کے سوا کسی کا اختلاف ہمارے سامنے نہیں  
آیا۔ اگر ابراہم اور ان کے سب تابعین بلکہ تمام محدثین عورت کی نصف ویت پر متفق ہیں۔ عورت کی نصف ویت کے خلاف ابوبکر عصم  
اور ابن علیہ کا قول وقت نہیں رکھتا کہ یہ دونوں استاد شاگرد معترضی بلکہ جہی اور گمراہ ہیں۔ واصل عصم اور ابن علیہ کے الفاظ سے ان  
دونوں کے بارے میں اشتباہ واقع ہے۔ فی الواقع عصم بھی دو ہیں اور ابن علیہ بھی دو ہیں۔ ایک ابوالعباس عصم اور دوسرا ابوبکر عصم  
ہے۔ اسی طرح ابن علیہ ایک اسمعیل بن علیہ ہیں۔ جو ابن علیہ کہلاتا پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسرا ابن علیہ ابراہیم بن اسمعیل بن علیہ  
ہے۔

(۱) ابوالعباس عصم امام ہیں ثقہ ہیں اور مشرق کے عظیم محدث مولود بن جبری ۲۳۷ ستونی سن ہجری ۳۳۶۔

(تذکرہ الحفاظ ج ۲ ص ۸۶)

(۲) اسی طرح اسمعیل بن علیہ بھی اہل حدیث میں سے ہیں۔ جن کے متعلق امام ذہبی نے لکھا حافظ ہیں ثبت ہیں۔ یعنی اعلیٰ درجہ  
کے ثقہ ہیں۔ ان کے بارے میں شیعہ کا قول ہے کہ یہ سید المحدثین تھے۔ ان کی کنیت ابوبشر ہے۔ ان کی کوئی تعزیف و تالیف  
نہیں پائی جاتی۔ زیاد بن ابیوب نے لکھا۔ میں نے اسمعیل بن علیہ کی بھی کوئی کتاب نہ دیکھی۔ ان کی ولادت سن ہجری ۱۱۰ اور  
وفات سن ہجری ۱۹۳ میں ہوئی۔ (تذکرہ الحفاظ ج ۳ ص ۳۲۳)

(۳) ابوبکر عصم کے متعلق علامہ حافظ ابن حجر نے فرمایا: ابوبکر عصم کا نام عبدالرحمن بن کيسان ہے یہ معترضی تھا، اصول میں مقالات  
اس کی تعزیف ہے۔ اس کے بعد علامہ ابن حجر نے فرمایا: کہ عبدالجبار ہمدانی معترضی نے ابوبکر عصم کو اپنے طبقات معترض میں  
ذکر کیا اور اس کے متعلق کہا کہ وہ نہایت فصیح متقی اور فقیر تھا۔ اس کی ایک عجیب تفسیر بھی اس کے ساتھ ہی فرمائی، ومن تلامذہ  
ابراہیم بن اسمعیل بن علیہ۔ (تذکرہ الحفاظ ج ۳ ص ۳۲۳) لیکن ابوبکر عصم کے شاگردوں میں سے ابراہیم بن اسمعیل بن



علیہ تھا۔

(۴) ابراہیم بن اسمعیل بن مقسم ابواسحاق البصری الاسدی۔ یہ ابن علیہ کے نام سے مشہور تھا۔ ان متکلمین میں سے تھا جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ (یعنی معتزلہ) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اس کے مناظرے جاری رہتے تھے۔ یہ ابوبکر اعصم کے غلاموں یعنی اس کے شاگردوں میں سے تھا۔ امام شافعی نے فرمایا: ابن علیہ گمراہ ہے۔ موضع باب السؤال میں بیٹھ کر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے۔ ابن عبدالبر نے کہا اہل سنت کے نزدیک اس کے مذاہب مجہور ہیں۔ اس کا قول اس قائل ہی نہیں کہ اسے خلاف سے تعبیر کیا جائے۔ ابن یونس نے تاریخ الغرباء میں کہا کہ فقہ میں اس کی کئی تصانیف ہیں جو جھگڑے کے ساتھ مشابہ ہیں۔ ابوالحسن العللی نے کہا کہ ابراہیم بن علیہ جعفی خبیث ملعون تھا۔

(خص از تاریخ بغداد، المخطیب ج ۶ ص ۲۰-۲۳، لسان المیزان لابن حجر ج ۱ ص ۲۴-۲۵، میزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۱)

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ ابوبکر اعصم اور ابراہیم علیہ دونوں معتزلی اور گمراہ تھے۔ دونوں صاحب تصانیف ہیں۔ فقہ تفسیر اور اصول میں انہی دونوں کی کتابیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف سید احمد شین اسمعیل بن علیہ کی کوئی تصنیف نہیں جسے ان کے قول کا ماخذ قرار دیا جاسکے۔ پھر یہ کہ اسمعیل بن علیہ جیسے صحیح الاعتقاد، متقی، عالم دین سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اجماع صحابہ و تابعین کے خلاف کوئی راہ اختیار کریں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ ابوبکر اعصم معتزلی ہے اور ابن علیہ اس کا شاگرد ہے تو اس کے بعد اس بات میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ یہ ابن علیہ۔ اسمعیل بن علیہ نہیں بلکہ ابراہیم بن علیہ ہے۔ جو اپنے استاد ابوبکر اعصم کی طرح معتزلی بلکہ جعفی ہے۔ اس لئے عورت کی نصف دیت کے خلاف دونوں میں سے ایک کا قول بھی اجماع کو معتز نہیں۔ بلکہ یہ دونوں فرق اجماع کے مرتکب ہو کر خود مجرم قرار پائیں گے۔ (اسلام میں عورت کی دیت تعریف علامہ سید احمد سعید کاظمی ص ۳۷-۳۸، از بزم سعید لاہور، مطبوعہ نصرت پریس لاہور)

قارئین کرام! دو معتزلی استاد شاگرد کا قول جو اجماع صحابہ کے خلاف تھا، وہ ظاہر القادری کو تو نظر آگیا اور دماغ میں رچ بس گیا لیکن اس کے مقابل احادیث و اجماع صحابہ کو پس پشت ڈال کر ان جہیموں کے پیچھے لگ جائے، جو خود اجماع صحابہ کے خلاف کے مرتکب ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر القادری کو مجتہد بننے کے شوق نے اندھا کر دیا اور حق کہنے والوں کی بجائے مجرموں کا ساتھ دینا شروع کر دیا۔ ہم نے گزشتہ طور میں ”المنفی“ کی عبارت سے عورت کی دیت نصف ہونے کا حوالہ ذکر کیا ہے۔ اس سے شاید قارئین کرام یہ سمجھیں کہ اس بارے میں صحابہ کرام اور دیگر علماء امت کے اقوال و ارشادات نہیں۔ ہم ذیل میں کچھ ایسے حوالہ جات درج کر رہے ہیں۔ جو عورت کی دیت نصف ہونے پر بالاتفاق دلالت کرتے ہیں یعنی یہ مسئلہ اجماعی اور متفق علیہ ہے۔

**عورت کی دیت نصف ہونے پر صحابہ کرام اور علماء امت کا اجماع ہے**

سمعت انه اذا خرج الجنين من بطن امه حيا ثم مات بقرب خروجه وعلم ان موته كان من الضرية وما فعل بامه وبه في بطنها (ان فيه الدية كاملة ويعتبر فيه الذكرو الانثى وهذا اجتماع)

(رد المحتار شرح موطا امام مالک ج ۴ ص ۱۸۳، مختل جنین بیروت)

میں (امام مالک) نے سنا کہ جب ماں کے پیٹ سے زندہ بچہ نکلا پھر وہ نکلنے کے فوراً بعد مر گیا اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ اس کی موت اس ضرب سے ہوئی جو اس کی ماں اور اس کو ماری گئی۔ جب یہ پیٹ میں تھا تو اس صورت میں مارنے والے کو کامل دیت دینا پڑے گی اور اس بچے کے بارے میں مذکر و مؤنث کا فرق رکھا جائے گا۔ (یعنی مذکر ہونے کی صورت میں سواونٹ اور مؤنث کی صورت میں پچاس اونٹ) اور مذکر و مؤنث کا اعتبار کرنا اجماعی

مسئلہ ہے۔

(مرد کی بد نسبت عورت کی دیت آدھی ہے) ابن عبد البر اور ابن منذر نے کہا کہ اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور ابن علیہ و اصم سے دوسروں نے روایت کی کہ یہ دونوں کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ لفظ یعنی عورت کی دیت کا آدھا ہونا حضرت علی المرتضیٰ پر موقوف ہے اور حضور ﷺ کی طرف مرفوع ہے۔ موقوف یوں کہ امام بیہقی نے ابراہیم نخعی سے حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی۔ فرمایا: عورت کی دیت نفس، مرد کی دیت نفس سے آدھی ہے۔

(ودیة المرأة على النصف من دية الرجل)  
وقال ابن عبد البر وابن المنذر اجمع اهل العلم على ان ديتها نصف دية الرجل وحكي غيرهما عن ابن عليه والاصم انهما قالوا بهما سواء. (وقد ورد هذا اللفظ) اي قوله دية المرأة على النصف من دية الرجل (موقوفا على رضى الله عنه ومرفوعا الى النبی ﷺ) اما الموقوف فاخرجه البيهقي عن ابراهيم النخعي عن علي ابن ابي طالب رضى الله عنه قال عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس).

(البيان شرح بدلية ج ۱ ص ۱۳۳ مطبوع بيروت)

اگر (پیٹ سے ضرب کی وجہ سے نکلنے والی اور مر جانے والی) لڑکی تھی تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے۔ حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم نے فرمایا: کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور کسی ایک نے بھی ان کی اس بات کا انکار نہ کیا۔ لہذا یہ اجماع ہو گیا اور عورت کی دیت آدھی ہی ہوئی اس وجہ سے بھی ہے کہ میراث اور گواہی میں بھی اس کی حیثیت مرد سے آدھی ہی ہے۔

وان كان انثى فدية المرأة على النصف من دية الرجل لاجتماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه وسيدنا علي رضى الله عنه وابن مسعود رضى الله عنه وزيد بن ثابت رضى الله عنه انهم قالوا في دية المرأة انها على النصف من دية الرجل ولم ينقل انه انكر عليهم احد فيكون اجماعا ولان المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل فكذلك في ديتها.

(بدائع وابعان في فضل واما بيان ما ينقل من القضاء)

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدھی ہے اور اختلاف ہے تو اس میں کہ مختلف دشمنوں اور اعضاء کے نقصان میں دیت برابر ہے یا نہیں۔ مدینہ کے جمہور فقہاء کا قول ہے کہ دشمنوں اور اعضاء کی دیت میں ایک تہائی دیت تک پہنچنے سے نکل مرد اور عورت برابر ہیں پھر جب

واتفقوا على ان دية المرأة نصف دية الرجل في النفس واختلفوا في دية الشجاع واعضاؤها فقال جمهور فقهاء المدينة تساوى المرأة الرجل في عقلها من الشجاع والاعضاء الى ان تبلغ ثلث الدية فاذا بلغت ثلث الدية عادت ديتها الى النصف

دیت ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔ کچھ اور حضرات نے کہا کہ زخموں اور اطراف میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ (یعنی ثلث سے کم یا برابر یا زیادہ) اور یہی قول حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی ایسے ہی روایت کی گئی ہے۔ مگر ان کا مشہور تر قول وہ ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسی قول (نصف دیت) کے قائل امام ابو حنیفہ، شافعی اور ثوری ہیں اور اس قول کا قائل نہایت عمدہ کہتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے۔ لہذا اس اصل سے تمسک واستدلال لازمی اور واجب ہے۔

من دية الرجل. وقال قوم بل دية المرأة في جراحها واطرافها على النصف من دية الرجل في قليل ذلك وكثيره وهو قول علي رضي الله عنه وروى ذلك عن ابن مسعود الا ان الاشهر عنه هو ما ذكرناه اولاً وبهذا القول قال ابو حنيفة والشافعي والثروري والعمدة قائل هذا القول ان الاصل هو ان دية المرأة نصف دية الرجل فوجب التمسك بهذا الاصل.

(بدلیہ الجہد ج ۲ ص ۳۱۸-۳۱۹ مطبوعہ مکتبہ علیہ لاہور باب القول فی دیت الاعضاء)

حوالہ مذکورہ میں ”نفس“ کی دیت بالاتفاق یوں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ ہاں اگر اختلاف ہے تو وہ بھی مختلف زخموں اور اعضاء کی دیت میں ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ایک تہائی دیت سے کم ہوں اور اگر ایک تہائی تک پہنچ جائیں تو بھی عورت کی دیت آدھی ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ طاہر القادری صاحب کو کیا سوچھی کہ حضرات صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کی متفق علیہ بات کو نہ ماننے پر تلے ہوئے ہیں؟ اللہ تعالیٰ انہیں حق کی طرف رجوع کرنے اور ضد و عناد سے دور رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔

لان دية المومنة لاخلاف بين الجميع الا من لايعد خلافا انها على النصف من دية المؤمن وذلك غير مخرجها من ان تكون دية.

اس لئے مومن عورت کی دیت مومن مرد کی دیت سے آدھی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اگر ہے تو وہ قابل شمار و گنتی نہیں ہے اور یہ اس عورت کو دیت ہونے سے نہیں نکالتا۔

(تفسیر طبری ج ۵ ص ۱۳۴ سورة النساء آیت ۹۲ زیر آیت وان

کان قوم من قوم الخ)

علامہ طبری نے عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ذکر فرمایا اور اس کے خلاف قول کو قول ناقبول اور قول بلا دلیل کہا۔ یہ قول دراصل انہی دو حضرات کا ہے، جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ آخر میں علامہ طبری نے ایک خیال کی تردید فرمائی۔ جو طاہر القادری جیسوں کو گمراہ کر گیا۔ وہ یہ کہ جب عورت کی دیت آدھی ہوئی تو وہ ”ایمان داروں“ کی فہرست سے نکل گئی اور اس کی دیت، دیت نہ کہلائے گی۔ اس کا رد یوں فرمایا کہ معاملہ یوں نہیں کہ پہلے عورت کی دیت سواونٹ تھی، پھر اسے آدھا کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی دیت شروع ہی سے مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ قرآن کریم میں دیت کے مسئلہ کو ایمان بیان کیا گیا ہے۔ جس میں مرد و عورت سبھی شامل سمجھے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس کی تشریح و تفسیر احادیث مقدسہ اور حضرات صحابہ کرام کے اقوال سے ملتی ہے۔ اس لئے آیت دیت سے عورت کی نصف دیت بلا دلیل نہیں نکالی گئی کہ کوئی کہنے والا کہتا پھرے، کہ عورت کی دیت آدھی قرار دینے والوں نے عورت کی دیت کو قرآن کریم سے نکال دیا۔ لہذا وہ دیت، دیت ہی نہ رہی۔ خلاصہ یہ کہ عورت کی دیت کا آدھا ہونا ایک اصل پر مبنی ہے اور اس پر دلائل موجود ہیں۔

واجمع العلماء على ان دية العرقة على النصف من دية الرجل قال ابو عمرو انما صارت دينها والله اعلم على النصف من دية الرجل من اجل ان لها نصف ميراث الرجل وشهادة امرأتين شهادة الرجل وهذا انما هو في دية الخطاء واما العمل ففيه القصاص بين الرجال والنساء بقوله عز وجل. ان النفس بالنفس. (تفسير قرطبي ج ۵ ص ۳۲۵ زیر الخـ)

علاء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ ابو عمر نے کہا: عورت کی دیت اس لئے آدمی ہوئی کہ اسے مرد کی میراث چونکہ نصف ملتی ہے اور اس کی دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے اور یہ (نصف دیت) قتل خطا میں ہے اور اگر قتل عمد ہو، تو اس میں مردوں اور عورتوں میں قصاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان النفس بالنفس عز وجل۔ ان النفس بالنفس۔ (تفسیر قرطبی ج ۵ ص ۳۲۵ زیر الخـ)

آیت وان كان قوم من قوم الخ

قارئین کرام! دونوں تفسیری حوالہ جات سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہونے پر اجماع امت ہے۔ اس کی تائید اور مثال قرآن کریم میں وراثت اور شہادت کے ضمن میں موجود ہے۔ وراثت اور شہادت میں عورت کو مرد کے مقابلہ میں آدھا شمار کیا گیا۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ دیت کا تعلق قتل عمد سے نہیں بلکہ قتل خطا یا شبہ خطا سے ہے۔ قتل عمد میں قصاص ہے اور قصاص میں مرد و عورت مساوی ہیں۔ یعنی اگر مرد نے کسی عورت کو عمدہ قتل کر دیا، تو قصاص میں اس قاتل مرد کو قتل کیا جائے گا اور اگر کسی عورت نے کسی مرد کو قتل کر دیا تو مقتول مرد کے قصاص میں اسی قاتلہ کو مارا جائے گا۔ یہ نہیں کہ یہاں بھی نصف اور کامل کی تقسیم کریں گے۔ یعنی ایک مرد کو قتل کرنے والی عورت کے ساتھ ایک اور عورت کو طارک درود میں قصاص میں ماری جائیں گی۔ یہ برابری نفس قرآنی سے ثابت ہے۔ اس میں عقل و رائے کو دخل نہیں ہے۔ اب یہ کہنا کہ جب اللہ تعالیٰ نے قصاص میں مرد اور عورت کو برابر رکھا تو دیت میں بھی دونوں برابر ہونے چاہئیں۔ یہ دراصل اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں دخل اندازی کرنا ہے اور یہ گمراہی اور بے دینی ہے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر کوئی صحیح حدیث مل جائے تو دیری میراث نہ ہب ہے۔ اس کے مقابلہ میں میرے قیاس کو چھوڑ دو۔ جس زمانہ میں راقم الحروف درود انفس میں تحفہ جعفریہ، فتح جعفریہ اور عقائد جعفریہ لکھ رہا تھا تو ایک روایت نظر سے گزری۔ جو یہاں ذکر کرتا مناسب سمجھتا ہوں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لائے تو یہاں امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے پہلی مرتبہ ملاقات ہوئی۔ بوقت ملاقات امام جعفر صادق نے فرمایا: کہ میں نے تمہارے بارے میں سن رکھا ہے کہ تم قیاس اور رائے کو بہت اہمیت دیتے ہو۔ اس پر امام ابو حنیفہ نے عرض کی: حضور! اگر اجازت ہو تو ایک مسئلہ پوچھوں۔ فرمایا: پوچھو۔ پوچھا کہ کزور کی مدد کرنا چاہیے یا ضعیف کی؟ امام جعفر صادق نے فرمایا: کزور کی۔ پوچھا: مرد اور عورت میں سے کزور کون ہے؟ فرمایا: عورت کزور اور مرد قوی ہے۔ عرض کیا: اگر میں رائے اور قیاس کو قرآن و حدیث پر اہمیت دیتا تو عورت کزور کی میں ضرور مدد کرتا اور وراثت کے معاملہ میں یہ فیصلہ دیتا کہ چونکہ عورت کزور ہے لہذا اس کو مرے والے کی میراث میں سے یہ نسبت مرد کے دگنا حصہ ملنا چاہیے لیکن جب اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے وراثت میں مرد کو دگنا اور عورت کو اس سے آدھا حصہ دیا تو میں نے اپنا قیاس چھوڑ دیا۔ قرآن کریم میں ”للذکر مثل حظ الانثیین“ آیا ہے اور یہی میراث نہ ہب ہے۔ یہ واقعہ میں نے اس لئے نقل کیا تاکہ معلوم ہو جائے، جہاں اللہ اور اس کے رسول کا حکم آجائے وہاں رائے اور قیاس کو دخل نہیں کرنا چاہیے۔ طاہر القادری صاحب کو یہی انگلیارے ڈوبا اور اللہ و رسول کے مقابلے میں اپنی رائے کو اہمیت دینے کی کوشش کی۔ عورت کی حمایت میں کس قدر آگے بڑھ گئے کہ اسے مظلوم بنا کر ان سب حضرات کو خالم کہہ گئے، جو عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے نصف کے قاتل ہیں۔ ذرا ان کے

جائے۔ اس کی تھوڑی سی وضاحت ہم پھر کئے دیتے ہیں کہ انسانی جسم کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ ان دونوں کے ضیاع پر کامل دیت دینا پڑے گی اور جو ایک ہی عضو ہے۔ اس کے ضیاع یا اس کی منفعت ختم کرنے پر مکمل دیت یعنی سواونٹ دینا پڑے گی۔ ان یگانہ اعضاء میں سے زبان اور مرد کی شرمگاہ (ذکر) بھی ہے۔ چونکہ یہ ایک ہی عضو ہے۔ اس کی منفعت ختم کرنے والے یا اس کو ضائع کرنے والے کو پوری دیت (سواونٹ) ادا کرنا پڑے گی۔ جو عورت کی نصف دیت یعنی پچاس اونٹ سے دینی ہے۔ لہذا قادری صاحب کہتے ہیں کہ مرد کے آدہ تناسل کے ضیاع پر تو سواونٹ دیت کا کہتے ہو اور پوری عورت کے قتل کرنے والے کو پچاس اونٹ بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیتے ہو۔ کیا یہ عورت پر ظلم نہیں کہ اسے مرد کے عضو حقیر کے برابر بھی شائبہ نہیں کیا جاتا؟

اس منکر اسلام و مجتہد کو کوئی پوچھے کہ عورت کی نصف دیت (پچاس اونٹ) کسی کے چاہے مامے یا باپے نے مقرر کی ہے کہ تمہیں اس پر اعتراض ہے۔ یا یہ اللہ اور اس کے رسول نے مقرر کی ہے؟ اگر انہوں نے مقرر کی ہے تو تمہارے کہنے کے مطابق معاذ اللہ یہ ظالم ہوئے۔ حاشا وکلا وہ تو نہیں مگر تم نے ایسا لکھ کر اپنے اوپر ظلم عظیم کر لیا ہے۔ اسے اجتہادی خطا نہیں بلکہ شیطانی استکبار کہا جائے گا۔ جس سے فکر کی بو آتی ہے۔ الزامی طور پر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ایک بچہ جو صرف چند گھنٹے ہوئے پیدا ہوا اور اس کی ہمیشہ جو اس سے تیس سال بڑی ہے ان دونوں کا والد فوت ہو جاتا ہے۔ اب ان دونوں میں وراثت اس طرح تقسیم کرنا کہ ایک گھنٹہ عمر والے بھائی کو دینا مال دیا جائے اور اس سے تیس سال بڑی بہن کو اس سے آدھا حصہ دیا جائے۔ کیا یہ ظلم ہے؟ اس طرح اگر عورتوں کی طرف ندراری کرنے لگ جاؤ گے تو قرآن کریم اور احادیث مقدسہ کے بہت سے احکام کو متہدیل کرنا پڑے گا۔ خدا را اپنی عقلیہ کو اس قدر نہ بڑھاؤ کہ وہ ایمان سے خارج کر دے۔ فاعتبرو یا اولی الابصار

واعلم ان المراد بهذا الكله اذا انفصل الجنین ميتا ما اذا انفصل حیاً ثم مات فیجب فیہ کمال دية الکبیر فان کان ذکراً وجب مائة بعیر وان کان انثى فخمسون وهذا مجمع علیه وسواء فی هذا کله العمد والخطاء۔ (نودی شرح المسلم ج ۲ ص ۶۲ باب دية الجنین "تور محمد آرام بارغ کراچی")

واجمعوا علی ان دية المرأة الحرة المسلمة فی نفسها علی النصف من دية الرجل۔

(میزان الکبری للشرانی، ج ۲ ص ۱۳۳ کتاب الدیات، رحۃ

اللاہ ج ۲ ص ۱۱۳ کتاب الدیات)

عورت کی دیت جبکہ وہ آزاد اور مسلمان ہو۔ مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ اس کو ابن منذر اور ابن عبد البر نے اجماعی مسئلہ کے طور پر بیان کیا اور عمر و ابن حزم کی کتاب میں ہے۔ "عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔"

متفق علیہ مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

(ودية انثى بصفته) حرة مسلمة (نصف دیتہ) حکاکہ ابن المنذر وابن عبد البر اجماعاً وفي کتاب عمرو بن حزم دية المرأة علی النصف من دية الرجل۔ (شرح منتهي الارادات ج ۳ ص ۷۳)

ومن المتفق علیه ان دية المرأة علی النصف من دية الرجل۔

(الشرح البرہانی الاسلامی بابا الدیۃ ج ۱ ص ۶۶۹ عبد القادر غوره)

واما المرأة فلدیتها نصف دية الرجل بلا خلاف  
عورت کی دیت بلا خلاف مرد کی دیت سے آدھی ہے۔  
خلاف۔

(جوہرۃ النیر ج ۲ ص ۲۱۵ کتاب الدیات مکتبہ امدادیہ لبنان)

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قدیم و جدید علماء میں سے کوئی بھی مجھے ایسا نظر نہیں آتا، جس نے عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اختلاف کیا ہو۔ جو پچاس اوتھ ہے۔ اسی طرح دشمنوں میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“

(کتاب الام ج ۶ ص ۱۰۶ ادیۃ المرأة مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء)

”محسب الامام علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ عورت کے نفس کا بدلہ (دیت) مرد کے نفس سے آدھا ہے۔ (الموطا ج ۲ ص ۷۹)

”ابن جوزی کہتے ہیں کہ مسلمان عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“ (زاد المسیر ج ۳ ص ۱۱۱، القسا، ۹۲۰)

”ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں۔ ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ: اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے۔“ (المختار ج ۹ ص ۵۳۳، سنہ ۶۸۳ھ)

”عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے۔“ (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۹۱، القسا، ۹۲۰)

”عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہ مجمع علیہ ہے۔“ (مثل الادوار ج ۷ ص ۲۷۷)

”اس پر اجماع ہے کہ نفل میں عورت کی دیت نصف ہوگی۔“ (الشرح البرہانی ج ۱ ص ۶۶۹)

”عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے۔“ (فتاویٰ ج ۲ ص ۴۷۵، ۴۷۶، اعلام سید سابق)

”امام نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: عورت کی دیت مستحب صحابہ کرام کے اجماع کی وجہ سے مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“

(تفسیر غرائب القرآن و رغائب مظہری ج ۳ ص ۱۳۷)

قارئین کرام! اگرچہ مذکورہ کتب کے علاوہ اور بھی بہت کتب مشہورہ معتبرہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی قرار دینے پر اجماع منقول ہے اور یہ مسئلہ مجمع علیہ بیان کیا گیا ہے۔ ہم نے صرف بیس عدد حوالہ جات نقل کر دیئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں اس کو اجماعی مسئلہ کہا گیا۔ جب حضرات صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور عمر و بن حزم کی کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ تفریق (مرد اور عورت کی دیت میں) خود رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ اگر مجتہدین کا اس پر اجماع ہے اور قدیم و جدید تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے تو پھر اس اجماعی اتفاق اور مجمع علیہ مسئلہ کے مقابلہ میں نیا موقف اختیار کرنا دراصل گمراہی کا پیش خیمہ اور دین سے بیزار کی علامت ہوگا۔ چونکہ یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اس لئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اجماع کی شرعی حیثیت و مقام و مرتبہ بھی بیان کر دیا جائے تاکہ اس کی مخالفت کرنے والے کا شرعی حکم معلوم ہو سکے۔

### اجماع کی شرعی حیثیت

وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ  
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُرْشِدِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ  
وَسَاءَ مَثَٰبُ مَصْبِيَّٰٓہٗا

راہ واضح ہو جانے کے بعد جو بھی رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرے گا اور مومنوں کے سوا اوروں کے راست کی اتباع کرے گا۔ ہم اسے ادھر ہی پھیر دیتے ہیں جہنم میں پھرتا چلتا ہے اور ہم اسے جہنم میں ڈالیں گے اور وہ لوٹنے کی بہت بڑی جگہ ہے۔ (انعام: ۱۱۵)

مذکور آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے دو باتیں ذکر فرمائیں:

(۱) جو شخص رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتا ہے جبکہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی۔

(۲) اور وہ شخص جو مسلمانوں کے اجماعی راستہ کو ترک کر کے کسی دوسرے کے راستے پر گامزن ہوتا ہے۔ ایسے دونوں اشخاص کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ ہم اسے جدھر وہ جانا چاہتا ہے جانے دیتے ہیں، روکتے نہیں۔ اس کی لگام ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چلتا چلتا بالآخر جہنم میں پہنچ جاتا ہے۔ اس سے بطور عبارت النص معلوم ہوا کہ اس وعید شدید میں مذکورہ قسم کے دونوں افراد شامل ہیں۔ (رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرنے والے اور آپ کی امت مسلمہ کے اجماعی و اتفاقی راستہ کو چھوڑنے والے) ان مؤمنین سے مراد حضور ﷺ کی امت کے وہ حضرات مراد ہیں جو علم دین میں رسوخ رکھتے ہیں اور درجہ اجتہاد انہیں حاصل ہے۔ ایسے لوگوں کا کسی بات پر اجماع کر لینا بھی حجت شرعیہ ہے۔ جیسا کہ قرآن و حدیث حجت شرعیہ ہیں۔ اجماع کی چونکہ چند اقسام ہیں۔ لہذا ہم ان اقسام اور ان کے احکام بیان کرنے کے لئے چند تفاسیر اور اصول فقہ کی چند کتب کے حوالہ جات نقل کر رہے ہیں۔

### تفاسیر وغیرہ سے اجماع امت کی اقسام اور ان کے احکام

فظهر ان کل واحد منهما سبب للوعيد فثبت ان اتباع غير سبيلهم محرم فثبت ان اتباع سبيلهم واجب لان الانسان لامحالة سالک سبيلا روى البيهقي والترمذي عن ابن عمر وابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا يجمع الله هذه الامة على الضلالة ابدا ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار. والله اعلم.

(تفسیر مظہری ج ۲ ص ۲۳۶، زیارت النساء: ۱۱۵)

پس ظاہر ہوا کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے ہر ایک وعید کا سبب ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مسلمانوں کے اجماعی راستہ کے علاوہ دوسرے راستے کی اتباع حرام ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ ان کے راستے کی اتباع واجب ہے کیونکہ انسان کو لامحالہ کسی نہ کسی کی راہ پر چلنا ہی ہے۔ امام بیہقی اور ترمذی نے حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس امت کو تا ابد گمراہی پر اکٹھا نہیں کرے گا اور جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے جو جماعت سے الگ ہوا وہ دوزخ میں ڈال دیا گیا۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی مرحوم نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت سے اجماع امت کے خلاف چلنے کو حرام کہا اور اس کے موافق چلنے کو واجب قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ آدمی کو لامحالہ ایک نہ ایک راستہ اختیار کرنا ہی ہے۔ اجماعی راستہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ اور الگ راستہ دخول جہنم کا سبب۔ پھر اجماع امت پر دو جلیل القدر صحابہ کرام سے خود حضور ﷺ کی ایک روایت نقل فرما کر دراصل اس آیت کے مفہوم کی تائید پیش کی گئی۔ یعنی حضور ﷺ نے فرمایا: کہ میری امت گمراہی پر اجماع نہیں کرے گی بلکہ حق پر کرے گی تو لازماً ان کے خلاف چلنے والا ناق پر ہوگا جس کی سزا دوزخ ہے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سبھی نے عورت کی دیت کے نصف ہونے پر اجماع کیا اور یہ اجماعی صورت آج تک چلی آرہی ہے۔ ایسے طویل اجماع کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہوگی۔ اب ظاہر القادری نے ان تمام کے اجماعی مسئلہ کی مخالفت کر کے کونسا راستہ اپنایا؟ سب یہی کہیں گے کہ ان کے غیر کارستہ اپنایا۔ اب ایسے کے لئے قرآن کریم نے فرمایا: ہم اس کی باگ ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں۔ آخر وہ کہاں چل کر جائے گا وہیں جسے بہت برا ٹھکانہ کہتے ہیں اور اسی کو حضور ﷺ نے ”فسی النار“ سے تعبیر فرمایا۔ گویا عورت کی دیت نصف ہونے پر جب اجماع امت موجود تو ظاہر القادری نے اس کی مخالفت کر کے مرد اور عورت کی دیت کو

برابر قرار دیا۔ اس طرح مورخوں کی ناجائز رعایت کرتے کرتے خود ایسی جگہ جانا پسند کر لیا۔ جسے اللہ تعالیٰ نے ”مساءت مصیرا“ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی رائے پر محبوب اکرم ﷺ سے ہمکاری کرے اور تابعین و تبع تابعین اور امت مسلمہ کے اجماع کی مخالفت سے بچائے رکھے اور مخالفت کرنے والوں کو توبہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین تم آمین

خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ یہ وہ آیت کریمہ ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع امت بھی کتاب و سنت کی طرح حجت ہے۔ جیسا کہ تمام اصولیوں اور صاحبان تفسیر نے ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے اجماعی راستے کے خلاف چلنے والے کو اس شخص کی مثل کہا جو رسول کریم ﷺ کا نافرمان اور مخالف ہے کیونکہ ان دونوں کی ایک ہی مشترکہ جزاء ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ ”تم اسے اوجھڑی جانے دیتے ہیں جدھر وہ جانا چاہتا ہے اور ہم اسے واصل جنم کریں گے“۔ یہ جزاء ان دونوں کی مستقل طور پر ہے۔ جیسا کہ بیضاوی نے لکھا ہے کہ آیت مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وعید شدید دونوں کے لئے ذکر فرمائی۔ رسول کریم ﷺ کے مخالف اور مؤمنین کے اجماعی راستے کے خلاف چلنے والے کی۔ یہ اس لئے کہ حرمت یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہوگی یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ہوگی یا دونوں کی اجماعی اور مشترکہ ہوگی۔ ان میں سے دوسری صورت باطل ہے کیونکہ یوں کہا نہ درست نہیں ہوتا کہ جو شراب پئے گا اور روٹی کھائے گا وہ سزا کا مستوجب و سزا ہوگا۔ اسی طرح تیسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ حضور ﷺ کی مخالفت بہر حال باطل ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی اور بات ملائی جائے یا نہیں۔ تو جب مسلمانوں کے راستے کے غیر کی اتباع حرام ہوئی، تو پھر ان کے راستے کی اتباع واجب ہوگی کیونکہ جو شخص ان کے راستے کو چاہتا ہو اور پھر اسے چھوڑ دے وہ واصل ابن کعبہ کے غیر کے راستے کی اتباع ہی کر رہا ہے۔ یہاں تک بیضاوی کی عبارت تھی۔ لہذا معلوم ہوا کہ مؤمنین کے راستے کی اتباع یعنی جس مسلک و مسئلہ پر تمام مؤمن متفق ہیں واجب ہے اور اسی کو اجماع کا نام دیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اجماع بھی کتاب و سنت متواترہ کی طرح حجت قطعہ ہے جس کا منکر کافر ہے اور یہ اجماع خبر مشہور و خبر

البحاصل ان هذه الآية هي التي تدل على ان الاجماع كالكتاب والسنة كما ذكر اهل الاصول والمفسرون جميعا وذلك لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المومنين كمشاقق الرسول عليه السلام حيث جعل كل منهما مشركا في جزاء واحد وهو نوله ماتولى ونصليه جهنم والجزاء المذکور جزاء لكل منهما بالاستقلال كما قال في البيضاوي والاية تدل على حرمة مخالفة الاجماع لانه تعالى رتب الوعيد الشديد على المشاققة واتباع غير سبيل المومنين وذلك اما لحرمة كل واحد منهما او احدهما او الجمع بينهما والغاي باطل اذ لا يصح ان يقال من شرب الخمر واكل الخبز استوجب الحد وهكذا الثالث لان المشاققة محرمة ضم اليها غيرها او لم يضم واذا كان اتباع غير سبيل المومنين محرما كان اتباع سبيلهم واجبا لان ترك اتباع سبيلهم معن عرف سبيلهم اتباع غير سبيلهم هذا لفظه. فعلم ان اتباع سبيل المومنين اى ما عليه المومنون باجماعهم واجب وذلك يسمى بالاجماع فيكون الاجماع حجة قطعية يكفر جاحدها كالكتاب والسنة المتواترة ويمكن مقدما على الخبر المشهور والاحاد اذا انتقل اليها باجماع كل عصر في نقله.

(تقريرات احمد بن محمد ۳۱۶-۳۱۷ آیت ومن يشاق الرسول

اللع بطريقه كراهي)



نیک نفل ہوا ہو۔

مردی ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے کسی ایسی آیت کے بارے میں سوال کیا گیا، جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ آپ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم مکمل پڑھا۔ حتیٰ کہ آپ کو یہ آیت ملی۔ استدلال کی تقریر یوں ہے کہ بے شک مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ لہذا مؤمنوں کے راستہ کا اتباع واجب ہوا۔ پہلے مقدمہ کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وعید ان لوگوں کے لئے ذکر فرمائی جو رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتے اور مؤمنوں کے غیر کے راستہ کی اتباع کرتے ہیں اور حضور ﷺ کی محض مخالفت کیلئے ایک ایسا کام ہے جو مذکورہ وعید کا موجب اور سبب ہے۔ لہذا اگر مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع اگر اس وعید کا سبب و موجب نہ ہوتا تو پھر اسے حضور کی مخالفت کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا اور یہ غیر مؤثر ہوتا۔ اس صورت میں وعید اس کی طرف متوجہ ہوگی جو اسے مستقل طور پر چاہتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو پھر مؤمنین کے راستہ کا اتباع واجب ہوگا اور یہ اس لئے کہ مؤمنین کے راستہ کی اتباع نہ کرنا اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ غیر مکمل المؤمنین کی اتباع ہے۔ پس جب غیر مکمل المؤمنین کی اتباع حرام ہوئی، تو لازم ہے کہ مکمل المؤمنین کی عدم اتباع حرام ہو تو جب ان کی عدم اتباع حرام ہوئی تو اتباع واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نفیض کی دونوں اطراف سے نکل جانا اس کے لئے کوئی صورت نہیں۔

روى ان الشافعي رضى الله عنه سئل من اية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرا القرآن ثلاث مائة مرة حتى وجد هذه الآية وتقريب الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجب بيان مقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاققه الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضمنا لما لا اثر له فالوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز. فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض.

(تفسیر کبرج ص ۳۳ مطبوعہ مصر، آیت ومن يشاقق الرسول

الخ)

تائین کرام! مذکورہ حوالہ جات سے دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا کہ اجماع بھی حجت قطعیہ ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم اس لئے پڑھا کہ اس میں اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرنے والی آیات مل جائیں تو آپ کو من يشاقق الرسول الخ اس کی دلیل ملی۔ پھر یہ اجماع کی حجت پر کیسے دلیل بن سکتی ہے؟ امام رازی نے منطقی انداز میں اسے ثابت کیا۔ اتباع سبیل المؤمنین اور اتباع غیر سبیل المؤمنین دوسری راستے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی نفیض ہیں اور نفیض کی دونوں اطراف اٹھ نہیں سکتیں۔ ان میں ایک کا وجود اور دوسری کا رفع لازم ہے۔ لہذا جب مذکورہ وعید شدید مستقل طور پر اس کے لئے وارد ہوئی تو لازم آیا کہ مسلمانوں کے راستہ کی اتباع واجب ہے اور مسلمانوں کے راستہ سے مراد ”اجماع“ ہے۔ جیسا کہ تفسیرات احمد یہ میں آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ جب ”اجماع“ حجت قطعیہ ہے تو اس کے مقابلہ میں حدیث مشہورہ اور خبر واحدہ کو چھوڑ دیا جائے گا۔ رہا یہ کہ اس کے قطعی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے منکر کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں اجماع کی اقسام کے اعتبار سے منکر کے متعلق کوئی حکم لگایا جائے گا۔ ان



علی القیاس کنخبر الواحد۔

(نور الانوار ص ۲۳۶-۲۳۷ بحث الاجماع مطبوعہ نجفی)

توثیق کی ہو لیکن بعض دیگر صحابہ کرام نے سکوت و خاموشی اختیار فرمائی ہو۔ اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ اگرچہ وہ دلائل قطعیہ سے ہی ہو۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ جو حضرات صحابہ کرام کے بعد کے زمانہ والوں کا ہو۔ خواہ وہ کسی دور سے تعلق رکھتے ہوں۔ لیکن ان کا اجماع کسی ایسے حکم پر ہو جس میں پہلے حضرات کا کوئی اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔ تو یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔ اس سے اطمینان قلب تو حاصل ہو سکتا ہے، یقین نہیں۔ چوتھا اجماع وہ ہے جو کسی ایسے حکم پر ہو جس کے بارے میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف نظر آتا ہو۔ یعنی ان سے اس بارے میں مثلاً دو اقوال منقول ہوں۔ پھر ان کے بعد کے زمانہ والوں نے ان دو اقوال میں سے ایک پر اجماع کر لیا ہو۔ یہ اجماع پہلے تین اجماعات سے کمزور ہے اور یہ خبر واحد کے قائم مقام ہے۔ یہ اجماع عمل کو تو واجب کرتا ہے لیکن علم کو نہیں اور یہ خبر واحد سے مقدم ہوگا۔

قارئین کرام! خلاصہ یہ کہ اجماع کی چار اقسام ہیں۔

- (۱) حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع۔ یعنی تمام صحابہ کرام بول کر کسی مسئلہ پر اتفاق فرمائیں۔
- (۲) صحابہ کرام میں سے بعض نے قولاً اتفاق فرمایا اور دوسرے بعض صحابہ خاموش رہے مخالفت نہ کی۔ یعنی اجماع سکوتی۔
- (۳) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے لوگوں کا کسی ایسی بات پر اتفاق و اجماع جس کے متعلق صحابہ کرام سے کوئی اختلاف منقول نہیں۔
- (۴) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے حضرات کا کسی ایسی بات پر اتفاق کر لینا جس میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف منقول ہو۔

پہلی دو اقسام اگرچہ دلائل قطعیہ میں سے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول قسم کا منکر کافر اور دوم کا منکر گمراہ اور بدین ہے۔ تیسرے اجماع کا مقام خبر مشہور ایسا ہے اور چوتھے کا درجہ خبر واحد کا سا ہے اور قیاس بھی خبر واحد سے مقدم ہوتا ہے۔ مسئلہ زیر بحث (عورت کی دیت کا آدھی ہونا) اجماع کی دوسری قسم ہے۔ کیونکہ حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع اس بارے میں منقول نہیں۔ بعض نے اس پر اتفاق فرمایا اور دیگر بعض نے سکوت اختیار کیا۔ مخالفت نہ کی گویا یہ اجماع سکوتی ہوا۔ اس کا منکر اگرچہ کافر نہیں لیکن گمراہ اور بدین ضرور ہے۔ اس بنا پر بعض ہم عصر علماء نے جو طاہر القادری کے انکار کرنے پر کفر کا فتویٰ لگانے پر اصرار کیا، وہ درست نہیں ہے۔ طاہر القادری کا انکار ”اجماع سکوتی“ کا انکار ہے۔ جس سے منکر و محال و مضل نہیں گئے۔ یہی علماء اصول کا ارشاد ہے۔ اس لئے طاہر القادری ایسے سمجھدار کو اپنی رائے سے رجوع کر لینا چاہیے۔ ورنہ خطرہ ایمان بہر حال موجود ہے کیونکہ قرآن کریم نے ”غیر سبیل المؤمنین“ کے متبع کو جہنم میں دخول کا مژدہ سنایا ہے۔ فاعشروا یا اولی الابصار

## عورت کی دیت نصف قرار دینے سے کیا مسلمان عورت غیر مسلم عورت کے برابر ہو جائے گی؟

طاہر القادری نے عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہونے کا اعلان کیا۔ ہم عصر علماء نے اسے سمجھانے کی بڑی کوشش کی۔ لیکن وہ اپنی رائے پر مصر ہیں اور رجوع کرنے کو تیار نہیں۔ ان کا تاحال اصرار دو طرح سے ثابت ہے۔ ایک تو دو کیشتیں اب بھی دستیاب ہیں۔ جو جنسِ خواتین کے زیرِ اجہام بیگم و حیدہ مشاقی کی رہائش گاہ گلبرگ پر بھری گئیں۔ اس میں بہت تفصیل درکار ہے۔ غزالی و دراز علامہ کلمی صاحب مرحوم نے طاہر القادری کے مخصوص دلائل کا جواب دیا اور مخصوص اعتراضات کا حل پیش فرمایا۔ دوسرا ثبوت روزنامہ نوائے وقت ۵/۸/۸۳ء میں ان کی طرف سے چھاپے گئے ہیں۔ ہم احتیاقِ حق اور ابطالِ باطل کی خاطر طاہر القادری کے کیسٹ میں بیان کئے گئے دلائل و اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں، جو علامہ کلمی صاحب کی طرف بھی بھیجے گئے تھے اور انہوں نے ان کی پر زور تردید فرمائی تھی۔ اسی طرح نوائے وقت کے ذریعہ چھپے ہوئے مضمون کو کسٹ میں نقل کر کے اس کے مندرجات کا جواب بھی انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

## نوائے وقت ۵/۸/۸۳ء کا مضمون

”عورت کی دیت کو نصف قرار دینا سے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے“ اس عنوان کے تحت طاہر القادری نے نظر اڑا ہیں۔  
 ”آنحضرت ﷺ نے زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ اختیارات ختم کر دیے تھے۔ (طاہر القادری) لاہور ۳۱ اگست خاتونِ رپر زعفر قرآن و ادارہ منہاج القرآن کے بانی و سرپرست علامہ پروفسر محمد طاہر القادری نے کہا ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا سے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ تفرقات زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ ہیں جنہیں آنحضرت ﷺ نے ختم کر دیا تھا۔ شریعت کی رو سے جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ادا کرنے کا حکم دیا گیا تو پھر خواتین کو اس حکم سے کیونکر محروم رکھا جاسکتا ہے؟ وہ آج مجلسِ خواتین پاکستان کے زیرِ اجہام بیگم و حیدہ مشاقی کی رہائش گاہ گلبرگ میں خواتین کو قصاص و دیت کے موضوع پر درس دے رہے تھے۔ جس میں انہوں نے اسلامی سزاؤں کا تفصیل سے ذکر کیا۔ پروفسر طاہر القادری نے کہا کہ اسلام کے نظام میں عقوبت کی رو سے کچھ جرائم کی سزائیں متعین کر دی گئی ہیں۔ جنہیں حدود کہا جاتا ہے۔ کئی اسلامی ریاست کو اس میں تبدیلی یا ترمیم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ قتل کے بدلے قتل اور چوری کرنے والے کے لئے ہاتھ کاٹنے، ڈاکے، بندوق، شراب اور بدکاری کی سزائیں متعین ہیں۔ انہیں جرائمِ الحدود کہتے ہیں۔ لیکن قتلِ خطاء کے بارے میں وہ سزائیں جو قتلِ عمدہ کے بارے میں ہیں۔ جو سزائیں قرآن پاک میں متعین کر دی ہیں اور بعض معاملات میں خونِ بہا کے بدلہ میں جو حکم دیا گیا ہے۔ دیت اسی کا نام ہے۔ لیکن دیت کے معاملہ میں مرد کو عورت پر ہرگز کوئی فضیلت نہیں ہے۔ انہوں نے واضح کیا کہ قرآن کی متعین کردہ سزاؤں کو کسی جمہوری یا آمرانہ طریقہ سے تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی ریاست میں ایک سربراہ مملکت قرآن کی متعین کردہ سزاؤں میں تخفیف بھی نہیں کر سکتا۔ ماسوا اس کے کہ متعلقہ فرض کے ورثاء اسے صحاف نہ کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ لاکھوں احادیث میں کسی جگہ بھی یہ بات واضح نہیں کی گئی کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ جب اسلام کی رو سے غلام اور آقا برابر ہیں، تو اسلامی معاشرہ و عورت کو اس کے حقوق سے محروم نہیں کر سکتا۔ انہوں نے کہا کہ غیر مسلموں کے بارے میں شریعت کا قانون یہ ہے کہ اس کی دیت کی نصف رقم اس کے ورثاء کو ملے گی۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے دیت کے بارے میں جو ارشاد فرمایا، اس کے مطابق سوا دھن یا دو سو گائے یا دو ہزار بکریاں یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم رکھے گئے ہیں۔ یہ دیت قتلِ خطاء کے لئے ہیں۔ پروفسر طاہر القادری نے شیخ عبدالحی دہلوی کی کتاب سے حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ تمام مسلمان اسے خون کے معاملہ میں یعنی قصاص و دیت کے

اعتبار سے برابر ہیں۔ انہوں نے کہا کہ خواتین کی دیت آدمی قرار دینے کا مطلب انہیں دائرہ اسلام سے خارج قرار دینا ہے۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کر دیے جانے کے بعد کوئی ایسا قانون بنائے جانے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ پروفیسر صاحب نے اس سلسلہ میں حضرت نبی اکرم ﷺ کے اس خط کا حوالہ بھی دیا جو نبی پاک ﷺ نے عمرو بن حزم کو یمن کے لوگوں کے لئے لکھا۔ اس خط کو بعض فقہاء نے روایت کیا ہے۔ اس خط میں حضرت رسول کریم ﷺ نے واضح طور پر ہر شخص کا خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت کو ایک ہی قرار دیا ہے اور اس خط کے آخر میں حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمادیا ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے گا تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی اور یہی دیت مرد کے قتل پر بھی مقرر کی گئی ہے۔ مزید برآں نبی کریم ﷺ نے یہ بھی فرمایا: عام مسلمانوں کے خون کی قیمت برابر ہے۔ کسی کی جان قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی بھی طرح دوسرے پر فوقیت نہیں رکھتی۔ آخر میں انہوں نے شیخ محدث عبدالحق کی کتاب ”شرح مشکوٰۃ“ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ اس کتاب میں لکھا ہے کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے اور قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی مرد کو عورت پر کسی بڑے کو چھوٹے پر، کسی امیر کو غریب پر اور کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں دی۔ حضور ﷺ کے اس واضح ارشاد کے بعد کہ مرد اور عورت دونوں قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔ اس پر مزید رائے زنی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ (نوٹ: وقت ۸/۵/۱۵ لاہور)

قارئین کرام! طاہر القادری کا درس اور بیان آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں چند باتیں غور طلب ہیں۔ جنہیں قادری صاحب نے اپنے من گھڑت اصول کے حصول کی خاطر تحریر کیا ہے۔ ان کو ہم ترتیب وار درج کرتے ہیں پھر ان کے جوابات ہوں گے تاکہ حقیقت منکشف ہو جائے۔

**مذکورہ عبارت سے چند امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے**

(۱) قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا عورت کو غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ ایسے تفرقات دور جاہلیت کے تھے جنہیں اسلام نے ختم کر دیا۔

(۲) مرد کو دیت کے معاملہ میں عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں کیونکہ لاکھوں احادیث میں کہیں بھی وارد نہیں کہ عورت کی دیت نصف ہے۔

(۳) شیخ متفق کے بقول تمام مسلمان قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔

(۴) عمرو بن حزم کو یمن کا گورنر بنایا گیا تو انہیں حضور ﷺ نے کچھ احکام عطا فرمائے۔ جنہیں بعض فقہاء نے روایت کیا۔ اس میں بھی حضور ﷺ نے مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ اس خط کے آخر میں تحریر ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کر دے تو اس کی دیت بھی ایک ہزار دینار ہے۔

جواب امر اول: عورت کی دیت نصف قرار دینے سے وہ غیر مسلم میں داخل ہو جائے گی کسی طرح؟ قادری صاحب نے اس کو یوں کہنا چاہا کہ جب قرآن کریم میں ”مومن“ کے قتل کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی دیت بھی بیان فرمائی گئی۔ اگر عورت کی مذکورہ دیت تسلیم نہیں کرتے تو دراصل ایسا کرنے والوں نے عورت کو ”مومن“ کے تحت شمار نہیں کیا۔ لہذا اسے غیر مسلم میں داخل کر دیا گیا حالانکہ لفظ ”مومن“ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ دوسری بات انہوں نے یہ کہی کہ مرد اور عورت کے درمیان فرق روا رکھنا دور جاہلیت کی بات تھی جسے حضور ﷺ نے ختم فرمادیا تھا۔ لہذا عورت کی دیت نصف قرار دینا اور مرد کی دیت کاملہ کہنا یہ فرق جاہلیت کے دور میں تھا جسے حضور ﷺ نے ختم فرمادیا۔ اس لئے اب دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ امر اول کے اندر یہی دو باتیں قادری صاحب

کے پیش نظر تھیں۔ اب آئیے ذرا ان کی حقیقت کو دیکھیں۔ جہاں تک قرآن کریم میں مومن کے قتل خطا کی دیت بیان کی گئی اس میں بے شک مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور دونوں کی دیت ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن دیت کی مقدار کے بارے میں قرآن کریم کی مذکورہ آیت خاموش ہے اور اس کے علاوہ بھی قرآن کریم میں کوئی ایسی آیت نہیں جو مقدار و قیمن دیت بتاتی ہو۔ مومن کے لفظ سے عورت جب نکلتی ہے عورت کی دیت کا قول نہ کیا جاتا۔ وہ موجود ہے صرف بات مقدار و قیمن کی ہے۔ اب مقدار دیت ہم اپنی عقل سے مقرر نہیں کر سکتے۔ یہ مسئلہ عقلی نہیں۔ لہذا اس کے متعلق قرآن مجید کے بعد صاحب قرآن کی احادیث و اشارات۔ مرد اور عورت کی دیت کا قیمن اور اس کی مقدار کے بارے میں ہم کوشش صفحات میں احادیث ذکر کر چکے ہیں۔ جن میں صراحت موجود ہے کہ حضور ﷺ نے عورت کی دیت نصف قرار دی۔ لہذا قادری صاحب کا اعتراض براہ راست حضور ﷺ کی ذات عالیہ پر ہوگا کہ معذرتاً انہوں نے عورت کی دیت نصف قرار دے کر اسے غیر مسلم قرار دے دیا اور دور جاہلیت کا فرق باقی رکھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے گمراہ اجتہاد اور قیاس سے بچائے۔ رہا یہ معاملہ کہ لفظ مومن سے انہوں نے مرد اور عورت کی دیت کو مساوی قرار دینے کی جو سنی نامقبول بلکہ مردود کی ہے۔ اس کا تفصیل اور باؤاکی جواب علامہ کاشفی صاحب نے تحریر فرمایا۔ ہم اسے ذیل میں من و عن نقل کر رہے ہیں۔

### اسلام میں عورت کی دیت

تاکلمین مساوات (طہر القادری) اس سے مراد ہیں جن کی تردید میں علامہ کاشفی صاحب نے مذکورہ تحریر لکھی ہے) نے امام محمد بن حسن شیبانی اور امام ابو یوسف کا یہاں سے ائمہ بدیہی پر ازوم عائد کیا کہ انہوں نے سورۃ النساء کی اس آیت "من قتل مومنا خطأ" سے استدلال کرتے ہوئے ذی کافر کی دیت کو مومن کی دیت کے برابر قرار دیا۔ لیکن مسلمان عورت کی دیت کو نصف ہی رکھا۔ اس طرح اسے ایمان سے بھی خارج کر دیا۔ میں عرض کروں گا کہ ائمہ دین کے حق میں یہ طعن بے اثرگز قابل التفات نہیں۔ مومن اور ذی کافر کی دیت کے مساوی ہونے پر اس آیت کریمہ سے استدلال بالکل صحیح ہے لیکن مرد اور عورت کی دیت کا مساوی ہونا اس آیت سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ امام محمد اور انما ابو یوسف کا یہ استدلال چار وجوہ پر مبنی ہے۔ ایک یہ کہ لفظ "مومن" مذکر کا صیغہ ہے۔ جو مرد مومن کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مومنہ عورت کو اپنی وضع کے اعتبار سے وہ شامل نہیں۔ دوسرا یہ کہ لفظ دیت کا الحاق سو (۱۰۰) اونٹ پر ہوتا ہے۔ جو مرد کی کامل دیت ہے۔ تیسرا یہ کہ اس آیت میں معاہدہ (ذی) کے لئے "کسان" وارد ہے۔ وہ بھی مذکر کا صیغہ ہے۔ چوتھا اصل وضع کے اعتبار سے عورت کو شامل نہیں۔ چوتھا یہ کہ "ذیۃ مسلمۃ" کے الفاظ مومن اور اہل بیثاق (ذی کافر) دونوں کے لئے یکساں وارد ہوتے ہیں۔ جو مرد کے اعتبار سے سو (۱۰۰) اونٹ ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ جس طرح مومن مرد کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ اسی طرح ذی کافر مرد کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ (ملخصاً از احکام القرآن للبیضاوی ج ۱ ص ۲۹۰ کتاب الحجۃ الامم محمد بن حسن شیبانی ج ۳ ص ۳۵) خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مومن اور لفظ کان دونوں مذکر کے صیغے ہیں۔ (من قتل مومنا متعمداً وان کان من قوم یتیم الخ) ان دونوں الفاظ کا مصداق وضعی اور عقلی معنی کے اعتبار سے صرف مقتول مرد ہے نہ کہ عورت مقتولہ۔ لہذا لفظ دیت یا اعتبار صیغہ مذکر دیت کا مد کے معنی میں ہے۔ پھر یہ کہ اہل بیثاق کے لئے بھی "ذیۃ مسلمۃ اہلہ" کے الفاظ وارد ہیں۔ لہذا مرد مومن اور ذی کافر مرد کی دیت کا مساوی ہونا واضح طور پر ثابت ہوا۔ یہ تفصیل اس اختلافی مسئلہ سے متعلق تھی کہ احناف کے نزدیک مسلمان اور ذی کافر کی دیت برابر ہے اور شوافع کے نزدیک ذی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر نہیں لیکن مرد و عورت کی دیت میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں۔ وہ دور جاہلیت میں بھی متعارف تھی۔ اس وقت یہی دستور تھا کہ مرد کی دیت پوری سو (۱۰۰) اونٹ اور عورت کی دیت نصف تھی۔ مومنہ عورت کی دیت کے معاملہ میں خلاف دستور

ہر قسم کے ظلم و تعدی کو مٹا کر اہل دستور کے مطابق مرد اور عورت کی مقدار دیت علی الترتیب دینی سواونٹ اور پچاس اونٹ برقرار رکھی۔ جس پر ہم اس سے قبل تفصیلاً مضبوط دلائل قائم کر چکے ہیں۔ رہا یہ امر کہ آیت کریمہ ومن قتل مومنا کے ساتھ مومنا کو ہم نے شامل کیا ہے تو حنفی نہ رہے کہ یہ شمول صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ لفظ مومن مذکر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کی وضع حقیقی ایمان والے مرد کے سوا کچھ نہیں۔ اگر مذکر کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے مؤنث کو بھی شامل ہو، تو قرآن مجید کے حسب ذیل تمام استعمالات معاذ اللہ لغو قرار پائیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں اور فرما میر دار مرد اور فرما میر دار مسلمان عورتیں اور حج بولنے والے مرد اور حج بولنے والی عورتیں اور صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے والی عورتیں اور عاجزی کرنے والے مرد اور عاجزی کرنے والی عورتیں اور خیرات کرنے والے مرد اور خیرات کرنے والی عورتیں اور نیکوئی کرنے والے مرد اور نیکوئی کرنے والی عورتیں اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والے مرد اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والی عورتیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے بخشش اور ثواب تیار کر رکھا ہے۔“

(پارہ ۲۲، رکوع ۲۲ آیت اول سورۃ احزاب)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں اور عورتوں کے لئے مشترک اوصاف حسنة اور مشترک اجر و ثواب کا ذکر فرمایا۔ مگر اس کے باوجود مذکر کے صیغے میں مؤنث شامل نہیں اور نہ مؤنث کے صیغے میں مذکر شامل ہے۔ قرآن کریم میں ہر جگہ اگر مذکر کے صیغوں میں عورتیں ہوتیں تو ”الذین امنوا“ اور ”المؤمنون“ کے عموم میں بلا تخصیص ہر جگہ عورتیں شامل رہتیں۔ مگر ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس بکثرت آیات قرآنیہ ایسی ہیں کہ جہاں الذین امنوا اور المؤمنون میں مردوں کے ساتھ عورتیں قطعاً شامل نہیں ہیں۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ الْخَبَرُ“ اے ایمان والو! انبی کے گھروں میں داخل نہ ہو مگر اس وقت جب تمہیں کھانے کے لئے آنے کی اجازت دی جائے۔“ (احزاب: ۵۳) یا ایہا الذین امنوا میں عورتیں شامل نہیں۔ نیز فرمایا: ”وَإِذْ عَلِمْتُ مِنْ أَهْلِيكَ تَبَوُّهُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ“ اور صبح کے وقت آپ اپنے اہل کے پاس سے تشریف لائے ایمان والوں کو مورچوں پر بٹھارے تھے۔“ (آل عمران: ۱۳۱) یہاں بھی ”المؤمنین“ سے صرف مرد مراد ہیں۔ (عورتیں نہیں) ایسی صورت میں یہ کہنا کہ آیت کریمہ من قتل مومنا میں لفظ مومن سے عورت کو خاص کرنا اسے ایمان سے خارج کر دینا ہے لاعلمی پڑتی ہے۔ لفظ مومن کے صیغہ میں عورت شامل ہی نہیں تو اسے خاص کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ من قتل مومنا محطاً میں لفظ مومن کے وضعی حقیقی معنی کے اعتبار سے ہم نے مومن کو مومن کے ساتھ شامل نہیں کیا بلکہ بطور مجاز تغلیباً اور ضمناً صرف اس بنا پر ہم نے مومن کو مومن کے ساتھ شامل جانا ہے کہ نفس و وجوب دیت اور کفارہ کا حکم دونوں کے لئے یکساں ہیں اور وصف ایمان دونوں میں مشترک ہے۔ اس لئے اس لحاظ سے تغلیباً وہ مومنہ کو بھی شامل ہو سکتا ہے۔ (اسلام میں عورت کی دیت، مصنف علامہ کاظمی صاحب مرحوم ص ۵۳-۵۶)

قارئین کرام! علامہ کاظمی صاحب نے طاہر القادری کے دونوں استدلالات کا بڑی تفصیل اور جامعیت سے جواب دیا۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا کیا اسے اسلام و ایمان سے نکالنے کے مترادف ہے؟ اس کا خلاصہ یہ کہ عورت لفظ ”مومن“ کی وضع اور حقیقی معنی میں شامل ہی نہیں تو نکالنا کیونکہ تصور ہوگا؟ دوسری بات طاہر القادری کی کہ نصف دیت دور جاہلیت کی بات تھی جسے اسلام نے ختم کر دیا تو یہ طاہر القادری کی غلط فہمی کہہ لیں یا کذب بیانی سے تعبیر کریں۔ اس حد تک بات درست ہے کہ مرد کی دیت عورت سے دگنی دور جاہلیت میں تھی لیکن اسے اسلام نے ختم نہیں کیا بلکہ بحال رکھا۔ اسلام نے دور جاہلیت کی کچھ باتیں ختم کر دیں اور جو اچھی تھیں، انہیں اسی طرح جاری رکھا۔ دور جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ اگر مقتول امیر ہو تو اس کے بدلے میں غریب قاتل کے ایک سے زائد افراد

قصاص میں مارے جاتے اور اگر عورت قتل کرتی اور اس کا تعلق غریب خاندان سے ہوتا تو ایک مرد کے عوض دو عورت قتل کی جاتی تھیں۔ اسلام نے یہ دراج ختم کر کے قصاص میں برابری قائم کی لیکن دیت کے معاملہ میں جس طرح دور جاہلیت میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی تھی، اسی طرح اسلام نے اسے باقی رکھا۔ جس کا ثبوت علامہ کاظمی صاحب نے تفصیل سے اپنی مذکورہ تصنیف میں پیش فرمایا۔ لہذا دیت کے بارے میں یہ کہنا کہ اسلام نے عورت کی نصف دیت ختم کر دی سراسر بہتان ہے۔ حضور ﷺ نے اسے برقرار رکھا۔ دور جاہلیت کی رسم دیت باقی رکھے جانے پر ثبوت ملاحظہ ہو:

عائد پر دیت کی ازائستگی قتل خطا میں دور جاہلیت کے اندر قانوناً مرد و عورت تھے۔ اسے شریعت نے بھی بحال رکھا۔ حوالہ ملاحظہ ہو: اسی طرح عائد کو دیت برداشت کرنے کا حکم قتل خطا میں قاتل کی طرف سے غم خواری کی وجہ سے دیا گیا۔ انتہا اور زاری کے لئے نہیں اور ان میں سے ہر ایک پر تین یا چار درہم مقرر کئے گئے۔ جو ان کی خواہوں میں سے لئے جائیں گے۔ اگر وہ نخواہ لینے والے ہوں۔ ورنہ تین سال کی مدت میں فہذا حصا ندبوا الیہ من حکارم الاخلاق وقد تحمل الدیات مشہور و افی العرب قبل الاسلام۔ یہ ان کاموں میں سے ہے جو اچھے اخلاق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اسلام سے پہلے عائد پر دیتوں کا بوجھ ڈالا جاتا تھا۔ یہ اچھے اخلاق میں سے تھا۔ اسے لوگ پسند کرتے تھے اور حضور ﷺ نے فرمایا: کہ مجھے مکرم اخلاق کی تحمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہے۔ چونکہ فیصلہ ان کا اچھا اور مکرم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے باقی رکھا جاتا ہے۔

(احکام القرآن، حصہ ۴ ص ۲۲۳ باب قتل الخطاء)

”اور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا“ ”الحاصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام“ ج ۵ ص ۵۹۲ پر تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور قادری صاحب کو دور جاہلیت میں ایسا ہونا تسلیم ہے۔ لیکن وہ اسے اپنے غلط نظریہ کے پیش نظر غلط طور پر لے رہے ہیں۔ اسی لئے وہ اسے دور جاہلیت کی بات بتا کر اسلام میں اس کے خلاف ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اسلام نے کسی اچھی بات کو ختم نہیں کیا۔ اسی ضمن میں مسئلہ دیت کے اندر امرائے دعا و عدلی شروء کر دی تھی کہ دو درہم تین دیتیں وصول کر لیا کرتے تھے۔ جس طرح قصاص میں دو کی دیت تھی اسے مرکب تھے۔ شریعت مطہرہ نے اصل مسئلہ دیت کا جو ان کو توں باقی رکھا اور اس میں کی گئی زیادتیوں کو ختم کر دیا۔ لہذا دو درہم تین دیت کو تو ختم کیا گیا کیونکہ یہ بات اس دور میں عام ذہن قبول نہ کرتا تھا۔ جس کی بنا پر یہ مکرم اخلاق میں سے ہونے کی وجہ سے اسے برقرار رکھا گیا۔ قصاص میں بھی دور جاہلیت میں جو ظالمانہ روش چلی تھی اس کے بارے میں قرآن و حدیث نے اصل قصاص کو تو باقی رکھا اور بڑھائی گئی باتوں کو ختم کر دیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ”المسلمون تعاکفو دماء ہم یعنی مسلمانوں کا خون باہم یکساں ہے“ اور قرآن کریم نے فرمایا: ”کتب علیکم الفصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والا نسی بالانسی الا یہ تم پر قصاص فرض کر دیا گیا۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے عوض غلام اور عورت کا قصاص عورت ہے۔“ خلاصہ یہ کہ دور جاہلیت کا ہر قانون شریعت نے مٹا دیا، قادری صاحب کا یہ کہنا غلط ہے بلکہ ظالمانہ اور غلط قسم کے قوانین کو باقو منادیا گیا اس میں اصلاح کر دی گئی اور جو اچھے قانون تھے انہیں اسلام نے باقی رکھا۔ یوم عاشور کا روزہ دور جاہلیت میں رکھا جاتا تھا۔ آپ نے اسے منسوخ نہ فرمایا۔ یہ روزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے ساتھیوں کے دریا کو بخیر و عافیت عبور کرنے کے شکر میں ہوا حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی اس دن جو دی پہاڑ پر ٹھہری ہو۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحابہ جانشین ہونے کی وجہ سے یہ روزہ رکھنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ لہذا آپ نے یوم عاشور کا روزہ رکھنا منسوخ نہ فرمایا۔ دیت کا معاوضہ بھی ایسا ہی ہے۔ اس میں جو امراء نے زیادتیاں داخل کر لی تھیں، اسے تو آپ نے منسوخ فرمادیا لیکن اصل دیت کو باقی رکھا۔ وہ عورت کی دیت نصف اور مرد کی کاہلی تھی۔ ظاہر القادری صاحب دور جاہلیت کے احکام کو ختم کرنے کا



سہارا لے کر تمام احکام کو ختم کرنے کا عقیدہ بنائے بیٹھے ہیں۔ خود دھوکہ میں اور لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ عورت کی دیت ہونا ایک اچھا دستور و قانون تھا جسے برقرار رکھا گیا۔ اس پر درج ذیل حوالہ ملاحظہ ہو:

فكذلك امرت العاقلة بتحمل الدية عن قاتل الخطاء على جهة الموائس من غير رجحاف بهم وانما يلزم كل رجل منهم ثلاثة دراهم او اربعة دراهم ويجعل ذالك في اعطياتهم اذا كان من اهل الديوان وموجل ثلاث سنين فهذا مما ندبوا اليه من مكارم الاخلاق وقد كان تحمل الديات مشهور في العرب قبل الاسلام وكان ذالك مما يعد من جميل افعالهم ومكارم اخلاقهم وقال النبی ﷺ بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فهذا فعل مستحسن في العقول مقبول في الاخلاق والاعادات.

اسی طرح عاقلہ کو قتل خطاء میں دیت برداشت کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ بطریقہ غم خواری تھا نہ کہ ان پر زیادتی تھی۔ عاقلہ کے ہر آدمی کو تین یا چار درہم دینے پڑیں گے۔ اگر وہ تنخواہ دار نہیں تو پھر تین سال تک مہلت دی جائے گی۔ یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جسے مکارم اخلاق میں شمار کیا جاتا ہے اور دیات کا برداشت کرنا اسلام سے قبل عربوں میں مشہور و معروف تھا اور اسے وہ اچھے کاموں اور خوبصورت اخلاق میں شمار کرتے تھے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں۔ تو فعل ازروئے عقل اچھا ہے اور اخلاق و عادات کے اعتبار سے مقبول ہے۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۳ باب قتل الخطاء مطبوعہ بیروت)

مذکورہ حوالہ سے آپ حضرات قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی سے بخوبی واقف ہو چکے ہوں گے۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں مروج تھا اور اسے اس دور کے لوگ بھی مستحسن سمجھتے تھے۔ اس اچھائی کی بنا پر اسے بھی اسلام نے دیگر کاموں کی طرح من و عن باقی رکھا۔ اپنے غلط مفروضہ کو ثابت کرنے کے لئے قادری صاحب نے پہلے اس کی تنسیخ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی۔ جو اگر جان بوجھ کر کی، تو اپنا ٹھکانہ جہنم بنایا اور اگر لاعلمی کی بنا پر ہو گیا تو جوعالی الحق لازم تھا۔ جس کی آج تک انہیں توفیق نہ مل سکی۔ پھر مزید غلط بنیاد پر عمارت استوار کرتے ہوئے لکھا کہ جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ہے تو پھر خواتین کو اس حق سے محروم کیوں رکھا جاسکتا ہے؟ اس قیاس کا تعلق صرف ان کی ذاتی رائے سے ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ اس کا ساتھ نہیں دیتے۔ اسی طرح عورت کی نصف دیت کی وجہ سے وہ مسلمان ہونے سے نکل گئی یا نکال دی گئی۔ اس پر ان کے پاس کون سی آیت یا حدیث تھی جو عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر قرار دیتی تھی؟ اس کے برعکس ہم نے گزشتہ اوراق میں بہت سی احادیث و روایات اس پر پیش کیں جو صراحۃً عورت کی دیت نصف بیان کر رہی ہیں۔ قادری صاحب کی مذکورہ رائے خود ساختہ اور ان کا قیاس محض ذاتی قیاس ہے۔ جس کا نصوص شرعیہ سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ لہذا امت مسلمہ کے نزدیک وہ قابل قبول نہیں۔

امروم کا جواب: قادری صاحب نے کہا کہ دیت کے معاملہ میں مرد کو عورت پر کوئی فوقیت نہیں ہے۔ اس قول کا ذب کی حقیقت عیاں ہو چکی ہے۔ یہ کلام ان کا اختراعی ہے جس کا کسی آیت یا حدیث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان کے مقصود ہے۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا احادیث اور اجماع صحابہ و اجماع مجتہدین سے ثابت ہے۔ لہذا قادری صاحب کا یہ کہنا کہ لاکھوں احادیث میں یہ بات واضح نہیں۔ پھر صریح کذب ہے۔ جو صرف جہلاء کو دھوکہ دینے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے لکھا گیا اور اگر ان کے مطالعہ کی کئی تھی تو اس پر انہیں احادیث مل جانے کے بعد اعتراف کرنا چاہیے تھا کہ واقعی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

امرسوم کا جواب: قادری صاحب نے محدث دہلوی جناب عبدالحق صاحب کی "شرح مشکوٰۃ" کا ایک حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ وہ فرماتے ہیں: تمام مسلمان خون و قصاص اور دیت کے معاملہ میں برابر ہیں۔ "اشعۃ المصابیح" کی مذکورہ عبارت سے شیخ محقق کی مراد نفس دیت وغیرہ ہے نہ کہ مقدار دیت میں وہ برابری کا قول نقل فرما رہے ہیں۔ اس کی مغربی وضاحت آ رہی ہے۔ اگر شیخ محقق واقعی مقدار دیت میں مرد اور عورت کے برابر ہونے کے قائل ہوتے تو وہ اپنی اسی شرح میں اس کی مخالفت نہ کرتے۔ آپ نے واضح طور پر عورت کی دیت کو نصف لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ان سقط حیائهم مات فیجب فیہ کمال دية  
المکسیر فان کان ذکرا وجبت مائۃ من البعیر وان  
کان انثى فخمسون لان دية الانثى نصف دية  
الرجل۔

اگر عورت کو مارنے سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ باہر آ گیا پھر  
مر گیا تو اس کی مکمل دیت ادا کرنا پڑے گی۔ پس اگر وہ لڑکا تھا تو  
ایک سوانٹ اور اگر لڑکی تھی تو پچاس اونٹ واجب ہوں گے کیونکہ  
عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے۔

(حاشیہ مشکوٰۃ ص ۳۰۲ بحوالہ لمعات شرح مشکوٰۃ)

دیکھا آپ نے کہ شیخ محقق واضح الفاظ میں عورت کی دیت کو نصف فرما رہے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ قادری صاحب کو اپنے من گھڑت قیاس پر جب مذکور کی آیت ملی نہ تو ان کی حدیث پاک نظر آئی۔ ذابہا امت سے ان کا مقصد پورا ہو سکتا تھا تو وہ دینے کو جھٹکے  
کا سہارا کے مصداق شیخ محقق کی عبارت کو دھوکہ دینے کی خاطر غلط ملط بیان کر دیا حالانکہ وہ قادری صاحب کے بالکل برعکس فرما رہے  
ہیں۔ ٹھیک ہی کہتے ہیں۔ "خدا جب دین لیتا ہے تو حماقت آ ہی جاتی ہے۔"

امر چہارم کا جواب: امر چہارم کے ذرا الفاظ ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس کے جواب سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔ قادری صاحب یہ کہنا  
چاہتے ہیں کہ بعض فقہاء نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے واضح طور پر مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ مذکورہ خط کے آخر  
میں آپ نے واضح طور پر فرمایا۔ اگر مرد عورت کو قتل کرے تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی۔ یہی دیت مرد کی بھی مقرر کی ہے۔ مزید  
برآں یہ کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام مسلمانوں کے خون کی دیت برابر ہے۔ کسی کی جان، قصاص اور دیت میں ایک کو دوسرے پر  
فوقیت نہیں ہے۔

خط جس کا حوالہ دیا گیا وہ عمرو بن حزم کو دیا گیا خط تھا۔ اس کے حوالہ سے حضور ﷺ سے یہ بات لکھی گئی کہ آپ نے ہر  
فصل خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت برابر بتائی ہے۔ مرد اگر عورت کو قتل کرے تو دیت ایک ہزار دینار۔ یہ دو باتیں جو قادری  
صاحب نے عمرو بن حزم کے خط میں موجود ہونا بتائیں اور اسے بعض فقہاء سے روایت کر کے ثابت کیا۔ آخر وہ کون سے فقہاء ہیں جن  
سے یہ روایت قادری صاحب تک پہنچی؟ کیونکہ جو خط عمرو بن حزم کا ہے اس میں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں۔ عمرو بن حزم کو جب اہل یمن  
کے لئے تحریر کی ہدایات دی گئیں وہ ضرورت کے لئے تھیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، مثل قصاص اور دیت ان تمام کا تذکرہ تھا۔ چونکہ  
اس میں مختلف احکام تھے جس کی بنا پر وہ طویل تحریر مختلف اسناد کے ساتھ اپنے اپنے موضوع کے احکام میں مشغول ہو گئی۔ نماز کے بارے  
میں ارشادات علیحدہ اور روزہ کے علیحدہ اور قصاص و دیت کے علیحدہ علیحدہ ہو گئے۔ بہت سے محدثین کرام نے اس خط میں موجود  
قصاص و دیت کے متعلق ارشاد کو اسی طرح نقل کیا ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت نصف قرار دی گئی۔ جب اس موضوع پر  
محدثین کرام نے اسی خط سے ثابت کیا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے، تو پھر اسی خط سے عورت کی دیت کو برابر قرار دینا باہم خط کی  
تحریر میں تناقض ثابت کرے گا۔ گویا حضور ﷺ نے ایک ہی وقت ایک ہی مسئلہ پر دو مختلف احکام صادر فرمائے یہ کیونکر ممکن  
ہے؟ اس لئے اس خط کے پیش نظر صحابہ کرام اور مجتہدین و محدثین کا اتفاق کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ یہ واضح کرتا ہے کہ اس خط

میں صرف یہی مذکور تھا کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ ورنہ یہ کہا پڑے گا کہ حضور ﷺ کے ارشادات میں تضاد ہے اور صحابہ کرام نے عمرو بن حزم کے نام لکھے جانے والے خط کے خلاف پراجماع کیا۔ لیکن یہ دونوں باتیں کوئی بھی ذی علم کہہ نہیں سکتا۔ لہذا ایسی جرأت طاہر القادری کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ حضور ﷺ کی طرف کذب کی نسبت کرے اور اپنا ٹھکانہ جہنم بنائے اور حضرات صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف اپنی رائے قائم کر کے ”من شذ شذی النار“ کا مصداق بنے۔ طاہر القادری اپنی مرمومہ اور مذمومہ رائے کا اصل کسی حدیث میں یا کسی اجماع سے پسند صحیح ثابت کر دیں تو منہ مانگا انعام پائیں ورنہ تو یہ کریں اور منافات کی تلائی کریں۔ ابن قدامہ نے عمرو ابن حزم کی کتاب سے جو اقتباس نقل کیا۔ ہم آخر میں پھر اسے نقل کئے دیتے ہیں تاکہ اجمال کی تفصیل سامنے آجائے اور قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی ظاہر و باہر ہو جائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن منذر وابن عبد البر اجمع اهل العلم  
على ان دية المرأة نصف دية الرجل وحكى غيرهما  
عن ابن عليه والعصم انهما قالوا ديتها كدية الرجل  
لقوله عليه السلام في النفس المومنة مائة من الابل  
وهذا قول شاذ يخالف اجماع الصحابة وسنة النبي  
فان في كتاب عمرو وابن حزم دية المرأة على  
النصف من دية الرجل وهي اخص مما ذكره وهما  
في كتاب واحد فيكون ما ذكرنا مفسرا لما ذكروا  
مخصصا له ودية نساء كل اهل دين على النصف  
من رجالهم.

(المختار ج ۹ ص ۵۳۳ مسئلہ ۶۸۳ مطبوعہ بیروت)

ہوں گے اور ہر مذہب کے ماننے والوں کی عورت کی دیت اس مذہب کے مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔

ابن علیہ اور عصم کو جو الفاظ اپنے موقف کے مؤثر نظر آئے۔ وہ ”فی النفس المومنة مائة من الابل“ ہیں۔ جس میں نفس مومنہ کہا گیا، عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے۔ لہذا عورت کی دیت بھی سوا دت ہوگی۔ لیکن یہ موقف شاذ ہے اور ناقابل عمل ہے۔ ایک تو اس لئے کہ اجماع صحابہ عورت کی دیت کو نصف قرار دے رہا ہے اور دوسرا اس لئے کہ اس تحریر کردہ کتاب میں ہی عورت کی دیت مرد سے آدھی بیان ہوئی تو اس طرح ان دونوں حضرات کا پیش کردہ جملہ مجمل کہلائے گا یا ان کا مذکورہ جملہ عام اسی کتاب میں موجود دوسرا جملہ اس کی تخصیص کرے گا۔ جب یہ دونوں عبارات سامنے ہوں، تو پھر یہی نتیجہ نکلے گا کہ عورت کی دیت واقعی مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ورنہ ”نفس مومنه“ کے پیش نظر عورت کی دیت سوا دت اور دوسرے جملے میں پچاس اونٹ ان دونوں میں تقسیم کیسے ہوگی؟ آخر میں علامہ کاظمی صاحب کی کتاب کے اسی حصہ کے متعلق ایک اقتباس پیش کر کے ہم آگے چلتے ہیں۔

اسی مکتوب میں ”دية المرأة على النصف من دية الرجل“ کا جملہ بھی یقیناً موجود ہے۔ جیسے امام موفق الدین ابن قدامہ اپنی شہرہ آفاق کتاب ”المختار“ اور امام ابو القاسم الرافعی اپنی تصنیف ”فتاوی الارادات“ ج ۳ ص ۳۰۷ میں تینوں عمرو ابن حزم کی کتاب کے حوالہ سے اس جملہ کو نقل کر رہے ہیں۔ علامہ ابوبہو نے ایک دوسری تصنیف ”الروض الرابع“ ص ۳۳۹ بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اس جملہ ”دية المرأة على النصف من دية الرجل“ کو نقل فرمایا۔ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ کتاب میں اس جملہ

کے موجود ہونے پر ابھی شاید عادل ہے کہ امام حاکم نے "مستدرک" میں اسی کتاب عمرو ابن حزم کی روایت کے ضمن میں فرمایا: "هذا حديث كبير مفسر في هذا الباب يشهد له امير المؤمنين عمرو ابن عبد العزيز. (المستدرک رک ۷ ص ۳۹۷) یہ حدیث کبیر ہے جو اس باب میں مفسر ہے اس کے لئے امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز شہادت دیتے ہیں۔" یہی امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز جو حدیث عمرو ابن حزم کے شاہد ہیں۔ ظیف عادل ہیں۔ خلفائے راشدین میں انہیں شامل کیا گیا۔ اپنے عبد خلافت میں ایک حکم جاری فرماتے ہیں جسے امام محمد بن ہر مزدوری متوفی ۲۹۳ھ کی "کتاب السنہ" کی حسب ذیل روایت میں ملاحظہ فرمائیں۔

ہم سے حدیث بیان کی اسحاق نے انہوں نے کہا ہمیں خبر دی ابو اسامہ نے وہ محمد بن طلحہ سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: حضرت عمر بن عبد العزیز نے دینت کے بارے میں ایک حکم نامہ لکھا۔ اس میں ذکر فرمایا: رسول اللہ کے عہد میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی پھر حضرت عمر نے اس کی قیمت لگا کر شہر یوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار دینم مقرر فرمائے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے ان کی قیمت لگا کر شہر یوں پر ۵۰۰ دینار یا ۶۰۰ دینم مقرر فرمائے۔ تعجب ہے جن لوگوں نے حضرت عمرو بن حزم کی کتاب دیکھی تک نہیں صرف اس کے مختلف حصص کی کچھ روایات ان کے پیش نظر ہیں، وہ تو عورت کی نصف دیت کو کتاب عمرو بن حزم کے خلاف کہہ رہے ہیں اور امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبد العزیز جو بنفس نفیس اس خط کے شاہد ہیں۔ اپنے حکمنامہ میں عہد رسالت میں سواونٹ کی دیت کا ذکر فرما کر صاف لفظوں میں تحریر فرما رہے ہیں کہ آزاد مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔

عورت کی نصف دیت اگر کتاب عمرو ابن حزم کے خلاف ہوتی تو حضرت عمر بن عبد العزیز کس طرح اپنے حکمنامہ میں لکھ سکتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کہ میں عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی؟ ثابت ہوا کہ عورت کی نصف دیت کا ذکر عمرو ابن حزم کی اس کتاب میں موجود تھا، جو رسول اللہ ﷺ نے لکھوائی تھی۔ کسی محدث کا اس جملہ کو اپنی کتاب میں درج نہ کرنا اس بنا پر نہیں کہ یہ عمرو بن حزم کی کتاب کا جزو نہیں بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس طویل حدیث کے متعدد حصے مختلف اسانید کے ساتھ مروی ہوئے۔ ہر سند میں حدیث کا کوئی نہ کوئی حصہ رہ گیا۔ کتب احادیث کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ "مصنف عبد الرزاق": "موطا امام مالک"، "مسند نسائی" وغیرہ سب میں اس حدیث کی روایات اسی نوعیت کی پائی جاتی ہیں۔ اگر انی جملہ یہ جملہ کتاب ابن حزم میں نہ ہوتا تو سیدنا فاروق العظیم رضی اللہ عنہ عورت کی دیت سواونٹ کی بجائے پچاس اونٹ کی قیمت مقرر نہ فرماتے۔ نہ حضرت عمر بن عبد العزیز رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کی دیت پچاس اونٹ ہونے کا ذکر کرتے۔ نہ متوفی ابن قدامہ اس کو ذکر کرتے۔ نہ رافعی کبیر اس کو اپنی تصنیف میں درج فرماتے۔ نہ علاء منصور یونس اسکو اپنی کتابوں میں بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اسے وارد کرتے۔ اگر کسی کا یہ گمان ہے کہ ان جملہ کرام اور علمائے اعلام جن میں حضرت عمر بن عبد العزیز ہی نہیں بلکہ سیدنا فاروق العظیم عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ عورت کی نصف دیت کو رسول اللہ ﷺ کے لکھوائے ہوئے خط اور عہد رسالت کی طرف خلاف واقع اپنی طرف سے منسوب کر دیا تو کیا وہ کہے گا کہ یہ حضرات "صن کذاب علی متعدد اقلیتوا مقعدہ من النار" کے مصداق ہو کر ناریں ہیں۔ نعوذ باللہ من ذلک

مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے پر ظاہر القادری کے اخباری بیانات و تقریرات اور ان کے جوابات بیان اول: (یعنی نے وفیہ ضعف کہہ کر حدیث معاذ بن جبل کے ضعیف ہونے کا فیصلہ کر دیا)۔

جواب: قادری صاحب اس سے ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت اور حدیث

امام بیہقی نے ذکر کی۔ چونکہ وہ خود امام بیہقی کے نزدیک ضعیف ہے۔ لہذا اس سے عورت کی نصف دیت ثابت کرنا درست نہیں لیکن جب ہم بیہقی میں موجود حدیث مذکور کو مکمل طور پر دیکھتے ہیں، تو قادری صاحب کی دھوکہ دہی واضح ہو جاتی ہے۔

حدثنا حفص ابن عبد الله حدثني ابراهيم بن طهمان عن بكر بن خنيس عن عباد بن نسي عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دية المرأة على النصف من دية الرجل وروى ذلك من وجه اخر عن عباد بن نسي وفيه ضعف. (بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب اجاء فی دية المرأة)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہی روایت ایک اور جہ (سند) کے ساتھ عبادہ بن نسی سے مروی ہے اور اس میں ضعیف ہے۔

امام بیہقی کا ”وفیہ ضعف“ فرمانیہ دراصل روایت مذکورہ کی دوسری سند کے بارے میں ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ صحیح ہے۔ لیکن قادری صاحب ”فیہ ضعف“ مذکورہ روایت اور سند آخری روایت دونوں کا اس سے ضعف ثابت کر رہے ہیں۔ اگر قادری صاحب صحیح اور حق تلاش کرنے کے درپے ہوتے تو اسی بیہقی میں اس موضوع پر تمام روایات کو سامنے رکھ کر نتیجہ نکالتے۔ تب کہیں جا کر ان کی بات کا وزن ہوتا۔ امام بیہقی نے اسی دوسری سند کے بعد ایک اور روایت ذکر فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

عن ابن شهاب وعن مكحول وعن عطاء قالوا ادر كنا الناس على ان دية المسلم الحر على عهد النبي ﷺ مائة من الابل فقوم عمر ابن الخطاب رضي الله عنه تلك الدية على اهل القرى الف دينار او اثني عشر الف درهم ودية الحرة المسلمة اذا كانت من اهل القرى خمس مائة دينار او ستة الاف درهم.

ابن شہاب، مکحول اور عطاء رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ ہم نے لوگوں پر پایا کہ مسلمان مرد کی دیت حضور ﷺ کے دور اقدس میں سواونٹ تھی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کی قیمت مقرر فرمائی۔ شہری لوگوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم اور آزاد مسلمان عورت کی دیت جبکہ وہ شہری ہو پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے۔

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب اجاء فی دية المرأة)

روایت مذکورہ جسے ابن شہاب، مکحول اور عطاء ایسے اجلہ فقہاء کرام اور محدثین نے ثابت کیا کہ حضور ﷺ کے دور میں آزاد مسلمان مرد اور عورت کی دیت میں فرق تھا۔ اونٹوں کی صورت میں مقررہ دیت کے عوض قیمت ادا کرنے کا فیصلہ حضرت عمر بن خطاب نے کیا جو صاف صاف مذکور ہے کہ شہری مسلمان آزاد مرد کی دیت ایک ہزار دینار اور ایسی ہی عورت کی دیت پانچ سو دینار ہو گی۔ کیا پانچ سو دینار، ایک ہزار دینار کا نصف نہیں ہوتے؟ پھر اس روایت پر امام بیہقی نے کوئی جرح نہیں کی۔ جرح والی چھوڑ دیتے اور بغیر جرح والے لیتے۔ لیکن اندر کا چور کیسے مطمئن ہوتا۔ انہیں تو خواہ وہ یہ ثابت کرنا تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ آنجناب کو یہ بھی نہ سوجھا کہ پچھلی روایت کے آخر میں جو ”فیہ ضعف“ کہا گیا۔ یہاں ضعف کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی اور جرح مجھول، نامقبول ہوتی ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

لا يجرح الراوى عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكره او نسحوها فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه

ہمارے ہاں راوی اس قدر کہنے سے مجروح نہیں ہوتا کہ یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا اس قسم اور جرح۔ لہذا ایسی حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ ہاں اگر جرح تفصیل کے ساتھ ہو اور وہ بھی اس

بحیث یکون جرحا عند بعض دون بعض ومع  
دالک یکون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة  
دون التعصب.

(نور الاغوار ص ۱۹۶ بحث طعن یثیق الحدیث)

طریقہ سے جو متفق علیہ ہوں کہ اس میں اختلاف کیا گیا ہو۔ وہ اس  
طرح کہ بعض کے نزدیک جرح ہے اور دوسرے حضرات اس میں  
جرح نہیں کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ جرح کرنے والا ایسا ہوتا  
چاہیے جو نصیحت (خیر خواہی) کے اعتبار سے مشہور ہو۔ اس میں  
تعصب نہ پایا جاتا ہو۔

علاوہ ازیں اگر عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت واحدایت ضعیف ہوتی تو جدید و قدیم کے تمام علماء  
مجتہدین کرام کا اس پر اتفاق نہ ہوتا اور اگر اتفاق ہے تو پھر ضعف قطعاً کارگرنہ ہوگا کیونکہ اس باب میں قاعدہ ملاحظہ ہو:

عن زید بن جبیر عن خشب بن مالک عن  
عبد اللہ بن مسعود عن النبی ﷺ جعل الدیة  
فی الخطاء اخصا و اتفاق الفقهاء علی استعمال  
هذا الخبر فی الاحتماس یدل علی صحته . فان قبل  
خشب من مالک مجهول قبل له استعمال الفقهاء  
بخصره فی اثبات الاحتماس یدل علی صحته  
واستقامته.

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے حضرت عبد اللہ بن مسعود روایت  
کرتے ہیں کہ آپ نے خطا میں دیت پانچ حصوں میں تقسیم فرمائی  
اور فقہاء کرام کا اس خبر کو مستحق طور پر استعمال میں لانا اس کی صحت پر  
دلالت کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ روایت مذکورہ کا راوی خشب بن  
مالک مجہول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کرام کا  
اس کی خبر پر عمل کرتا پانچویں حصہ کے اثبات میں اس روایت کی  
صحت اور استقامت پر دلالت کرتا ہے۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۳ باب اسان الاصل فی دية الخطاء)

لہذا معلوم ہوا کہ روایت اگرچہ مجروح ہو، لیکن جب فقہاء کرام اس پر عمل کرتے ہوں تو ان کا عمل اس کے ضعف کو صحت میں  
تبدیل کر دیتا ہے اور جس پر ہر دور کے تمام فقہاء کرام محدثین عظام کا اجماعی عمل ہو، وہ تو قادری صاحب کو نظر نہ آیا اور "فیہ ضعف"  
نظر آگیا۔ یہ تنگ نظری کی علامت یا مقصد برآوی کی خاطر اندھی تقلید کی نشانی ہی کہلائے گی۔ اللہ تعالیٰ ایسے اجتہاد سے بچنے کی اور  
رجوع کرنے کی انہیں توفیق دے۔

نوٹ: "باب ماجاء فی دية المرأة" سے دو عدد روایت ہم نے ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور کہ عورت کی دیت نصف  
ہے۔ اس باب کے متصل امام بیہقی نے "باب ماجاء فی جراح المرأة" ذکر فرمایا۔ اس کی ایک روایت یوں ذکر فرمائی:

وروی عن معاذ بن جبل عن النبی ﷺ  
باسناد لا یثبت مثله. (بیہقی ج ۹ ص ۹۶)

طاہر القادری صاحب نے روایت بالا کو اپنے حق میں غنیمت سمجھتے ہوئے کہا کہ اس روایت نے بھی پہلی روایت کی تصدیق کر  
دی۔ یعنی عورت کی دیت نصف ہونے والی روایت چونکہ ضعیف ہے۔ لہذا اس کا ضعف اس روایت سے اور پکا ہو گیا۔ اس لئے عورت  
کی دیت نصف نہیں بلکہ کامل ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے اجتہادی قول سے نکل کر دیکھتے، تو انہیں نظر آتا کہ دونوں احادیث دو مختلف  
ایادب کے تحت امام بیہقی نے درج فرمائیں۔ پہلی حدیث "دیه المرأة" کے ضمن میں تھی اور دوسری "جراحة المرأة" کے تحت  
ذکر کی گئی۔ "جراحة المرأة" کے تحت امام بیہقی نے وہی روایت ذکر فرمائی۔ جو حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے رسید نے  
پوچھا کہ عورت کی ایک انگلی کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس (۱۰) اونٹ۔ دو انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ۔ تین انگلیوں کی؟ فرمایا:

تیس (۳۰) اونٹ - چار انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس اونٹ اس امام بیہقی یہ روایت ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ شیخ نے کہا کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ اس بارے میں ایک حدیث ہے لیکن وہ ثابت نہیں، حقیقت حال یہ ہے - لیکن قادری صاحب "جراحۃ المرأة" سے نفس عورت کی دیت کے نصف ہونے پر تصدیق بنا رہے ہیں۔ بات نفس عورت کی دیت کی ہو رہی ہے اور اس کی تائید ایسی حدیث سے کی جا رہی ہے جس میں نفس عورت کی دیت نہیں بلکہ اس کے مختلف رخصوں کی دیت کا ذکر ہے۔ راوی چونکہ دونوں میں مشترک ہے۔ لہذا جب اس راوی کی روایت "جراحۃ المرأة" میں ایسی سند سے مذکور ہوئی، جو ثابت نہیں۔ تو بقول قادری صاحب اسی راوی کی روایت "ذبیۃ المرأة" میں بھی اثر کرے گی اور اس کا ضعف اس سے پکا ہو جائے گا۔ بہر حال "اندھے کو اندھے میں سے بڑی دور کی سوچی" - لیکن وہ روشنی والے جانتے ہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟

فاعتبروا یا اولی الابصار

### امام بیہقی کی حدیث مرفوع کے راویوں پر طاہر القادری جرح

امام بیہقی نے پہلی حدیث جو ذکر فرمائی، جس میں عورت کی دیت کا نصف ہونا موجود ہے۔ امام موصوف نے اس کے ساتھ اس کا ضعیف وغیرہ ہوتا ذکر نہ فرمایا۔ ہاں اس کی دوسری سند کے متعلق ضعف کا قول فرمایا۔ پہلی حدیث جو مرفوعاً ذکر فرمائی، طاہر القادری نے اس کے تین راویوں کو مطعون بتایا اور سند کو منقطع کہہ کر ناقابل حجت قرار دیا۔ قادری صاحب کا اس بارے میں مضمون روزنامہ نوائے وقت ۳۰ اگست ۱۹۸۴ کے ٹی ایڈیشن میں چھپا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دور کی کوڑی لائے کہ ساڑھے چار سو سال تک معاذ بن جبل کی روایت کو محدثین نے اپنی کتابوں میں درج نہیں کیا۔

جواب: سب جانتے ہیں کہ محدثین کرام کے احادیثی مجموعے ان کے اپنے اپنے ادوار میں جمع ہوئے۔ اس دور میں جس قدر راویوں سے انہیں کوئی حدیث ملی، اتنے واسطوں سے انہوں نے اس حدیث کو اپنی صحیح، مسند وغیرہ میں درج فرمایا۔ مثلاً امام طحاوی المتوفی ۳۲۱ھ نے اپنی تصنیف "طحاوی شرح معانی الآثار" میں جو روایات درج فرمائیں۔ وہ تین سو سال بعد ہجرت مدون ہوئیں۔ الحاکم نیشاپوری المتوفی ۴۰۵ھ نے "المستدرک" میں چار سو سال بعد ہجرت احادیث کا ذخیرہ جمع فرمایا۔ اس پر کسی اہل علم کو اعتراض نہیں۔ پانچویں صدی ہجری تک کبار علمائے کرام و محدثین عظام اپنی اپنی تصانیف میں اپنی اسناد کے ساتھ روایات جمع فرماتے رہے۔ ان کی تدوین حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا۔ علامہ بیہقی نے اپنی تصنیف میں اپنے دور میں اپنی اسناد کے ساتھ جو روایات درج فرمائیں۔ انہیں یہ کہہ کر رد کرنا کہ یہ تین سو سال بعد منظر عام پر آئیں لہذا ناقابل حجت ہیں اسے کون تسلیم کرے گا؟ یہ قول دراصل ذخیرہ احادیث سے لوگوں کو بدظن کرنے کی ایک ناپاک سعی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قادری صاحب کے مقدر میں لکھ دی۔ کسی روایت پر جرح کا یہ طریقہ نہیں۔ ہاں انہوں نے اس روایت بیہقی میں جن تین کو مطعون کیا اور سند کو منقطع کہا۔ جرح کا یہ طریقہ درست ہے۔ آئیے ہم ان تین راویوں پر کئے گئے طعن دیکھیں اور سند کا انقطاع دیکھیں۔

بیہقی کی روایت میں پانچ راوی ہیں، ان کے کتب اسماء الرجال سے حالات

راوی اول: حفص بن عبد اللہ

وقال النسائي ليس به باس وذكره ابن حبان في الثقات. قلت روى البخاري احاديثه في صحيحه.

حفص بن عبد اللہ کے بارے میں امام نسائی نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس سے

(تہذیب مجذب ج ۲ ص ۳۰۳ حرف حاء) روایات لکھی ہیں۔

امام ذہبی میزان میں مزید ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ بیس سال تک ٹیٹا پور میں قاضی کے عہدہ پر کام کرتے رہے۔ (حدیث کے ہوتے ہوئے) اپنی رائے سے فیصلہ نہ کرتے۔ ابو حاتم نے انہیں "احسن حالا" یعنی اچھی حالت والا کہا ہے۔

راوی دوم: ابراہیم بن طہمان

ابن المبارک نے کہا: یہ صحیح الحدیث ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابو حاتم و ابو داؤد نے نقد کہا۔ ابو حاتم نے ساتھ یہ بھی کہا: "صدوق حسن الحدیث صدوق ہے اور حدیث میں بہت اچھا راوی ہے۔" ابن مکن اور بخاری نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں۔ عثمان بن سعید واری کہتے ہیں کہ وہ نقد فی الحدیث تھا۔ ائمہ کرام اس کی روایات کو ہمیشہ چاہتے تھے ان کی طرف رغبت رکھتے تھے اور ان کی توثیق کرتے تھے۔ صالح بن محمد نے اسے نقد کہا اور کہا کہ وہ حسن الحدیث تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی احادیث کو لوگوں کے لئے محبوب بنا دیا ہے۔ اچھی روایت والے تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ وہ صحیح الحدیث اور حسن الرویہ تھے۔ کثیر السماع تھے خراسان میں ان سے زیادہ کوئی حدیث دان نہ تھا وہ نقد تھے۔ یحییٰ بن اسحاق قاضی نے کہا کہ وہ کبار علماء میں سے تھے۔ جنہوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں حدیث بیان کی، ان میں وہ سب سے زیادہ نقد اور وسیع العلم تھے۔ امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کا تذکرہ ہوا آپ نکیہ لگائے ہوئے تھے۔ ان کا نام بن کر سیدھے ہو کر چٹھہ گئے۔ فرمانے لگے: صاحبین کے ذکر کے وقت نکیہ نہیں لگاتا چاہیے۔ ابن المبارک نے کہا کہ ابراہیم بن طہمان صحیح العلم والحدیث تھے۔

(تہذیب مجذب ج ۱ ص ۱۲۹، تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۱۳)

راوی سوم: بکر بن خنیس

قال ابن عمیر الموصلی یس بعثروک۔ ابن عمار الموصلی نے کہا کہ بکر بن خنیس متروک فی الحدیث وقال ابن عدی وهو مما یکتب حدیثہ قلت وقال العجلی کوفی ثقة۔

نہیں ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ یہ ان راویوں میں سے ہے جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں۔ میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ بخاری نے کہا کہ یہ

(تہذیب مجذب ج ۲ ص ۲۸۲)

کوفہ کے رہنے والے نقد راوی تھے۔

یہ راوی معروف کوفی صالح بن بیان الاغباری اور آدم بن ابی ایاس کا شاگرد ہے۔ یحییٰ ابن معین کہتے ہیں کہ یہ شخص نیک صالح تھا۔ اس میں کوئی عیب نہیں تھا۔ مگر یہ کہ ضعیف راویوں کی روایات بھی نقل کر دیتا تھا۔ ابن عمار نے انہیں یس متروک اور غازی کہا ہے۔ ان کی رائے اور فکر میں کوئی خرابی نہ تھی۔

یہ کوفہ کے عبادت گزار حضرات میں سے تھے صدوق تھے ان سے غلطیاں بھی ہو جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ان کے بارے میں افراط سے کام لیا ہے۔ (المقریب ج ۲ ص ۱۰۵)

قارئین کرام! اندر درج بالا حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اگرچہ بعض نے ان پر جرح کی ہے لیکن اس جرم کی جرح مقبول نہیں ہوئی۔ جب تعمیل ہو۔ سب کا اس پر اتفاق ہو اور تعصب اور عناد سے خالی ہو۔ جب ان پر جرح کرنے میں بھی متفق نہیں کیونکہ بعض نے ان کو ثقہ بھی فرمایا اور ان کی احادیث کو قبول کیا گیا۔ لہذا یہ متروک الحدیث نہ تھے۔ ابن ابی حاتم نے لکھا:

سمعت ابی و سلم بن بکر بن خنیس منہ عنہما عن ساجک انہما عن بکر بن خنیس کے



کان رجلاً صالحاً غراً وليس هو بقوى فى الحديث  
قلت هو متروك قال لا يبلغ به الترك  
(كتاب الجرح والتعديل ج ۲ ص ۳۸۳ باب الخاء، راوی ۱۳۹۷)

بارے میں پوچھا گیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ وہ صالح، شریف اور  
سادہ طبیعت کا آدمی تھا مگر حدیث میں قوی نہ تھا پھر وہ حدیث میں  
متروک ہوا فرمایا: وہ متروک کے درجہ میں نہ تھا۔

راوی چہارم: عبادہ بن نسبی

عبادہ بن نسبی کی کنیت ابو عمرو شامی اردنی ہے۔ طبرہ کے قاضی تھے۔ بعض نے ان کے صحابی ہونے کا بھی قول کیا ہے لیکن یہ  
تابعی بالتحقیق ہیں۔ عظیم الشان تابعی اور مستجاب الدعوات بزرگ تھے۔ بعض نے یہاں تک بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ ان کے طفل بارش  
نازل کرتا اور دشمنوں پر کامیابی عطا فرماتا۔ کتب اسماء الرجال نے ان کے بارے میں لکھا:

قال ابن سعد فى تابعى اهل الشام كان ثقة  
وقال احمد وابن معين والعجلي والنسائي ثقة وقال  
احمد فى زوايه ليس به باس وقال البخارى عباد  
بن نسي الكندى سيدهم وقال ابو حاتم وابن  
خراش لا باس به وقال مغيرة بن زياد قال مسلم بن  
عبد الملك ان فى كندة لثلاثة نفران الله ينزل  
بهم الغيث وينصر بهم على الاعداء. عباد بن نسي  
ورجاء بن حيوة وعدى بن عدى قال عمرو بن على  
وغير واحد سنة ثمانى عشرة ومائة قلت وقال ابن  
حبان فى الثقات وهو شاب وقال ابن صفوان وثقه  
ابن نمير.

(تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۱۳-۱۱۲)

ابن سعد نے کہا کہ عبادہ بن نسبی شامی تابعین میں سے تھے  
اور ثقہ تھے۔ احمد، ابن معین، عجل، اور نسائی نے انہیں ثقہ بتایا۔ احمد  
نے ایک روایت میں فرمایا: ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی  
حرج نہیں ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عبادہ بن نسبی کندی اہل کندہ  
کے سردار تھے۔ ابو حاتم اور ابن خراش نے کہا: ان سے روایت لینے  
میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مغیرہ بن زیاد نے کہا: کہ مسلمہ بن عبد  
الملک نے کہا کہ کندہ میں تین ایسے حضرات ہیں جن کی بدولت اللہ  
تعالیٰ اہل کندہ کو بارش عطا کرتا ہے اور انہیں دشمن پر کامیابی عطا  
فرماتا ہے۔ عبادہ بن نسبی، رجاء بن حیوة اور عدی بن عدی رضی اللہ  
عنہم۔ عمرو بن علی اور بہت سے دوسروں نے کہا: ان کی وفات  
۱۱۸ھ میں ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ ابن حبان نے انہیں ثقہ میں شمار  
کیا۔ جب ان کا انتقال ہوا تب وہ نوجوان تھے۔ ابن صفوان نے  
بیان کیا کہ ابن نمیر نے انہیں ثقہ کہا ہے۔

راوی پنجم: عبد الرحمن بن غنم

ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے لیکن یہ حضور ﷺ، حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، حضرت علی المرتضیٰ، معاذ بن جبل،  
ابو ذر غفاری، ابو ذر داء، عبیدہ بن جراح، ابو مالک اشجری اور ابو موسیٰ اشجری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ابن سعد نے ان کو طبقہ  
اولیٰ میں ذکر کیا۔ شامی تابعی حضرات میں سے تھے۔ انشاء اللہ ثقہ ہیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں لوگوں کو دین  
سمجھانے کے لئے بھیجا۔ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۲۵۰ حرف الھین مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! قادری صاحب کا مطالعہ تھا کہ عورت کی نصف دیت کے متعلق اگر کوئی صحیح حدیث دکھا دے تو میں اپنے موقف  
سے رجوع کر لوں گا۔ بیعتی کی مذکورہ حدیث جن راویوں نے ذکر کی۔ ان کے حالات آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ پانچوں کے پانچوں  
ثقہ راوی ہیں۔ لہذا یہ روایت اصول کے مطابق ”صحیح“ ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت کی تلقی بالقبول اور تعامل امت سے اور مضبوطی  
حاصل ہوگئی۔ کیونکہ قانون ہے کہ ایسی حدیث جس کی سند میں اگرچہ ضعف ہو، لیکن حضرات ائمہ کرام مجتہدین عظام نے اس سے  
استدلال کیا ہو، وہ حدیث مقبول ہو جاتی ہے۔ حوالہ کے لئے ”ادکام القرآن“ ج ۲ ص ۳۳۳ اور ”تواعدنی علوم الحدیث“ ص ۳۳۹

ملاحظہ کر لیا جائے۔ مذکورہ روایت بذات صحیح بھی ہے۔ مجتہدین نے اس سے استدلال بھی فرمایا اور امت نے اسے قبولیت کا درجہ دیا۔ اب اس کی صحت میں کیا کسریٰ رہ جاتی ہے؟ لہذا قادری صاحب اگر سنجیدہ ہیں تو انہیں اپنے موقف سے رجوع کر لینا چاہیے۔

### قادری صاحب کا بیان دوم اور اس کا جواب

قادری صاحب نے کہا کہ عورت کی نصف دیت کے بارے میں جس قدر احادیث و روایات ہیں۔ وہ موقوف، مرسل اور منقطع ہیں۔ یعنی ایسی کوئی روایت نہیں جو اس مسئلہ کو ثابت کرے اور وہ روایت سند کے اعتبار سے قوی ہو۔ پھر آخر میں لکھا کہ اگر کوئی مجھے صحیح الاسناد روایت دکھادے تو میں اپنے موقف سے رجوع کر لوں گا۔

جواب: قادری صاحب کا یہ اعتراض دراصل ان کے خود ساختہ قواعد و اصول پر مبنی ہے۔ اگر یہ اپنے قواعد کی بجائے علمائے حدیث کے قواعد و قوانین کو مد نظر رکھتے تو اس قسم کی بے سرو پا باتیں نہ کرتے۔ یاد رہے کہ ہم نے اس سے قبل جو روایات و آثار زیر بحث موضوع پر نقل کئے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر ابراہیم نخعی، کھول، عطاء، عامر اور شعبی سے مروی تھے۔ یہ تمام حضرات بالا اتفاق ثقہ ہیں، کسارتا یحییٰ میں ان کا شمار ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ ثقہ تابعین کی مرسل روایات مقبول ہیں۔ حافظ ابن کثیر کا اس ضمن میں قاعدہ ملاحظہ فرمائیے:

کہار تابعین کے مراسیل جمت ہوتے ہیں۔ اگر ان کی تائید دوسرے مراسیل و طرق سے پائی جائے یا کسی دوسرے صحابی کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا اکثر علماء کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا ارسال کرنے والا کسی ثقہ کے بغیر ارسال نہ کرتا ہو تو ان صورتوں میں روایت مرسل جمت ہوگی۔ (المباعد الحبیث تصنیف ابن کثیر ص ۴۹ بحث مرسل، انواع السبع)

روایت میں ضعف بعض اوقات متابعت کے پائے جانے سے زائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی روایت کے راوی کا حافظ مضبوط نہ ہو یا اس نے مرسل روایت ذکر کی۔ اس صورت میں اس کی متابعت پائے جانے سے نفع ہوتا ہے اور وہ حدیث ضعف کے درجہ سے نکل کر حسن یا صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ (المباعد الحبیث ص ۴۹ بحث الحسن)

مسئل قبولہ عند الحنفیۃ ما اذا کان مرسلہ من اہل القرون الثلاثة الغاضلة فان کان غیرہا فلا لحدیث ثم یفشو الکذب صححہ النسائی وقال ابن جریر اجمع الساہون بامرہم علی قبول المرسل ولسم یات عنہم انکارہ ولا عن احد من الائمة بعدہ ہم الی رأس المائتین۔

(تدریب الراوی ص ۱۹۸ بحث مرسل مطبوع مصر انواع السبع)

مرسل کے قبول ہونے کا محل اختلاف ہے تو وہ مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ ان ادوار کے بعد جھوٹ بکثرت پھیل جائے گا۔ اسے امام نسائی نے صحیح کہا اور ابن جریر نے کہا کہ تمام تابعین کا اس پر اجماع ہے کہ مرسل مقبول ہے اور ان کی طرف سے کوئی انکار نظر نہ آیا۔ ان کے بعد والے ائمہ سے بھی کوئی انکار نہیں نظر آتا۔ یہ معاملہ دو صدیوں تک کا ہے۔

قارئین کرام! اصول حدیث کے قواعد سے معلوم ہوا کہ حضرات تابعین کرام کی مراسیل بالا اتفاق مقبول ہیں۔ ان کی قبولیت میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اب اگر تابعین کرام سے ایسی روایات مرسل مل جائیں، جن میں عورت کی دیت کو نصف بیان کیا گیا ہو، تو انہیں قبول کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عورت کی نصف دیت کی روایات بیان کرنے والوں میں ابراہیم نخعی، عطاء، کھول اور شعبی وغیرہ ہیں۔ اب آئیے ان حضرات کی مراسیل کی مقبولیت کچھ حوالہ جات سے ملاحظہ ہو جائے۔ ان حضرات کی مراسیل مقبول ہیں خواہ ان کی ملاقات اس صحابی سے نہ ہو، جس سے انہوں نے روایت کی۔

قال ابن معین مراسیل ابراہیم احب الی من مراسیل شعبی. وجماعة من الائمة صححوا مراسیله. (تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۷۷-۱۷۸)

قال احمد بن حنبل مراسلات سعید بن المسیب اصح الرسائل ومرسلات ابراہیم نخعی لا بأس بها.

(تہذیب الراوی ج ۲ ص ۲۰۳ بحث مراسیل مطبوعہ مصر)

قال احمد العجلي مرسل الشعبي صحيح لا يكا د يرسل الا صحيحا.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۹ ص ۷۹ بیروت)

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل میرے نزدیک شعبی کی مراسیل سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ائمہ کی جماعت نے ان کی مراسیل کی صحت کا قول کیا ہے۔

امام احمد بن حنبل نے کہا کہ سعید بن مسیب کی مراسیل تمام مرسل روایات میں زیادہ صحیح ہیں اور ابراہیم نخعی کی مرسل روایات کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

احمد عجل نے کہا کہ جناب شعبی کی مرسل روایات صحیح ہیں کیونکہ وہ صرف صحیح روایات کا ہی ارسال کرتے ہیں۔

تاریخ کرام! ابراہیم نخعی کی جو روایت حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر انہوں نے حضرت علی المرتضیٰ سے ملاقات کا شرف نہ بھی پایا ہو پھر بھی ان کی مرسل مذکورہ قاعدہ کے مطابق صحیح شمار ہوگی۔ علاوہ ازیں جب ان کی مرسل روایت کی توثیق جناب شعبی کی روایت سے ہوتی ہے تو اس توثیق کی بنا پر بھی اس میں صحت آجائے گی۔ یہاں ایک بات ذہن نشین رہے کہ علماء اصول نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی روایت جو ایسے مسئلہ کے ضمن میں ہو جس کا تعلق عقل کے ساتھ نہ ہو، وہ روایت ”مرفوع حدیث“ کے حکم میں ہوتی ہے۔ مراسیل صحابہ کے بارے میں ایک مفید و مؤید حوالہ ملاحظہ فرمائیں:

انقطاع کی دوسری قسم یعنی حدیث پاک کا ہم تک حضور ﷺ سے آنا متصل نہ ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں۔ انقطاع ظاہری اور باطنی۔ ظاہری انقطاع ہو تو اخبار میں مرسل خبریوں کہ راوی اپنے اور حضور ﷺ کے درمیان وساطت کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کی چار اقسام ہیں یا تو ارسال کرنے والا صحابی ہو گیا یا دوسرے دور کا کوئی راوی یا تیسرے دور کا یا اس کے بعد کے دور کا راوی ہوگا، یا من ویر مرسل اور من ویر مرسل نہیں ہے۔ اگر مرسل روایت صحابی کی طرف سے ہے تو وہ بالا جماع مقبول ہے کیونکہ صحابی کا غالب حال یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حضور ﷺ سے خود سنی ہوگی۔ اگرچہ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ اس صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے سنی ہو اور خود بنفسہ اس مجلس میں موجود نہ ہو۔

الثانی فی الانقطاع ای عدم اتصال الحدیث بنا من رسول اللہ ﷺ وھو نون عان ظاہر و باطن اما الظاہر فالمرسل من الاخبار بان لا ی ذکر الراوی الوسائط الی بینہ بین رسول اللہ ﷺ بل یقول قال الرسول اللہ ﷺ کذا وھو اربعة اقسام لانه اما ان یرسل الصحابی او یرسلہ القرن الثانی والثالث او یرسلہ من دونہم او ھو مرسل من وجہ دون وجہ وھو ان کان من الصحابی فمقبول بالا جماع لان غالب حالہ ان یسمع بنفسہ منہ وان کان یحتمل ان یسمع من صحابی اخر ولم یکن ھو بنفسہ حاضرا حیثئذ.

(نور الانوار ص ۱۸۸ یا ان اقسام المرسل مطبوعہ دہلی)

تاریخ کرام! آپ نے مراسیل صحابہ و تابعین اور مقطوع صحابہ کا حکم ملاحظہ فرمایا۔ کہارتا تعین کی مراسیل مقبول ہیں۔ جب یہ بالاتفاق مقبول ہیں تو ان سے استدلال بھی درست۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ عورت کی نصف دیت بتانے والی احادیث یا تو مرسل یا مقطوع ہیں اور ان سے استدلال درست نہیں۔ یہ قاعدہ ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔ اصول حدیث اور اصول فقہ کے بالکل خلاف

ہے۔ ایسے وقتی ضابطہ پر اکثر جانا اور اس کے جائز ہونے کے لئے تمام اصول کو پس پشت ڈالنا ایک ”جہت“ کا کام ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسا اجتہاد شیطان کو خوش کرنے کے لئے ہوگا رمضان کی رضا اس میں ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتی۔ فاعتصر وایا اولی الاصدار

### قادری صاحب کا بیان سوم

۸۳/۵ روز نامہ نوائے وقت کے حوالے سے جو بیان قادری صاحب کا ہم نے نقل کیا۔ اس میں انہوں نے ”بعض المذہبات شرح مشکوٰۃ“ سے ایک حوالہ نقل کیا کہ حضور ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی عورت پر مرد کو فضیلت نہیں ہے۔ کسی چھوٹے کو بڑے پر کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہذا اس ارشاد نبوی سے واضح ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ اس میں رائے ذی کی گنجائش نہیں ہے۔

جواب اول: اگرچہ اس کا جواب بقدر ضرورت گزشتہ اوراق میں دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس کی تفصیل اس لئے ضروری سمجھی گئی کہ قادری صاحب کا ایک کیسٹ بھرا ہوا سننے کا اتفاق ہوا تو اس سے پتہ یہ چلا کہ انہوں نے شیخ تفتخ جناب عبدالحق صاحب محدث دہلوی صاحب ”بعض المذہبات“ کی عبارت پر بڑا زور لگایا ہے اور اس سے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

قادری صاحب نے دراصل غلط بحث کر دیا۔ پہلے یہ کہا کہ دور جاہلیت میں عورت کی دیت نصف ہوا کرتی تھی۔ پھر اس کے بعد دوسرا مقدمہ بیان کیا کہ حضور ﷺ نے دور جاہلیت کی رسوم و رواج کو ختم کر دیا۔ جب آپ نے ختم فرمادیا تو پھر آپ کا ہی یہ ارشاد گرامی ہے کہ قصاص اور دیت میں کسی مرد کو کسی عورت پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت میں دور جاہلیت کا فرق آپ نے مٹا کر ان میں مساوات کا تہ فرمادی۔ دور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا قادری صاحب اور ہمیں بھی مسلم ہے۔ اس پر ہم پہلے بھی حوالہ جات ذکر کیے ہیں۔ لیکن اس رسم کے ساتھ ان لوگوں میں کچھ زیادتیوں بھی مگر کر چکی تھیں۔ مثلاً اگر امیر گھرانے کی عورت قتل ہوتی تو اس کے بدلہ میں عورت کی بجائے مرد کو قتل کیا جاتا اور اگر امیر کا غلام مارا جاتا تو اس کے بدلے میں وہ آزاد کو قتل کرتے تھے بلکہ ایک کے بدلہ میں کبھی دو دو تین قتل کر ڈالتے۔ ان زیادتیوں کو مٹانے کے لئے قرآن کریم نے ارشاد فرمایا: ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى لِيُتَى بِهِنَّ آثَرُ ذُنُوبِهِنَّ مَا كُنَّ يَفْعِلْنَ“۔ اس آیت کریمہ میں دور جاہلیت کی زیادتیوں کو ختم کیا گیا جو پابندی یہ تھیں لیکن عورت کی دیت کا مرد کی دیت سے نصف ہونا نہ اس کا اس آیت میں ذکر ہے اور نہ ہی یہ بات تائید یہ بھی بلکہ اس سے وہ لوگ بھی بلا امتیاز اچھا سمجھتے تھے۔ لہذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ رسول کریم ﷺ نے مذکورہ حدیث پاک دیت کے بارے میں ارشاد فرما کر دور جاہلیت کی رسم کو ختم فرمادیا، محض دھوکہ ہے اور غلط و باطل بات ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جو ہم گزشتہ سطور میں نقل کر چکے ہیں۔ آیت کریمہ دراصل ان لوگوں کی پابندی یہ زیادتیوں کے خاتمہ کے لئے نازل ہوئی نہ کہ پابندی یہ کے خاتمہ کے لئے ملاحظہ ہو:

(الححر بالححر) انما هو بیان لما تقدم ذكره  
علی وجه التاكيد وذكر الحال التي خرج عليها  
الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقادة انه كان بين  
حبيبن من العرب قتال وكان لاحدهما طول علی  
الاخر فقتلوا لا نرضی الا ان نقل بالبعد منا  
المحر منكم وبالا ننی من الذکر منکم فانزل الله کتبہ

(آزاد کے بدل آزاد) یہ ما تقدم بیان ہے اور تاکید کے طور  
پر اسے ذکر کیا گیا اور اس حالت کا ذکر کیا گیا۔ جس پر یہ کلام نازل  
ہوا۔ وہ جسے قصی اور قداو نے ذکر کیا کہ عرب کے دو قبیلوں میں باہم  
لڑائی تھی۔ ان میں سے ایک پر ہست دوسرے کے زیادہ طاقتور تھا۔  
طاقتوروں نے کہا کہ ہم اس وقت تک جمن سے نہیں بیٹھیں گے  
جب تک ہمارے غلام کے بدلہ میں تمہارا آزاد آدمی نہ قتل کریں اور

علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبدة مطلقاً بذالک۔ (۱) کام القرآن القصاص ج ۱ ص ۱۳۴ نے آیت نازل فرمائی: (کتاب علیکم القصاص فی القتلی زیر آیت کتب علیکم القصاص) (الایۃ)۔

یہی شان نزول صاحب تفسیر مدارک نے بھی اسی آیت کے تحت لکھا۔ اس آیت کی وضاحت فرماتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا:

عن علی رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال المسلمون تشکافو دماءہم ویسعی بذمتہم اذناہم ویرد علیہم اقصاصہم وهو ید علی من سواہم۔ (مشکوٰۃ ص ۳۰۱ حدیث قصاص)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان میں سے ادنیٰ مسلمان ذمہ داری (امان) کر سکتا ہے اور رو کر سکتا ہے۔ ان پر ان کا دوزر ہنہ والا۔ مسلمان ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔

اس حدیث پاک کی تشریح میں جو کچھ شیخ متفق نے لکھا اسے ظاہر القادری نے اپنے مدعی کے لئے غنیمت جانا اور عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر ثابت کر چھوڑا۔ حالانکہ شیخ متفق کی قطعاً یہ مراد نہیں۔ شیخ متفق کی اصل عبارت ملاحظہ ہو:

گفت انحضرت ﷺ مسلمانان برابر است خونہائے ایشان در قصاص و دیت فضل نیست دران شریف را بر وضع و کبیر را بر صغیر و عالم را بر جاہل و مرد را بر زن۔

(ابجد المصنوع ج ۳ ص ۲۷۷ کتاب قصاص مطبوعہ لکھنؤ)

قارئین کرام! حدیث مذکور میں قصاص اور دیت میں تفصیل و زیادتی کو ختم کرنے کی بات ہے۔ جو دراصل قرآن کریم کی آیت مبارکہ ومن قتل صوناً خطاً فتحریر رقیۃ مومنہ و دیتہ مسلمۃ الی اہلہ الخ کی تفسیر ہے۔ یعنی قتل خطاً پر بطور کفارہ مومن غلام آزاد کرنا یا دیت اس کے درواہ کے سپرد کرنا مذکور ہے۔ آیت مذکورہ اور حدیث میں نفس دیت اور قصاص میں برابری کا حکم مذکور ہے۔ قصاص اور دیت میں بھی برابر ہیں۔ اس میں امیر و غریب، چھوٹے بڑے اور مرد و زن کا کوئی امتیاز و فرق نہیں۔ مقدار دیت کا ذکر نہ آیت مبارکہ میں اور نہ ہی حدیث پاک میں ہے۔ گفتگو مقدار دیت میں ہے نہ کہ نفس دیت میں۔ قادری صاحب نے مقدار دیت کا لفظ اپنی طرف سے نکال کر شیخ کی طرف منسوب کر دیا اور معنی یوں کیا کہ مرد کی دیت جس طرح سواوٹ ہے اسی طرح عورت کی دیت بھی سواوٹ ہی ہے۔ ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ عورت کی دیت کی مقدار میں برابری ایک حدیث و خبر واحدہ سے قادری صاحب ثابت کر دیں، تو ہم ان کے موقف کو تسلیم کر لیں گے۔ مگر قادری صاحب تادم مرگ یہ ثابت نہیں کر سکیں گے۔ لہذا مقدار دیت کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہے۔ اس کی تعین کوئی فقیہ یا مجتہد اپنی طرف سے نہیں کر سکتا کیونکہ یہ غیر عقلی بات ہے۔ نفس قصاص اور دیت میں برابری کو مقدار دیت میں برابری تصور کر لینا فریب خوری اور دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے پیش کردہ معنی حدیث کو امام طحاوی نے بھی واضح طور پر بیان فرمایا:

فما ملنا قول رسول اللہ ﷺ المومنون تشکافوا دماءہم فوجدنا اہل العلم جمیعاً لا یختلفون فی تاویل ذالک انہ علی التساوی فی

ہم نے حضور ﷺ کے اس قول "المؤمنون تشکافوا دماءہم" میں غور و تامل کیا تو تمام اہل علم کا اس پر اتفاق پایا اور ان میں باہم ہمیں کوئی اختلاف نظر نہ آیا کہ اس ارشادِ گرامی سے

مراد قصاص اور دیتوں میں برابری ہے اور یہ ارشاد گرامی اس بات کی نفی کرتا ہے کہ کسی شریف کو کسی کمینہ پر اس بارے میں فضیلت ہے اور یہ اہل جاہلیت کا رد ہے کہ وہ شریف کو کمینہ کے قتل میں نہیں مارا کرتے تھے اور اس میں سے جو کچھ ہم سمجھتے وہ یہ بھی ہے کہ عورتیں اس بارے میں مردوں کے برابر ہیں۔ یعنی مرد کو عورت کے بدلہ میں اسی طرح قتل کیا جائے گا جس طرح عورت کو مرد کے مقابلہ میں از روئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔

(مشکل الآثار ج ۳ ص ۹۰)

### عورت کی نصف دیت

اس عبارت کے اصل مفہوم کو صحیح سیاق و سباق میں سمجھنے کے لئے اس میں مندرج سب سے اہم الفاظ "وان ذالک یسفی" سے شروع ہو کر "بقتله الوضیع" تک کے ہیں۔ امام طحاوی "المؤمنون تنکافو دماءہم" کی جو تشریح اپنی اس عبارت میں کر رہے ہیں اس کا مرکزی خیال انہی الفاظ میں مختصر ہے کہ امام طحاوی یہ بتا رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان کا اصل مقصد اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا ہے کہ وہ قصاص اور دیت کے نفاذ میں اوچ نیچ اور بڑے چھوٹے کا فرق روا رکھتے تھے۔ بچہ اور چھوٹے کو اونچے اور بڑے کے بدلہ میں قتل کر دیتے تھے۔ جبکہ اونچے اور بڑے کو نیچے اور چھوٹے کے بدلہ میں قتل نہ کرتے تھے۔ اس عبارت میں قصاص اور دیت میں برابری کے الفاظ جو ابتدائے عبارت میں آئے ہیں، وہ اسی نفاذ قصاص اور دیت میں برابری کے مفہوم کے حامل ہیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حقیقت کی نشاندہی کر رہے ہیں کہ زیر بحث فرمان رسول ﷺ "المؤمنون تنکافو دماءہم" یعنی "مومنوں کے خون آپس میں برابر ہیں"، یہی اس تفسیر پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ اس سے مقصود اوچ نیچ کا فرق کے بغیر قصاص و دیت کے نفاذ میں برابری کا طرز عمل اختیار کرنا ہے اور اس طرح اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا پیش نظر ہے، جو قصاص و دیت کے نفاذ میں اوچ نیچ میں امتیاز کی صورت میں اختیار کئے ہوئے تھے اور پھر اس ساری تفسیری گفتگو کے آخر میں امام غزالیؒ نے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ متذکرہ فرمان رسول ﷺ کی روشنی میں جس طرح قصاص و دیت کے نفاذ میں اوچ نیچ کا کوئی امتیاز نہیں اسی طرح ان کے نفاذ میں مرد اور عورت کا بھی کوئی امتیاز نہیں۔ امام طحاوی کا آخر میں یہ کہنا کہ مرد کو عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ ان کے اسی مقصود کلام کو واضح کر دیتا ہے۔ (عورت کی نصف دیت از فقہ حنفی ص ۵۷-۵۸)

نوٹ: امام طحاوی نے شروع میں قصاص و دیت کی برابری کا ذکر کیا۔ جو "تنکافو دماءہم" کے ضمن میں فرمائی۔ برابری دو باتوں میں ہے۔ قصاص اور دیت۔ پھر آخر میں وضاحت کرتے ہوئے صرف قتل کی مثال پیش فرمائی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و جاہلیت میں "قصاص" میں برابری نہیں ہوتی تھی۔ دیت کے بارے میں اوچ نیچ کا فرق نہ تھا بلکہ عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف سمجھتے تھے۔ جیسا کہ "ادکام القرآن" کا حوالہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ چونکہ قصاص میں امتیاز تھا، اسے ختم کرنے کے لئے کتب علیکم القصاص آیت کریمہ اور تنکافو دماءہم حدیث پاک و رد ہوئی۔ علامہ طحاوی نے حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کو دور جاہلیت کی اس طاغوتی کی تردید و تفتیح پر محمول فرمایا۔ جو وہ قصاص میں روا رکھتے تھے۔ وہی اوچ نیچ آپ کے پیش نظر تھی اور قرآن کریم نے بھی اسی کی اصلاح فرمائی۔ "تنکافو دماءہم" سے مقصود ہر ایک کے خون کا مساوی ہونا ہے۔ لیکن اسے اجتہاد سے قادی صاحب نے اسے دیت کی بجائے مقدار دیت میں برابری کے لئے حجت بنایا جو قطعاً باطل اور مردود ہے۔ ہاں اگر نفس دیت میں کمی بیشی اور جاہلیت میں تھی تو قادی کی صاحب اس کی نشاندہی کریں جس کی اصلاح کے لئے کسی حد حدیث پاک میں آپ نے مرد اور عورت

کی دیت کو برابر قرار دیا ہو۔ جب یہ بات ثابت شدہ ہے تو عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں بھی مستحسن تھا تو پھر قرآن و حدیث اس کی اصلاح کیوں فرماتے ایسی رسوم و روایات کو شریعت نے باقی رکھا۔ اب قادری صاحب کو ہم چیلنج کرتے ہیں کہ وہ کسی روایت سے یہ ثابت کریں کہ ”تکافؤ دماء ہم“ انفس قصاص و دیت کی بجائے مقدار دیت کے لئے ہے اور دور جاہلیت میں مرد کی دیت سواونٹ اور عورت کی پچاس اونٹ تھی۔ اس ارشاد نبوی کے بعد عورت کی دیت بھی سواونٹ مقرر ہوئی۔ مختصر یہ کہ آیت مبارکہ اور حدیث پاک قصاص اور دیت کے بارے میں ہیں۔ قصاص میں اونٹ چیلنج تھی۔ اس کی اصلاح فرمائی گئی۔ دیت چونکہ پہلے ہی مستحسن تھی اور اس طریقہ میں کوئی اعلیٰ اور ادنیٰ کا فرق نہ تھا۔ لہذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔

شیخ محقق کی عبارت بھی دراصل امام طحاوی کے مقصد کو بیان کر رہی ہے مگر شیخ محقق نے امام طحاوی کی تفسیر کا آخری حصہ ذکر نہ فرمایا، جس سے قادری صاحب کو اپنا مقصد نکالنے کے لئے راستہ مل گیا۔ اگر امام طحاوی کا مطلب یہ ہوتا کہ مرد اور عورت کی مقدار دیت برابر ہے تو پھر آپ یہ نہ فرماتے: ”فوجدنا اهل العلم جميعا لا يختلفون في ذلك تمام اہل علم کو ہم نے اس پر متفق پایا ان میں کوئی اختلاف نہیں“۔ اہل علم کا اتفاق کس بات پر ہے؟ نفس دیت اور قصاص کے برابر ہونے پر اور عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہونے پر۔ کیونکہ اس صورت میں اہل علم کے دو اتفاقات ہوتے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت سواونٹ پر سب کا اتفاق اور دوسرا عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف یعنی پچاس اونٹ پر اتفاق۔ یہ دونوں اتفاق باہم متناقض ہیں۔ اہل علم کا اتفاق جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ عورت کی نصف دیت پر ہے۔ اسی پر اجماع صحابہ اور اجماع ائمہ مجتہدین ہے مرد اور عورت کی دیت کی مقدار سواونٹ ہونے پر امت کا اجماع نہیں ہے۔ عورت کی مقدار دیت کے بارے میں بیک وقت اہل علم کے دو اجماع ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتے۔ لہذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ امت کا اجماع اسی پر ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ صرف دو حضرات کا ایک قول شاذ اس کے خلاف ہے اور تیسرے قادری صاحب بھی ساتھ مل گئے۔ اللہ تعالیٰ انہیں رجوع الی الحق کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

جواب دوم: اگر قادری صاحب ”المسلمون تکافؤ دماء ہم“ میں لفظ مسلم سے مرد اور عورت دونوں مراد لیتے ہیں اور اس طرح دونوں کی دیت میں برابری کا قول کرتے ہیں تو قادری صاحب کا یہ اجتہاد اور تفسیر قرآن کریم کے معارض ہے، جو تسلیم نہیں ہو سکتی۔ قرآن کریم میں آیا ہے: ”ان کسان من قوم عدو لکم و هو مومن فتحریر رقبة مومنة اگر قل ہونے والا اس قوم سے ہے جو تمہاری دشمن ہے اور وہ مقتول مومن ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے“۔ یعنی دار الحرب میں بسنے والا مومن کسی دار الاسلام میں بسنے والے مومن سے خطا قتل ہو گیا تو اس جرم کی سزا نہ قصاص ہے اور نہ ہی دیت، بلکہ ایک غلام مومن آزاد کرنا پڑے گا۔ اب اگر قادری صاحب کا اجتہاد مان لیا جائے کہ مسلمان مرد اور عورت کا خون برابر ہے دونوں کی دیت برابر ہے، تو پھر یہ مسلمان (جس کا اوپر والی آیت میں ذکر ہے) اس حدیث پاک کا مصداق نہ بنا۔ ہو سکتا ہے کہ ظاہر القادری صاحب یہ جواب دیں کہ قرآن کریم اس حدیث پاک کا تخصیص ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔

- (۱) جب قرآن کریم نے اس حدیث کی تخصیص کر دی تو یہ ظنی ہو گئی اور ظنی کی مزید تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔
- (۲) اگر بالغرض تسلیم کر لیا جائے کہ المسلمون تکافؤ میں عورت بھی شامل ہے لیکن قرآن حکیم اس کا تخصیص ہے۔ اب یہی حدیث عام مخصوص بعض ہو گئی اور ایسا عام ظنی ہو جاتا ہے اور اس قسم کے ظنی کی تخصیص آثار صحابہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ چاہے وہ عام مخصوص بعض قرآن کریم کی کوئی آیت ہو۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے: اذا نودی للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ اس آیت کریمہ میں شرائط جحد کا ذکر نہیں لیکن یہ چونکہ عام مخصوص بعض ہے۔ اس

لئے احناف نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر سے اس کی تخصیص کی ہے۔ لا جمعة ولا لشریق الا فی مصر جامع۔ لہذا جب قرآن کریم کی آیت عام مخصوص عن بعض کی تخصیص اثر سے ہو سکتی ہے تو ایک حدیث عام مخصوص عن بعض کی تخصیص آثار صحابہ سے کیوں نہیں ہو سکتی؟

جواب سوم: ”المسلمون تکافؤ دماء ہم“ کے راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اگر اس کا مطلب وہی ہوتا جو قادری صاحب نے سمجھا تو حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ بھی یہی ہوتا لیکن امام بخاری نے بطریقہ توثیق لکھا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فرمان یہ ہے کہ عورت کی دیت آدمی ہے۔ پھر فرمایا کہ روایت مذکورہ اگرچہ ایک سند کے اعتبار سے مقطوع ہے لیکن دوسری سند کے اعتبار سے موصول ہے۔

عن ابراهيم عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها. عن محمد بن الحسن قال ابنا محمد ابن ابان عن حماد عن ابراهيم عن عمر ابن الخطاب وعلي ابن ابي طالب رضي الله عنهما انهما قللا عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها. حديث ابراهيم منقطع الا انه يؤكده رواية الشعبي. عن شعبي عن زيد بن ثابت انه قال جراحات الرجال والنساء سواء الى الثلث فما زاد فعلى النصف وقال ابن مسعود الا السن والموضحة فانهما سواء وما زاد فعلى النصف وقال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه علي النصف في كل شيء قال وكان قول علي رضي الله عنه اعجبها الى الشعبي. ورواه الشقيق عن عبد الله ابن مسعود وهو موصول.

ابراہیم نخعی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت خرواہ دو لکس کی ہو یا اس سے کم کی وہ مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ محمد بن حسن کہتے ہیں کہ محمد بن ابان نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے جو وہ عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے خبر دیتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ وہ دیت لکس کی ہو یا اس سے کم کی۔ حدیث ابراہیم منقطع ہے جس کی تائید امام شعبی کی روایت کرتی ہے۔ جناب شعبی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: ایک تہائی دیت تک مردوں اور عورتوں کے زخموں کی دیت برابر ہے۔ ایک تہائی سے زیادہ ہونے پر عورت کی دیت آدمی ہو جائے گی۔ حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ دانت اور منہ زخم میں دونوں برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائے اس میں عورت کی دیت آدمی ہو جائے گی اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر چیز میں عورت کی دیت مرد سے آدمی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول جناب شعبی کو اچھا لگتا تھا۔ اسے شقیق نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا اور وہ موصول ہے۔

(بخاری شریف ج ۹۶ کتاب العیات)

قارئین کرام! ایک تہائی سے زائد دیت میں اگر صحابہ کرام متفق ہیں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ اختلاف ایک تہائی تک کا ہے۔ اس میں بعض صحابہ کرام برابر دیت کا قول فرماتے ہیں۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ امام شعبی نے اسے ہی پسند فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا نظریہ وہی ہوتا جو قادری صاحب بیان کر رہے ہیں تو آپ کی طرف سے نفس دیت بلکہ مختلف زخموں کی دیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا مستعمل نہ ہوتا۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان ائمہ صحابہ کرام نے ”تکافؤ دماء ہم“ کی مخالفت کی ہے کیونکہ اس قول کی مخالفت دراصل حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کی مخالفت ہے۔ جو ان سے حضور نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مذکورہ حدیث سے جو کچھ ان حضرات نے سمجھا وہی صحیح اور قابل



عمل ہے اور جو کچھ قادری صاحب کھینچ کر بیان کر رہے ہیں وہ خود راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو بھی نہ سوجھا۔ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو اپنی رضا طلب کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے احادیث اور آیات سے روگردانی کرنے سے بچائے۔ فاعتبہر وایا اولی الابصار

### قادری صاحب کا بیان چہارم

نوائے وقت ۳۰ اگست ۱۹۸۳ء جمعرات کو ملی ایڈیشن میں قادری صاحب کا ایک انٹرویو شائع ہوا۔ جس میں انہوں نے عورت کی دیت (مقل خطاء کی صورت میں) کو مرد کی دیت کے برابر قرار دینے کی سر توڑ کوشش کی اور نصف دیت کے بارے میں کہا کہ حدیث رسول ﷺ اور اقوال صحابہ کرام میں سے کوئی بھی روایت صحیح سند کے ساتھ عورت کی نصف دیت کے حق میں ثابت نہیں۔ دوسرا چیلنج یہ کیا کہ اگر عورت کی نصف دیت کے حق میں ایک ہی حدیث مل جائے تو میں اپنے موقف سے دستبردار ہو جاؤں گا۔ اٹھ جواب: قادری صاحب کا انداز گفتگو اور طریقہ استدلال اگرچہ جہلاء کو مرعوب کر سکتا ہے لیکن حدیث اور اصول فقہ سے تعلق رکھنے والے حضرات ان کے کلام کی حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ ان کا چیلنج محض چیلنج ہی ہے۔ ورنہ وہ کبھی کے تابع ہو جاتے۔ قادری صاحب کے مذکورہ انٹرویو میں دو چیزوں کی نفی کی گئی۔ ایک یہ کہ عورت کی نصف دیت پر کوئی حدیث صحیح نہیں۔ دوسری یہ کہ آثار صحیحہ بھی موجود نہیں۔ حدیث صحیحہ تو ہم ابھی پچھلے اوراق میں تحریر کر چکے ہیں۔ آثار صحیحہ ہم پیش کر دیتے ہیں۔ نوٹ: گزشتہ اوراق میں ہم اصول حدیث اور اصول فقہ میں سے چند کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان اصول کو نظر انداز کر کے اپنے غلط اجتہاد پڑٹ جانا کسی مقلد کے شایان شان نہیں۔ مختصر وہ اصول دہرائے دیتے ہیں:

(۱) صحابہ کرام میں سے کسی کا قول جو کسی ایسے مسئلہ کے بارے میں جو غلطی نہ ہو وہ حدیث مرفوع کا حکم رکھتا ہے۔

(تہذیب الرائے ج ۱ ص ۱۹۰)

(۲) بعض اہلہ تابعین کے مراسیل کو صحیح تسلیم کیا گیا۔ جیسا کہ شعبی، ابراہیم نخعی، عطاء، سعید بن مسیب وغیرہ۔

(تہذیب المجتہب ج ۳ ص ۸۵)

(۳) ضعیف روایت کو فقہاء کا معمول یہ بنا لینا ضعیف کو ختم کر دیتا ہے۔ (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۳)

(۴) ضعیف روایت اگر طرق مختلفہ سے مروی ہو تو اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مختلف طرق خود بھی ضعیف کیوں نہ ہوں۔

ان قواعد و ضوابط کو مد نظر رکھتے ہوئے چند روایات ملاحظہ فرمائیں تاکہ عورت کی دیت کے بارے میں حقیقت حال واضح ہو، اور

قادری صاحب کے چیلنج کا بھی پتہ چل جائے کہ وہ اس چیلنج میں تلاش حق میں ہیں، یا عوام کو دھوکہ دینے کی سعی میں گرداں ہیں۔

عورت کی نصف دیت پر آثار صحیحہ

ارشاد اول:

و کذا الک اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم عن علی رضی اللہ عنہ انه قال عقل المرأة

عقلی النصف من عقل الرجل فی النفس و فیما

دونہا۔

ہے۔

(کتاب النجیلا امام محمد بن حسن ج ۳ ص ۲۷۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

## روایت مذکورہ کی تائید اول

امام شافعی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں (جن کی ذات گرامی محدثین و فقہاء کرام کے ہاں مسلم ہے) کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت نفس اور اجزاء میں مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ (کتاب الام ج ۸ ص ۱۱۱ نقل المراءۃ، مطبوعہ دار الفکر بیروت)

تائید ثانی:

انبا الشافعی عن محمد بن حسن انبا ابو حنیفة عن حماد عن ابراہیم عن علی بن علی رضی اللہ عنہ قال عقل المرأة عی النصف من عقل الرجل فی النفس وما دونها۔ (متنی شریف ج ۸ ص ۹۶)

امام شافعی جناب امام محمد سے وہ ابوحنیفہ سے وہ اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کے نفس اور اجزاء کی دیت مرد کے نفس اور اجزاء کی دیت سے آدھی ہے۔

قارئین کرام! امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت جسے انہوں نے ”کتاب الحج“ میں ذکر فرمایا۔ امام شافعی نے ”کتاب الام“ اور امام بیہقی نے اپنی تصنیف میں تائید فرمائی۔ لہذا ثابت ہوا کہ کتاب الحج میں مذکورہ روایت جو دراصل حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے، حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے لہذا وہ مقبول ہے۔ اس روایت کے رواد کے حالات ملاحظہ ہوں۔ اس کے تین راوی ہیں۔ امام ابوحنیفہ، حماد، ابراہیم نخعی۔

## امام ابوحنیفہ کے حالات

امام عظیم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بطور اختصار ایک حوالہ ملاحظہ ہو:

کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیر الشان۔ قال ابن المبارک ابو حنیفة الفقه الناس وقال الشافعی الناس فی الفقه عیال لابی حنیفة۔ عن یحییٰ ابن معین لا اساس بد له یکن منهم۔ قال ابو داود رحمۃ اللہ علیہ ان اباحنیفة کان اماما۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۶۸)

(امام ذہبی نے امام ابوحنیفہ کا شمار ان راویان حدیث میں کیا ہے جو حفاظ حدیث کہلاتے ہیں۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے) امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہت بڑے امام، پرہیزگار، عالم اور عامل، عبادت گزار اور عظیم المرتبت شخصیت تھے۔ ابن المبارک کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے بال بچے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے کہا: ان کی روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان پر کسی قسم کی جہت نہ تھی۔ امام ابو داود کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یقیناً بہت بڑے امام تھے۔

## دوسرے راوی حماد بن ابی سلیمان

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان اشعری رضی اللہ عنہ جناب ابراہیم نخعی کی صحبت میں رہنے والے تھے۔ انہوں نے حضرت انس بن مالک و سعید بن المسیب و طائفہ و کان جو ادا سربا محتشما یغفر کل لیلۃ من رمضان خمس مائة

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان الاشعری مولاهم صاحب ابراہیم النخعی روی عن انس بن مالک و سعید بن المسیب و طائفہ و کان جو ادا سربا محتشما یغفر کل لیلۃ من رمضان خمس مائة

السان وقال الشعبة كان صدوق اللسان.

(خزرات الذہب ج ۱ ص ۱۵ مطبوعہ بیروت)

قال معمر ما رایت افقه من هؤلاء الزهري وحماد وقنادة وقال بقية قلت لشعبة حماد بن ابي سليمان قال كان صدوق اللسان. وقال القطان حماد احب الي من مغيرة وكذا قال ابن معين وقال حماد ثقة. وقال العجلي كوفي ثقة وكان افقه اصحاب ابراهيم. قلت وهو قول البخاري وابن حبان في الثقات.

(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۶۷ مطبوعہ دکن)

### تیسرے راوی ابراہیم نخعی

قال ابن معين مراسيل ابراهيم احب من مراسيل الشعبي. قال ابو ذرعة النخعي عن علي المرسل وعن سعيد مرسل وقال ابن حبان في جماعة من الانمة صححة مراسيله وخص البيهقي ذلك مما ارسله عن ابن مسعود.

(تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۷۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مرسل روایات میرے نزدیک شعیبی کی مرسلات سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ابو ذرعة نے کہا کہ نخعی کی روایات علی المرتضیٰ اور سعید بن مسیب سے ہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا۔ ائمہ کی جماعت نے ابراہیم نخعی کی مرسلات کو صحیح قرار دیا اور امام بیہقی نے ان کی وہ روایات جو ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ارسال کیں، انہیں مخصوص فرمایا۔

قارئین کرام! آپ نے روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات ملاحظہ فرمائے۔ جناب ابراہیم نخعی کی مراسیل ”درجہ صحیح“ میں تسلیم کی جاتی ہیں ان کی مراسیل عام طور پر حضرت علی المرتضیٰ سے (جیسا کہ زیر بحث روایت میں ہے) اور سعید بن مسیب رضی اللہ عنہما سے ہیں۔ ابن معین ابراہیم کی مراسیل کو نخعی کی مراسیل سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ائمہ مجتہدین ان کی مراسیل کو صحیح فرمائیں۔ لیکن طاہر القادری صاحب ان کی مراسیل کو نخعی کی مراسیل ہی قرار دے کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اثر حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے قادری صاحب کے چیلنج کا جواب انہیں مل گیا۔ اب انہیں رجوع کر لینا چاہیے۔

اثر دوم:

عن محمد بن الحسن قال انبا محمد بن ابان عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلي ابن ابي طالب رضى الله عنهما قالا عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها.

(تہذیب ج ۸ ص ۹۶ باب ما جانی جرح المرأة)

نوٹ: اس اثر کے بھی وہی راوی ہیں جو اثر اول کے راوی ہیں جن کے حالات تفصیل سے گزر چکے ہیں سوائے محمد ابن ابان کے۔



ثقة، امام فی الحدیث تھا۔ یعقوب بن شیبہ نے بھی اسے ثقہ کہا۔ ہشام ثقہ تھا۔ اس کی اخبار صحیح میں داخل کی جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ثقات میں اسے ذکر کیا اور کہا کہ ہشام پر بیہ گار، عابد، فاضل اور حافظ الحدیث تھا۔ ابن شاین نے ثقات میں شمار کیا ہے۔

الحديث وقال يعقوب ابن شيبه ثقة ثبت وكان هشام صدوقا يدخل اخباره في الصحيح وذكر ابن حبان في الثقات وقال كان متقنا ورعا فاضلا حافظا وقال ابن شاهين في الثقات.

(تہذیب التجذیب ج ۵۰ ص ۵۰۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

### شعبي کے حالات

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں پیدا ہونے والے بہت بڑے تابعی تھے۔ حافظ الحدیث، فہمہ اور امام تھے۔ اعمش اور ابو حنیفہ وغیرہ ان کے شاگرد تھے۔

احمد عجمی نے کہا کہ شعبي کی مرسل روایات صحیح ہیں۔ وہ صرف صحیح کا ہی ارسال کرتا ہے۔ شعبي کہتے ہیں کہ میں نے پانچ سو (۵۰۰) صحابہ کی ملاقات کی۔ مکول سے سعید بن عبد العزیز بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی عالم نہ دیکھا۔ ابن حصین کہتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا۔ ابو بکر کہتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا نہ سعید بن مسیب، نہ طاؤس، نہ عطاء، نہ ابن سیرین اور نہ حسن بھری۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ علماء تین ہی ہیں۔ اپنے دور میں ابن عباس، اپنے زمانہ میں شعبي اور اپنے وقت میں ثوری۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں کوفہ میں آیا تو شعبي کے ہاں لوگوں کا ہجوم دیکھا۔ حالانکہ اس وقت حضور ﷺ کے صحابہ کرام بکثرت موجود تھے۔ مجھے ربیع بن یزید نے بتایا کہ میں عبد الملک کے دور خلافت میں دمشق میں جناب شعبي کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک صحابی نے حضور ﷺ سے یہ حدیث بیان کی۔ آپ نے فرمایا: اپنے رب کی پوجا کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھراؤ۔ نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دوامراہ کی اطاعت کرو۔ سو اگر اچھی ہوئی تو تمہیں اس کا نفع اور اگر بری ہوئی تو اس کا نقصان ان امرا کو ہوگا۔ تم اس سے بری ہو گئے۔ یہ سن کر اسے شعبي نے کہا: تو نے جھوٹ کہا ہے۔

قال احمد العجلي مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل الا صحيحا. عن شعبي قال ادركت خمس مائة من اصحاب النبي ﷺ سعيد بن عبد العزيز من مكحول قال ما رأيت اعلم من الشعبي. عن ابي حصين قال ما رأيت احدا قط افقه من الشعبي. عن ابي مجلز قال ما رأيت احدا افقه من الشعبي لا سعيد بن المسيب ولا طاؤس ولا عطاء ولا الحسن ولا ابن سيرين. قال ابن عيينة العلماء ثلاثة ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والثوري في زمانه. اشعث عن ابن سيرين قال قدمت الكوفة وللشعبي حلقة عظيمة واصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير. حدثني ربیع ابن یزید قال قعدت الى الشعبي بدمشق في خلافة عبد الملك فحدث رجل من الصحابة عن رسول الله ﷺ انه قال اعبدوا ربكم ولا تشركوا شيئا واقیموا الصلوة واتوا الزکوۃ واطیعوا الامراء فان كان خیرا فلیکم وان کان شرا فلیکم وانتم منه براء فقال له الشعبي کذبت.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۷۹-۸۳ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! روایت مذکورہ کے تین راویوں کے حالات آپ نے پڑھ لئے۔ اگر کسی نے ان کے بارے میں تنقید کی بھی ہے تو وہ تنقید علیہ نہ ہونے کی وجہ سے مقبول نہیں ہوگی اور امام شعبي کی تو سبھی تعریف ہی کر رہے ہیں۔ ان کی مراسیل کو روایات صحیحہ میں شمار کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ ان کی مذکورہ روایت صحیح ہے۔ اگر ان تین راویوں کے بعد مروی عنہ یعنی ”قاضی شرح“ کے بارے میں

جاننا چاہتو وہ بھی حاضر ہے۔

## قاضی شریح کے حالات

قال ابن معین کان فی زمن النبی ﷺ لم یسمع منه انتقضاء عمر علی الکوفة واقره علی وقام علی القضاء بها سنین سنة و کذا بالبصرة سنة وروی عن النبی ﷺ مرسلا۔ عن ابن معین شریح بن هانی وشریح بن ادرط وشریح القاضی اقدم منهما وهو ثقة وقال العجلی کوفی تابعی ثقة وقال ابو حصین کان شاعرا فافقا۔ عن حبیره بن یزید ان علیا جمع الناس بالرحبة فقال انی مفارکم فیجعلوا یسئلونه حتی تقدم عندهم ولم یبق الا شریح فجننا علی رکیة وجعل یسئله فقال له علی اذهب فانت اقضى العرب۔ وقال ابن سعد کوفی ۷۹ وکان ثقة وقال ابن حبان فی اللغات،

(تہذیب الحدیث ج ۳ ص ۳۲۶-۳۲۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ابن معین کہتے ہیں کہ قاضی شریح حضور ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن آپ سے سماعت نہ ہو سکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی انہیں اسی عہدہ پر برقرار رکھا۔ کوفہ میں ساٹھ سال قضاء کی۔ ایک سال بصرہ میں قاضی مقرر رہے۔ حضور ﷺ سے مرسلاً روایت کرتے ہیں۔ ابن معین کہتے ہیں کہ شریح بن ہانی اور شریح بن ادرط دونوں سے قاضی شریح بہت آگے تھے۔ وہ ثقہ تھے۔ حلی نے کہا کہ قاضی شریح کو نبی ﷺ تابعی اور ثقہ تھے۔ ابو حصین نے کہا: عمدہ شاعر تھے۔ حمیرہ بن یزید سے ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے جبہ میں لوگوں کو بت فرمایا۔ فرمایا کہ میں اب تمہیں چھوڑنے والا ہوں۔ اس پر لوگوں نے آپ سے مختلف مسائل پوچھتے شروع کر دیئے۔ آپ نے بڑھ کر ان کے جوابات عطا فرمائے۔ ان میں سے صرف قاضی شریح باقی رہے۔ شریح اپنے گھٹنوں کے بل کھڑے ہوئے اور کچھ مسائل دریافت کرنے لگے۔ انہیں علی المرتضیٰ نے فرمایا: تو تمام عرب سے بڑھ کر قاضی ہے۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ ۷۹ھ میں فوت ہوئے۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔

مرودی عنہ کی بالا اتفاق شہادت اور علمی صلاحیت آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ علی المرتضیٰ نے اسی منصب پر رکھا۔ ایک سو سال قاضی رہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے عرب میں سب سے بڑا قاضی کا خطاب دیا۔ ابن حجر نے "تہذیب الحدیث" میں ان کے بارے میں مذکورہ باتیں ذکر فرمائیں۔ امام ذہبی نے بھی "تذکرۃ الاطفا" ج ۲ ص ۶۹-۸۶ پر ان کے حالات تفصیل سے بیان کئے۔ مختصر یہ کہ مذکورہ روایت کے راویوں کے حالات کے بعد ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ طاہر القادری کا مطالبہ پورا کر دیا گیا یا نہیں۔ اگر پورا ہو چکا اور یقیناً وہ چکا ہے تو قادری صاحب کو اپنے اعلان اور وعدہ کے مطابق اپنے موافقت سے فوراً دست بردار ہو جانا چاہیے۔ ایک اور اثر ملاحظہ ہو:

اثر چہارم:

مجاہد بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: مرد اور عورت کی دیت میں پانچ اونٹ تک برابری ہے اور علی المرتضیٰ نے کہا: ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ اسے طہرائی نے روایت کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ مگر مجاہد نے

عن مسجداہ ان ابن مسعود قال فی الرجل والمرأة خمساً سواء الی خمس من الابل وقال علی لیس نصف من کل شیء رواہ الطبرانی ورجالہ رجال تصحیح الا ان مسجداہ یقول ان ابن مسعود

(مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۹۹ مطبوعہ بیروت باب الدیات من ابن مسعود کونین پایا۔)

(الاعضاء وغیرھا)

اس اثر میں حضرت ابن مسعود نے پانچ اونٹ کی دیت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا۔ اس سے زائد میں برابری نہیں بلکہ عورت کی دیت نصف ہوگی۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ پانچ تک بھی برابری کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر جگہ عورت کی دیت کے نصف کے قائل ہیں۔ اس اثر کے راوی بقول امام طبرانی صحیح ہیں۔ اس لئے ان کی روایت بھی صحیح ہوئی۔ ہاں اگر امام طبرانی کے آخری جملہ سے کوئی دھوکہ دیتے ہوئے یہ کہے کہ جب راوی مجاہد کی حضرت ابن مسعود سے ملاقات نہیں ہوئی تو پھر یہ اثر مقطوع مرسل ہے۔ صحیح نہیں۔ ہم اس دھوکہ دینے والے کے دھوکہ سے بچنے کا طریقہ بتائے دیتے ہیں۔ یہ کہ مجاہد کی مراسیل کو علماء حدیث نے ”مرفوع اور صحیح“ کے حکم میں رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

حافظ ابو نعیم فرماتے ہیں:

قال یحیی القطان مرسلات مجاهد احب الی من مرسلات عطاء۔ وقال ذہبی فی اخر ترجمته اجتمعت الامة علی امامة مجاهد والاحتجاج به وقال الذہبی قرأ علیہ عبد اللہ ابن کثیر۔ وقال ابن حبان مات بمكة سنة اثنين او ثلاث ومائة وهو ساجد۔

(تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۳۳ مطبوعہ دکن)

یحییٰ قطان کہتے ہیں کہ مجاہد کی مرسل روایات میرے نزدیک عطاء کی مرسلات سے زیادہ محبوب ہیں۔ ذہبی نے ان کے حالات کے آخر میں لکھا کہ تمام امت کا مجاہد کی امامت پر اجماع ہے اور ان کی روایات سے احتجاج پر اتفاق ہے۔ ذہبی ہی کہتے ہیں کہ ان کے شاگردوں میں عبد اللہ بن کثیر ایسے جلیل القدر حضرات شامل ہیں۔ ابن حبان نے کہا کہ مکہ شریف میں ایک سودا یا تین میں حالت حیدہ میں ان کا وصال ہوا۔

”میزان الاعتدال“ امام ذہبی ج ۳ ص ۹ اور ”شذرات الذہب“ لابن عماد حنبلی ج ۱ حصہ اول میں بھی امام مجاہد کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ ان کی مراسیل حکم صحیح میں ہیں۔ جب امام مجاہد کی ثقات اور ان کی روایات سے حجت پکڑنا مسلم ہے تو پھر ادھر ادھر کی باتوں سے جان چھڑانے اور بھانگنے کا کیا مقصد؟ یہاں تک ہم چار عدد ایسی روایات پیش کر چکے ہیں جو صحیح ہیں۔ قادری صاحب نے ایک کا مطالبہ کیا تھا۔ لیجئے ایک اور اثر بھی پیش خدمت ہے۔

اثر پنجم: امام محمد بن مروزی ”کتاب النیۃ“ میں روایت کرتے ہیں کہ ہم سے اسحاق نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ ہمیں ابو اسامہ نے محمد بن عمرو بن علقمہ سے روایت سنائی۔ فرمایا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکمنامہ تحریر فرمایا۔ اس میں یہ ذکر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں دیت سوا اونٹ تھی۔ پھر عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرما دیے اور مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے۔

(کتاب النیۃ ص ۱۳۳ امام مروزی مطبوعہ ریاض)

روایت مذکورہ کے راوی محمد بن نصر مروزی صاحب کتاب النیۃ، اسحاق بن راہویہ، حماد بن اسامہ، محمد بن عمرو بن علقمہ کے مختصر حالات ذکر کئے جاتے ہیں تاکہ ان کی روایت میں اس روایت کا مقام متعین کرنے میں آسانی ہو جائے۔

محمد بن نصر مروزی کے حالات

قال عبد اللہ بن محمد بن مسلم سمعت عبد اللہ بن محمد بن محمد بن مسلم نے کہا کہ میں نے محمد بن عبد اللہ بن

عبد حکیم کو یہ کہتے تھے کہ محمد بن نصر مروزی ہمارے نزدیک ایک جلیل القدر امام ہیں۔ فراسان میں ان کی کیفیت کیا ہوگی؟ ابن حزم نے کہا کہ میں نے اسماعیل بن حمید کو کہتے سنا کہ میں نے محمد بن یحییٰ ذہلی سے سنا کہ وہ کہتا ہے کہ ان سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ کہتے جاز ابو عبد اللہ مروزی سے جا کر پوچھو۔ حاکم نے کہا کہ میں نے ابو بکر احمد بن اسحاق سے سنا۔ وہ کہتے تھے میں نے مسلمانوں کے دو بہت بڑے اماموں کا دور پایا۔ لیکن ان سے سماع کی دولت حاصل نہ ہو سکی۔ ابو حاتم رازی اور ابو عبد اللہ محمد بن نصر مروزی۔ ان میں سے ابو عبد اللہ ایک اچھی نماز پڑھنے والا میں نے نہ دیکھا۔ خطیب نے کہا کہ مروزی نے بہت سی کتب تعنیف فرمائیں۔ مختلف شہروں میں پھرے تاکہ علم حاصل کریں۔ اختلاف صحابہ کے بارے میں بہت بڑے عالم تھے اور صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کے علمی اختلاف کو خوب جاننے والے تھے۔ جو انہوں نے احکام میں کیا۔ سب کا اتفاق ہے کہ ان کی ۲۹۳ھ میں فوت ہو گئی۔ لیکن حبان نے انہیں شقات میں شمار کیا۔ آپ ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے دور کے امام اور صاحب تصانیف کثیرہ تھے۔ اپنے دور میں اختلاف کے بارے میں ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا عالم نہ تھا۔ ۲۹۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

محمد بن نصر مروزی زمانہ کے یکساں عالم، یکساں فقیہ، یکساں محدث، اور یکساں عبادت گزار تھے۔ بہترین عادل اور ثقہ تھے۔ حافظ ابو عبد اللہ بن حزم نے کہا کہ محمد بن نصر مروزی کے کان پر دوران نماز شہد کی گھسی نے کانٹا۔ حتیٰ کہ ان کا خون بہنے لگا لیکن اس کے باوجود انہوں نے اسے نہ اڑایا اور وہ گڑی کی طرح کھڑے رہے۔ ابو اسحاق شیرازی نے کہا: شافعی مذہب ان کے دور میں ان جیسا دوسرا نہ تھا۔ اسوی نے طبقات میں کہا۔ محمد بن نصر مروزی اسلام کی یکساں شخصیت تھے۔ حاکم نے ان کے بارے میں کہا کہ وہ فقیہ، عابد، عالم اور اپنے دور کے اہل حدیث حضرات کے بلا مقابلہ امام تھے۔

محمد بن عبد اللہ ابن عبد الحکیم يقول کان محمد بن نصر مروزی عندنا اماما فكيف بخراسان وقال ابن الحزم سمعت اسماعيل بن قتيبة يقول سمعت محمد بن يحيى الذهلي يقول غير مرة اذا سئل عن مسئلة فاسئلوا ابا عبد الله المروزي وقال الحاكم سمعت ابا بكر احمد بن اسحاق يقول ادركت امامين من الائمة المسلمين لم ارزق السماع منهما ابو حاتم الرازي وابو عبد الله محمد بن نصر فاما ابو عبد الله فلم ارا حسن صلوة منه. وقال الخطيب صنف الكتب الكثيرة ورحل الى الامصار في طلب العلم وكان من اعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم في الاحكام واتفقوا على انه مات سنة اربع وتسعين ومائتين وقال ابن حبان في الثقات كان احد الائمة في الدنيا ممن جمع وصف وكان من اعلم اهل زمانه الاختلاف.

(تہذیب المعنی ج ۹ ص ۳۹۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

احمد الاعلام كان رأسا في الفقه رأسا في الحديث رأسا في العبادة ثقة عدلا خيرا قال الحافظ عبد الله بن الحزم كان محمد بن نصر يقع اذنه الذباب وهو في الصلوة ليسيل الدم ولا يذبہ كان يتصب كانه خبثه وقال ابو اسحاق الشيرازي وغيره لم يكن للشافعية في وقته مثله قال الامسوي في طبقاته محمد بن نصر المروزي احد ائمة الاسلام قال فيه الحاكم هو الفقيه العابد العالم الامام اهل الحديث في عصره بلا مدافعه.

(شذرات ج ۱ ص ۲۱۲-۲۱۷)

وزیر ابو الفضل بلخی نے کہا: میں نے امیر اسماعیل بن احمد سے سنا کہ وہ فرما رہے تھے کہ میں سرحد میں تھا اور لوگوں کی فریادیں کر رہا تھا تو ایک محمد بن نصر تشریف لائے تو میں ان کی عزت کے لیے کھڑا ہو گیا۔ جب وہ تشریف لے گئے تو مجھے میرے بھائی اسحاق



نے یہ کہتے ہوئے عتاب کیا کہ تو ایک رعیت کے آدمی کے لئے کھڑا ہو گیا ہے تو جب میں سوا تو میں نے خواب میں نبی ﷺ کی زیارت کی۔ اس حال میں کہ میرا بھائی بھی میرے ساتھ تھا۔ رسول اللہ ﷺ میری طرف متوجہ ہوئے۔ میرا بازو پکڑ لیا اور فرمایا: تیرا ملک تیرے اور تیری اولاد کے لئے باقی رہے گا۔ محمد بن نصر کی عزت کرنے کی وجہ سے اور میرے بھائی کے متعلق فرمایا۔ اس کا ملک ختم ہو گیا۔ محمد بن نصر کی گستاخی کرنے کی وجہ سے۔ محمد بن حزم نے فرمایا: لوگوں میں سب سے زیادہ عالم وہ ہے جو سب سے زیادہ سنن کو جمع کرنے والا اور سب سے زیادہ ان کو ضبط کرنے والا، ان کے معانی کو جاننے والا، ان کی صحت کو سمجھنے والا، ان چیزوں کو جس پر لوگوں نے اجماع کیا ہو اور ان چیزوں کو جن پر لوگوں نے اختلاف کیا ہو۔ محمد بن حزم بیان کرتے ہوئے یہاں تک پہنچے، کہ فرمانے لگے: صحابہ کرام کے بعد ان باتوں کو جاننے والا ہم نے محمد بن نصر مروزی سے زیادہ کسی کو نہ پایا۔ اگر کوئی یہ بات کہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کو محمد بن نصر مروزی نہیں جانتا کہ وہ بچوں میں شمار ہوگا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۶۵۳ حدیث ۶۷۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! مذکورہ اثر کی صحت کا معاملہ اپنی جگہ لیکن ”تذکرۃ الحفاظ“ کی عبارت سے جناب محمد بن نصر مروزی کے بارے میں جن دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ وہ ان کی عظمت و جلالت کی عظیم شاہد ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان کی تعظیم کرنے والے بادشاہ سے حضور ﷺ اس قدر خوش ہوئے کہ اس کی بادشاہت اس کی اولاد تک قائم رہنے کی خوشخبری سنائی اور ان کی تعظیم سے کنارہ کرنے والے کی حکومت کے خاتمہ کا اعلان فرمایا۔ بھلا ایسا شخص حضور ﷺ کی طرف کسی من گھڑت روایت کی نسبت کیسے کر سکتا ہے؟ حالانکہ ایسا کرنے والے کے بارے میں حضور ﷺ نے جہی ہونے کی وعید سنائی ہے۔ دوسری بات یہ کہ محمد بن نصر اتنا بڑا محدث تھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضور ﷺ کی تمام احادیث کا انہیں علم تھا تو ایسا کہنے والا اس قول میں سچا ہوگا۔ ان باتوں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ایسے محدث کی روایت کو جبکہ بڑے بڑے ائمہ اس سے روایت کر رہے ہیں، ضعیف اور مجروح قرار دینا جزی بدعتی ہے اور جہالت کی علامت ہے۔ فاعتبرو یا اولی الابصار

اسحاق بن راہویہ کے حالات

۲۳۸ھ میں اسحاق بن راہویہ کا انتقال ہوا۔ وہ شرق کا بہت بڑا عالم اور امام تھا۔ ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم بن مخلد حنفی مروزی نیشاپوری ان کا نام تھا حافظ الحدیث تھے بہت سی تصانیف کے مالک تھے دراوردی سے حدیث سنی ۷۷ برس زندگی امن مبارک سے بھی حدیث کی ساعت کی، لیکن بچپن میں۔ اس لئے انہوں نے ان سے روایات کو ترک کیا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں عراق میں ان کی مش نہیں پاتا اور نہ ہی اسحاق ایسے کسی دوسرے نے پل عبور کیا۔ محمد بن اسلم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے زیادہ خوف والا میں نے اسحاق سے بڑھ کر دوسرا نہ دیکھا۔ اگر سفیان زندہ ہوتے تو وہ بھی اسحاق کے محتاج ہوتے۔ احمد بن سلمی کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی تفسیر اسحاق کے دل پر لکھی ہوئی تھی۔ کئی طرق سے یہ مذکور ہے کہ جناب اسحاق کو ستر ہزار احادیث حفظ تھیں۔ ابو ذر عد کا قول ہے

۲۳۸ھ فیہا توفی اسحاق بن راہویہ وهو الامام عالم المشرق ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم ابن مخلد الحنفی المروزی ثم النیشاپوری الحافظ صاحب التصانیف مع الدراوردی وبقیة طبقتها وعاش سبعا وسبعین سنة وقد سمع من ابن المبارک وهو صغير فترك الرواية عنه بصغره قال احمد بن حنبل لا اعلم بالعراق له نظیرا وما عبر العبر مثل اسحاق وقال محمد بن اسلم ما اعلم احدا كان اخشى لله من اسحاق لو كان سفیان حیالا محتاج الی اسحاق. وقال احمد بن سلمی اعلمی علی اسحاق التفسیر علی ظہر قلبہ وجاء من غیر وجه ان اسحاق کان یحفظ سبعین الف حدیث قال

ابو ذر عہ ماروی احفظ من اسحاق توفی اسحاق کہ میں نے اسحاق سے بڑا حافظ الحدیث نہ دیکھا۔ شعبان کی لیلۃ نصف شعبان بنی شاپور۔ (شذرات الذہب ج ۱ حصہ دوم) پندرہویں رات نیشاپور میں انتقال فرمایا۔  
 سن ۸۹ ثمان و ثلاثین و مائتین بیروت

اسحاق بن ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مطر ابو یعقوب جنگی ابن راہویہ کہتے ہیں۔ ان سے ایک جماعت نے روایت کی۔ جن میں احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین بھی ائمہ مجتہدین ہیں۔ وہب بن جریر نے کہا: اللہ تعالیٰ اسحاق بن راہویہ کو اسلام کی طرف سے بہترین جزا دے۔ نعیم بن حماد نے کہا کہ وہب خراسانی کو اسحاق بن راہویہ کے بارے میں کلام کرتا پائے تو سمجھا کہ اس کے دین میں نقصان ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: اسحاق بن راہویہ جیسے کسی شخص نے خراسان کا پل عبور نہیں کیا۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ اسحاق بن راہویہ کی مثل نہیں۔ ایک مرتبہ فرمایا: جب اسحاق کے بارے میں سوال ہوا۔ وہ مسلمان اماموں میں سے ایک امام ہیں۔ محمد بن طوسی نے کہا: جب ان کا وصال ہوا تو وہ اپنے دور کے یکساں عالم تھے۔ اگر امام ثوری زندہ ہوتے تو ان کے محتاج ہوتے۔ نسائی نے کہا کہ اسحاق ایک عظیم امام تھے۔ ثقہ اور مامون تھے۔ ابن خزیمہ نے کہا: خدا کی قسم! اگر اسحاق تابعین میں ہوتے تو ان کی کوئی نظیر نہ ہوتی نہ فقہ میں نہ حفظ میں۔ ابو داؤد و تھاف نے کہا کہ میں نے اسحاق کو فرماتے سنا کہ میں ایک لاکھ حدیث کو دیکھتا ہوں جو میری کتابوں میں ہیں اور تیس ہزار ایسی ہیں جو مجھے حفظ ہیں۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ ہمیں اسحاق نے گیارہ ہزار حدیث لکھوائیں۔ ہم نے ان میں کسی میں کی بیشی نہ پائی۔ ابو حاتم نے کہا کہ ابو ذر عہ کے پاس میں نے اسحاق کے حافظان کے متون اور اسناد کے بارے میں گفتگو کی۔ ابو ذر عہ نے کہا: میں نے ان سے بڑا حافظ نہیں دیکھا۔ ابو حاتم نے کہا: عجیب اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسحاق کو اتھان غلطی سے سلامتی کے ساتھ ساتھ حفظ کی دولت سے مالا مال فرمایا۔ احمد بن سلمیٰ نے کہا کہ میں نے ابو حاتم سے کہا کہ تمہیر ان کے دل پر لکھی ہوئی ہے۔ ابراہیم بن ابی طالب نے کہا کہ انہوں نے بن دیکھے مسند احادیث لکھوائیں جنہیں انہوں نے صرف ایک مرتبہ پڑھا تھا۔ (تہذیب المعجم ج ۱ ص ۲۱۷-۲۱۸ حرف الف مطبوعہ حیدرآباد دکن)

۲۳۸ھ میں ان کا انتقال ہوا اور آپ بہت بڑے عالم اور امام تھے۔ (المبدیۃ والنہایہ ج ۱ ص ۳۱۷ ثمان و ثلاثین و مائتین) قارئین کرام! دوسرے راوی جناب اسحاق بن راہویہ کے بارے میں آپ نے مختصر کتب سے پڑھا۔ کسی نے بھی ان پر جرح نہ کی۔ ان کے حفظ، علم اور دیگر اوصاف کی سب نے تعریف کی۔ ان کی ثقاہت مسلم تھی۔ اب روایت مذکورہ کے تیسرے راوی کے حالات ملاحظہ فرمائیں:

### حماد بن اسامہ کے حالات

حماد بن اسامہ بن زید القرظی سے روایت کرنے والوں میں امام شافعی، امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن سعید قطان، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم الجویہری اور یحییٰ بن حسن بن الجویانی وغیرہ شامل ہیں۔

قال حنبل من اسحاق عن احمد ابو اسامہ ثقہ  
 كان اعلم الناس بامور الناس واخبار اهل الكوفة  
 وقال عبد الله بن احمد عن ابيه ابو اسامہ الثبت من  
 مائة مثل ابي عاصم كان صحيح الكتاب ضابطا  
 للحدیث کیس صدوقا وقال ايضا عن ابي كان ثبنا  
 ما كان البته لا یکاد یخطی قال عثمان الدارمی قلت  
 احمد بن اسحاق نے احمد سے روایت کی کہ ابو اسامہ ثقہ ہے۔  
 لوگوں کے امور اور کوفیوں کی اخبار کتب سے بڑا عالم تھا۔ عبد اللہ  
 بن احمد اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ، ابو عاصم ایسے  
 سو (۱۰۰) محدثین سے زیادہ مضبوط تھا صحیح الکتاب تھا۔ حدیث  
 پاک کا ضابطہ تھا بڑا دانا اور نہایت سچا آدمی تھا اپنے باپ سے قویہ  
 مزید بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ ثابت تھا۔ جو اسے یاد ہوتا تھا۔

اس میں خطا قریب نہ آسکتی تھی۔ عثمان داری نے کہا کہ میں نے ابن معین سے پوچھا کہ تمہیں ابو اسامہ اور عبدہ میں سے کون زیادہ محبوب ہے؟ کہنے لگا کہ دونوں ثقہ ہیں۔ عبد اللہ بن عمر بن ابان نے کہا۔ میں نے ابو اسامہ سے سنا کہ میں نے ان دو انگلیوں سے دو ہزار احادیث لکھیں۔ عیسیٰ نے کہا کہ ابو اسامہ کا ۲۰۱ ہوشال میں وصال ہوا۔ امام بخاری نے بھی یونہی کہا۔ مزید لکھا کہ ان کی عمر اسی (۸۰) برس کی تھی۔ جیسا کہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ میں (ابن حجر) کہتا ہوں کہ ابن سعد نے کہا کہ ابو اسامہ ثقہ تھا مامون تھا کثیر الحدیث تھا۔ علی نے بھی اسے ثقہ کہا۔ وہ اصحاب الحدیث کے حکماء میں انہیں شمار کرتا تھا۔ ابن قانع نے کہا: ابو اسامہ کوئی صالح الحدیث تھا۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ لوگوں میں شمار کیا۔

لا بن معین ابو اسامہ احب الیک او عبدہ قال ما منہما الا ثقہ وقال عبد اللہ بن عمر ابن ابان سمعت ابا اسامہ یقول کتبت باصبعی ہاتین ما تالف حدیث قال العجلی مات فی شوال سنۃ احدى وما تین و کذا قال البخاری وزاد وهو ابن ثمانین سنۃ فیما قیل قلت وقال ابن سعد کان ثقہ مامونا کثیرا الحدیث وقال العجلی کان ثقہ و کان یعد من حکماء اصحاب الحدیث وقال ابن قانع کوفی صالح الحدیث و ذکرہ ابن حبان فی الثقات۔ (تہذیب الجندی ج ۹ ص ۳۵۵-۳۵۷)

### محمد بن عمرو بن علقمہ کے حالات

اس سے روایت کرنے والوں میں موسیٰ بن عقبہ، سفیان ثوری، حماد بن سلمیٰ، دراوردی، اسماعیل بن جعفر، ابن عیینہ اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ ایسے ائمہ کرام ہیں۔

علی بن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا۔ محمد بن عمرو کیسا شخص ہے؟ کہنے لگے تم اسے معاف کرنے یا تشدد کرتے کا ارادہ کرتے ہو؟ کہا: میں تشدد کرنا چاہتا ہوں۔ کہا کہ وہ ایسا نہیں جیسا تیرا ارادہ ہے اور کہا کہ ہمارے شیوخ اسلمی اور یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب نے بیان کیا کہ یحییٰ نے کہا کہ میں نے امام مالک سے ان (محمد بن عمرو) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ان کے بارے میں ایسا ہی کہا، جیسا میں نے تم سے کہا ہے۔ اسحاق بن حکیم نے یحییٰ قطان سے بیان کیا کہ محمد بن عمرو نیک مرد تھا اور اسحاق بن منصور نے بیان کیا کہ یحییٰ بن معین سے محمد بن عمرو اور محمد بن اسحاق کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان دونوں میں سے کون مقدم ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ محمد بن عمرو۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ صالح الحدیث ہیں ان کی حدیث لکھی جاتی تھی جبکہ وہ شیخ تھے اور نسائی نے کہا: ان کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک نے موطا میں ان سے روایت کیا ہے اور مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن معین سے احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ وہ ثقہ تھے۔ حاکم نے کہا

قال علی ابن المدینی قلت لیحیی محمد بن عمرو کیف هو قال ترید العفو او تشدد قال لابل اشدد قال لیس هو ممن ترید و کان یقول حدثنا اشیاخنا ابو سلمۃ و یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب قال یحیی و سالت مالکا عنه فقال فیہ نحو ما قلت لک وقال اسحاق بن حکیم عن یحیی القطان محمد بن عمرو و رجل صالح وقال اسحاق بن منصور سنل یحیی بن معین عن محمد بن عمرو و محمد بن اسحاق ایہما یقدم فقال محمد بن عمرو وقال ابو حاتم صالح الحدیث یکتب حدیثہ و هو شیخ وقال النسائی لیس بہ باس و روی عنہ مالک فی الموطا و ارجو انہ لا یاس بہ و ذکرہ ابن حبان فی الثقات قلت وقال احمد بن حنبل عن ابی معین ثقہ وقال الحاکم قال ابن المبارک لم یکن بہ باس۔

(تہذیب الجندی ج ۹ ص ۳۵۵-۳۵۷)

کہ ابن مبارک نے کہا کہ ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ظاہر القادری نے چیلنج کیا تھا کہ اگر کوئی شخص ایک حدیث صحیح یا آثار صحابہ سے یہ دکھا دے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے، تو میں اپنے مؤقف سے رجوع کر لوں گا۔

قارئین کرام! میں نے ایک صحیح حدیث اور پانچ عدد آثار صحیح ذکر کئے ہیں۔ ان کی محنت کتب اسماء الرجال سے پیش کی ہے۔ ان روایات کے رجال کی عظمت شان بھی آپ نے ملاحظہ فرمائی اور یہ بھی دیکھا کہ ان میں سے کسی راوی پر تمام نقادین جرح کرنے پر متفق نہیں ہوئے بلکہ اس کے برعکس ان کا اتفاق اس پر شاہد ہے کہ ان پر کسی گہجول جرح کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ آثار صحیح کی تائید میں بھی ہم نے حوالہ جات پیش کئے لیکن کیا کریں، قادری صاحب کو ان میں سے کوئی بھی اثر نظر نہ آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا چیلنج صرف عوام اور جہال کو ہم نوایا نے کا ایک حربہ ہے۔ ورنہ علماء جانتے ہیں کہ اس چیلنج کی کیا حقیقت ہے؟ اور ہماری تحریر سے آپ بھی جان چکے ہوں گے کہ قادری صاحب کا چیلنج ان کے ساتھ ان کی قبر میں جائے گا اور اس کا قرعہ اور انعام جو وہاں ملے گا، وہ ان کی نیت کے مطابق ہوگا۔ آخری اثر جو ”کتاب السنۃ“ سے ہم نے پیش کیا۔ اس کتاب کے مصنف کا نام محمد بن نصر مروزی ہے۔ اس میں دو چیزیں وضاحت سے مذکور ہیں۔ (۱) عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے (۲) عمرو بن حزم کی حدیث کہ جس میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قادری صاحب نے حوالہ دیا۔ اس کی تردید موجود ہے۔ یعنی اس روایت میں قطعاً ایسے الفاظ نہیں جن کا معنی یہ نکلے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے بلکہ اس کا عکس موجود ہے۔ اب قادری صاحب میں اگر نیت ہے تو ایک اثر یا حدیث صحیح اپنے مؤقف پر پیش کر دیں جس کی محنت مفصل طور پر مذکور ہو لیکن کہاں سے لائیں گے؟ عمرو بن حزم کی طویل حدیث کا کچھ حصہ قادری صاحب نے نقل کیا جو ان کے مؤقف کے قریب تھا۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عورت و مرد کی دیت برابر ہے تو سیدنا فاروق اعظم اور عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما سے کیا قادری صاحب عمرو بن حزم کو یاد دہانتے ہیں؟ اسے کوئی بھی تسلیم نہ کرے گا۔ کیونکہ جن حضرات کے سامنے حضور ﷺ کا فرمان و نشان لکھا گیا۔ پھر ان حضرات نے اس پر عمل بھی کیا اور پھر جو حضرات اس تحریر کے شاہد ہیں، ان کی سمجھ میں تو یہی آیا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ لیکن چودہ سو سال بعد قادری صاحب کو کہاں سے یہ پتہ چلا کہ اس روایت کا مطلب یہ تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے؟ ”کتاب السنۃ“ کی عبارت آپ نے ملاحظہ فرمائی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکم نامہ نکالا جس میں مذکور تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اپنے دور میں ان کی قیمت لگا کر شریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم دیت مقرر فرمائی اور یہ بھی مذکور تھا کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت حضور ﷺ کے دور اقدس میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اس کی بھی قیمت لگائی پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے اس سے اندازہ فرمائیں کہ اگر مرد اور عورت کی دیت برابر تھی، تو مرد کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھی، تو اتنی ہی عورت کی بھی ہوتی۔ اس کی دیت پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم کہاں سے آگئے؟ لہذا مضمون ہوا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو حکم نامہ نکالا، وہ دراصل عمرو بن حزم کا ہی لکھا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم نے ”مستدرک“ ج ۱ ص ۳۹۷ پر لکھا ہے۔ ”هذا حديث كبير مفسر في هذا الباب يشهد له امير المؤمنين في حديث بہت بڑی ہے اور اس موضوع پر مفسر ہے۔ اس کی شہادت امیر المؤمنین دیتے ہیں۔“

مختصر یہ کہ آثار صحیح سے ثابت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ مرد کی دیت جب سو اونٹ تھی تو عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی اور جب درہم و دینار کی صورت میں دیت مقرر ہوئی تو مرد کی دیت ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھی اور

کورت کی دیت پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر ہوئے تھے اور یہ واقعہ مرد کی دیت سے آدھی ہی ہے۔ اسی پر دو رسالت میں عمل ہوا اور پھر امت مسلمہ اسی پر عمل کرتی چلی آ رہی ہے۔ فاعتبہوا یا اولی الابصار

### قادری صاحب کا بیان پنجم

یہ کیا ظلم ہے کہ مرد کے ایک عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوں اور پوری عورت کی دیت پچاس اونٹ؟ گویا عورت کی قدر و منزلت مرد کے ایک عضو حقیر کے برابر بھی نہیں۔ عورت کا کیا تصور ہے یہی کہ اس نے مرد کو جنا اور وہ اس کی ماں ہے اس کے قدموں کے نیچے جنت ہے؟

جواب: قادری صاحب نے بڑے پرفریب اور گستاخانہ انداز میں نبی کریم ﷺ کے فرمان عالی شان کو ہدف تنقید بنایا اور عوام کی آنکھوں میں دھول ڈالنے کے لئے گھٹیا واعظانہ زبان استعمال کی تاکہ لوگ ان کی اس بات پر انہیں دوا دیں لیکن انہیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ کل قیامت کو یہی عوام ان کے گریبان پکڑیں گے اور دین و دنیا میں واہ واہ کے عوض ایذائے رسول ﷺ مول لینے والے سے جو برتاؤ ہوگا اسے دنیا دیکھے گی۔ بروز شرب ان سے جواب طلبی ہوئی، تو بجز ندامت اور رسوائی کے کچھ پاس نہ ہوگا قادری صاحب نے مرد کے آلہ تامل کا ذکر عضو حقیر کے طور پر کیا۔ چونکہ اس کی دیت پورے سو اونٹ ہے۔ لہذا پچاس اونٹ دیت جو عورت کی ہے وہ اس عضو کے برابر قرائد دے کر عورت کی قدر و منزلت کم کی گئی اور یہ عورت پر ظلم ہے۔ قادری صاحب کی سفاہت اور کم علمی کا اندازہ لگائیں بلکہ شریعت پر دلیری دیکھیں کہ ایسی بات کو جو دائرہ عقل سے باہر ہے، اسے عقل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ اگر عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ مقرر ہوئی، تو یہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہ نے مقرر نہیں کی بلکہ یہ شارع علیہ السلام نے مقرر فرمائی ہے۔ قادری صاحب کے قیاس اور روشن دماغی کو اگر تھوڑے سے وقت کے لئے تسلیم کر لیا جائے اور عورت کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ مقرر کی جائے تو پھر بھی عورت کی قدر و منزلت نہیں بلکہ مرد کی قدر و منزلت بھی ناقص کر دی گئی۔ کیونکہ سو اونٹ مرد کے آلہ تامل کی دیت ہے اور سو اونٹ پورے مرد کی بھی دیت ہے اور سو اونٹ عورت کی بھی قادری صاحب دیت مقرر کرنے پر مصر، تو نتیجہ یہ نکلا کہ عورت اور مرد دونوں کو آلہ تامل کے برابر قرار دیا جا رہا ہے۔ کہاں عضو حقیر اور کہاں پوری عورت اور پورا مرد؟ کیا پورے مرد اور پوری عورت کی دیت عضو حقیر کے برابر قرار دینا ظلم نہیں؟ صرف عضو حقیر ہی نہیں بلکہ یہاں چند اور بھی اعضاء ہیں جن کی دیت سو اونٹ ہے۔ حدیث عمر و ابن حزم (کہ جس کا قادری صاحب کو بہت سہارا ہے) میں بھی مذکور ہے: ”وفی اللسان دية وفي الشفتين دية وفي البيضتين دية وفي الذكر دية (ان الفاظ کو صاحب مستدرک نے بھی ج ۱ ص ۳۹۶ پر لکھا ہے) زبان میں پوری دیت، دونوں ہونٹوں میں پوری دیت، دونوں خسیوں میں پوری دیت اور آلہ تامل میں پوری دیت ہے“۔ ان اعضاء میں پوری دیت اور پورے مرد کی بھی پوری سوانٹ دیت تو یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ مرد کو ان اعضاء کے برابر قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک عضو پورے مرد کا کم از کم پچاسواں حصہ بنتا ہے۔ کیا یہ ظلم نہ ہوگا۔ اگر زبان کی دیت سو اونٹ ہے تو پورے مرد کی دیت کم از کم پانچ ہزار اونٹ بنتی ہے۔ وہی مقررانہ انداز کہاں کہاں ظلم ثابت نہ کرے گا؟ اس لئے بہتر اور صحیح یہی ہے کہ ان امور کو جو دائرہ عقل سے باہر ہیں۔ انہیں عقل کے دائرہ میں لانا پہلا ظلم اور پھر انہیں ظلم کہنا ظلم عظیم ہے اور یہ ظلم آخر کس پر کیا جا رہا ہے؟ چونکہ یہ تقریر حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اس لئے قادری صاحب کے ظلم کی نسبت جس طرف ہوتی ہے قارئین بخوبی جانتے ہیں اور رسول کریم ﷺ کے فیصلہ کو ”ظلم“ قرار دینے کا انجام کیا ہوگا؟ میں اس پر مزید کچھ نہیں لکھتا۔

معلوم ہوا کہ عورت کی دیت پچاس اونٹ مقرر کرنا (جو مرد کے آلہ تامل کا نصف ہے) ظلم نہیں یہ شرعی حکم ہے۔ جس میں عقل کی گھڑی دوڑانے کی ضرورت نہیں۔ قادری صاحب احکام میراث کے بارے میں بھی شاید یہی قاعدہ فٹ کریں۔ وہاں مرد کے حصہ

سے عورت کو اور حادیہ جانا قرآن کریم میں مذکور ہے۔ آخر عورت کو کیوں آدھا دیا جا رہا ہے؟ اس کا یہی قصور ہے کہ اس نے مرد کو جانا اور یہ کہ اس کے قدموں میں جنت ہے (الآخر) پھر مرد کو چار شادیوں کی بیک وقت اجازت اور عورت کو دوسری کی بھی نہیں۔ اس مسئلہ کو بھی اسی مترادف انداز میں لیں، تو یہ بھی ظلم ہوگا۔ مختصر یہ کہ قادری صاحب کا عقلی تفسیر جہاں جہاں چسپاں ہوگا، وہیں ان کو ظلم نظر آئے گا اس لئے سختی بڑی جرأت جس عقل نے کردائی وہ کفر تک پہنچانے والی ہے۔ اس عقل کو کون مہربان اور احکام شریعہ غیر عقلیہ کون ان کے اپنے حال پر رہنے دیں۔ محض عورتوں کی خوشنودی اور عوام کی دلدراہ سے اپنا ایمان نہ کھوئیں اور نہ ہی احکام الہیہ کو عقلی کھلونے بنائیں یہی راہ ہدایت ہے، یہی منہاج قرآن ہے۔ اس کے خلاف منہاج بیضیان ہیں۔ اللہ تعالیٰ راہ ہدایت پر چلنے اور منزل مقصود پانے میں ہمارا حامی و ناصر ہو۔ فاعبروا یا اولی البصائر

### قادری صاحب کا بیان ششم

قادری صاحب نے قاضی ابوالولید باجی کی تصنیف المستعنی ج ۷ ص ۷۸ سے استدلال کرتے ہوئے پہنچ دیا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ دونوں کا قول ہے کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے خواہ غنیمت ہو یا کثیر اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا ہے۔

جواب: ہم پہلے قاضی ابوالولید باجی کی کتاب کی مکمل عبارت نقل کرتے ہیں پھر اس کے بارے میں مزید گفتگو کریں گے۔

قوله رضى الله عنه تعاقل المرأة الرجل الى  
ثلث الدية سواء اصعبها كاصعبه يريد ان مادون  
ثلث الدية عقلها فيه كعقل الرجل وهو معنى  
معاقلتها له حتى اذا بلغت في عقل ما جنى عليها  
ثلث الدية كان عقلها نصف عقل الرجل وبهذا قال  
من ذكره مالک من التابعين وهو قول زيد بن ثابت  
وابن عباس وماروى عن ابن مسعود فتساويهما في  
الموصحة واختلف عن عمر بن الخطاب وعلى ابن  
ابى طالب فروى عنهما باسناد ضعيف انها على دية  
الرجل فى القليل والكثير وبه قال ابو حنيفة  
والشافعى وروى عنهما مثل قولنا.

(المستعنی ج ۷ ص ۷۸)

شافعی کا مسلک ہے اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے ہمارے مسلک کے مطابق بھی روایت ہے۔

قارئین کرام! آپ نے مکمل حوالہ ملاحظہ فرمایا۔ قادری صاحب نے اس میں سے صرف یہ الفاظ "انها على دية الرجل في القليل والكثير" عورت قلیل و کثیر میں مرد کے برابر ہے۔ حالانکہ اگر ایمانداری سے اس روایت کے مذکورہ الفاظ سے قیل کے الفاظ میں نظر ہوتے تو ایسی بے گئی بات نہ کی جاتی کیونکہ دونوں میں تافض ہے۔ پہلی عبارت میں دیت کی برابری کا حکم اس صورت میں ہے جب دیت ایک تہائی تک پہنچے اور اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو جائے تو دیت مرد اور عورت کی دیت اب مرد سے نصف ہوگی۔ اس

کے بعد وہ جملہ ہے جسے قادری صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد بنایا۔ مطلب یہ تھا کہ دیت خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں مرد اور عورت برابر ہوں گے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلے یہ الفاظ موجود ہیں۔ ”روی عنہما باسناد ضعیف ان دونوں سے ضعیف اسناد کے ساتھ مروی ہے۔“ کیا مروی ہے؟ یہی کہ قلیل و کثیر میں دونوں برابر ہیں۔ اسناد ضعیف کے ساتھ ان حضرات کا قول نظر آیا اور اسے اپنے مسلک کی بنیاد بنا ڈالا۔ لیکن ان کا قول صحیح اسناد والا دیکھنا اور پڑھنا نصیب نہ ہوا۔ آخر ضعیف قول کو لینا اور قوی کو چھوڑنا کس وجہ سے؟ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کچھ کاتب سے لکھے وقت بے احتیاطی ہو گئی ہے۔ اس نے ”انہا علی دية الرجل فی القلیل والکثیر“ لکھ دیا حالانکہ حرف علی اور دیت کے درمیان لفظ نصف چھوٹ گیا۔ عبارت یوں تھی۔ انہا علی نصف دية الرجل فی القلیل والکثیر جس کا معنی یہ ہے کہ عورت کی قلیل و کثیر میں مرد کی دیت سے نصف دیت ہوگی۔ قادری صاحب بھی اگر دیانت داری اور حقیقت حال جاننے کے لئے غیر جانب داری سے اس مقام کو پڑھتے تو ضرور اسی نتیجہ پر پہنچتے۔ جو ہم نے کاتب کی غلطی کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ اپنی ہٹ دھرمی اور جانب داری سے امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کی طرف بھی غلط بات منسوب کر دی۔

نوٹ: ”انہا علی دية الرجل فی القلیل والکثیر“ کے آخری الفاظ میں غور کریں تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ کاتب کی غلطی سے لفظ ”نصف“ رہ گیا ہے۔ معنی بظاہر یہ بنتا ہے کہ عورت دیت میں مرد کے برابر ہے، قلیل و کثیر میں یہ قلیل و کثیر کیا ہے؟ یعنی کوئی قلت اور کثرت میں مرد اور عورت دیت میں برابر ہیں؟ تو یقیناً قلیل و کثیر اسی چیز کی صفت بنے گا جو اس کا موصوف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ قادری صاحب کا اصرار (دیت کی برابری کے معاملہ میں) قتل نفس میں ہے۔ یعنی مقتول خواہ مرد ہو یا عورت ان کی دیت برابر (سواونت) ہے۔ ان الفاظ سے ہی وہ اپنا مدعا نکال رہے ہیں اس اعتبار سے قلیل و کثیر سے مراد قتل نفس ہوگا کیونکہ اس میں برابری کا جھگڑا ہے۔ اب قتل قلیل اور قتل کثیر کیا ہوتا ہے؟ اس کی تشریح قادری صاحب خود کر دیں۔ قتل کو قلیل و کثیر بنانا زنی بے وقوفی ہے کیونکہ اس میں قلت و کثرت کا کوئی دخل نہیں۔ ہاں اگر زخم کی یہ صفت بنائی جائے تو بات بنتی ہے۔ یعنی زخم خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ اس میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔ سیاق کلام بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ اصل گفتگو جراحات کی دیت میں ہو رہی ہے۔ اس سے پہلے کلام میں ایک تہائی دیت سے کم کے زخم کے بارے میں بحث ہو رہی تھی کہ اس میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ پھر ان مذکورہ الفاظ کے بعد حضرت عمر اور علی المرتضیٰ کا اختلاف مذکور ہوا کہ ان دونوں حضرات کو جراحات میں دیت کی برابری کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان دونوں حضرات کے اختلاف کو دیکھتے وہ قتل نفس میں نہیں بلکہ زخموں میں ہے۔ اس تمام گفتگو سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کاتب سے لفظ ”نصف“ غلطی سے رہ گیا ہے۔ اسی مفہوم و مراد کی دوسرے مصاد سے تصدیق ہوتی ہے، اس بارے میں ”یعنی“ کا ایک حوالہ ملاحظہ ہو: عن الشعبي ان عليا كان يقول جراحات النساء علی النصف من دية الرجل فيما قل او كثر (ج ۸ ص ۹۸) جناب علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے جناب شعبی نے بیان کیا کہ علی المرتضیٰ فرمایا کرتے تھے: عورتوں کے زخموں کی دیت مرد کے زخموں کی دیت سے آدھی ہے۔ وہ زخم خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اس کے ساتھ امام بیہقی نے مزید لکھا: انہما قالوا عقل المرأة علی النصف من دية الرجل فی النفس وفيما دونها۔ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں: کہ نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور نفس سے کم کے زخم میں بھی آدھی ہی ہے۔ اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ دونوں جگہ نصف کا لفظ موجود ہے۔ لہذا ابوالولید باجی کی عبارت میں کاتب سے یہ لفظ ہوا چھوٹ گیا ہے۔

حاصل جواب یہ کہ قاضی ابوالولید باجی کی مذکورہ عبارت کا مقصد و مراد یہ ہے کہ نفس سے کم زخموں میں عورت کی دیت نصف ہے۔ خواہ وہ ایک تہائی دیت سے کم ہو یا برابر یا زائد۔ اسی سلسلہ میں حضرت علی اور عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول بسند ضعیف ذکر کیا

ہے۔ ایک تہائی سے زائد دیت میں تمام نصف پر متفق ہیں۔ اس سے کم میں یہ دونوں حضرات قول ضعیف کے نصف کے قائل ہیں لیکن قول صحیح میں ایک تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی برابری کے قائل ہیں۔ وہ انفس میں دیت کا مسئلہ تو جیسا کہ گزر چکا ہے کفار کا کثیرہ صحیح عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی پر متفق ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### قادری صاحب کا بیان ہفتم

میرے خیال کے مطابق کیونکہ قادری صاحب کا اپنے موقف (عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے) پر یہ بیان سب سے قوی ہے اسی لئے میں نے اسے سب سے آخر ذکر کرنے کا ارادہ کیا۔ جب اس کا جواب ثانی آپ حضرات ملاحظہ فرمائیں گے تو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ دیت دراصل خون کا بدلہ اور نفس کا بدلہ ہے۔ جب خون اور نفس میں مرد اور عورت برابر ہیں تو اس کے بدلہ میں بھی برابری ہی ہونی چاہیے۔ قرآن کریم نے فرمایا: "ان النفس بالنفس" یعنی نفس کے بدلہ نفس ہے اور جب یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے یا عورت مرد کو قتل کرے تو بدلہ میں دوسرے فریق کو اذروئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس اور خون میں دونوں برابر ہیں لہذا دیت خواہ نقدی کی صورت میں ہو یا اونٹنی کی شکل میں، مرد اور عورت کی دیت برابر ہونی چاہیے۔ دیت کا بدلہ نفس ہونے پر انہوں نے چند حوالہ جات پیش کئے:

(۱) "فتح القدیر" ج ۹ ص ۳۰۴ پر ہے۔ "الدیۃ ممال الذی ہو بدل النفس دیت دو مال ہے جو نفس (جان) کے بدلہ میں ہوتا ہے۔" (فتح القدیر احناف کی معتبر کتاب ہے)

(۲) "احکام القرآن للہمام" ج ۲ ص ۲۳۷ پر ہے۔ "الدیۃ قبضۃ النفس دیت، نفس کی قیمت ہے۔"

(۳) ملا علی قاری نے "مرقاۃ شرح مشکوٰۃ" ج ۳ ص ۲۰ پر بھی یہی معنی ذکر کیا ہے۔

(۴) "ہدایہ" کے حاشیہ پر بھی یہی معنی مذکور ہے۔

(۵) "بدائع الصنائع لکامسانی" ج ۳ ص ۳۵۷ پر "الدیۃ ضمان الدم دیت خون کا بدلہ ہے۔"

ان تمام حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ دیت دراصل جان اور خون کی قیمت اور بدلہ ہے۔ جب مرد اور عورت کا خون اور نفس ایک جیسے ہیں تو پھر ان کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے؟

جواب اول: قادری صاحب نے چونکہ ایک مقصد پہلے سے اپنے ذہن میں بنالیا ہے پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے مختلف عبارتوں کا مقبوم خواہی تو اسی اپنے مقصد کے حق میں بتالیا۔ اگر حقانیت کی تلاش ہوتی تو مذکورہ حوالہ جات سے اس تک پہنچا جاسکتا تھا۔ خود بھی مخالف لکھایا اور دوسروں کو بھی غلط فہمی میں جکڑا کرنے کی ناکام کوشش کی۔ مذکورہ حوالہ جات کے بارے میں ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ:

(۱) کیا ان کتب کے مصنفین میں سے کوئی بھی مرد اور عورت کی دیت کے برابر ہونے کا قائل ہے؟ قادری صاحب اور ان کے تمام حواری سر تو کوشش کر کے کسی ایک کا قول دکھا دیں، مگر تا قیامت نہ دکھائیں گے۔

(۲) اگر ان کتب میں لفظ "بدل" کا مقبوم دیا ہے جو قادری صاحب نے کیا تو پھر ان کے مصنفین سے برابری کا فتویٰ ضرور ملتا۔ جب ان سے کوئی ایسا فتویٰ موجود نہیں ہے تو پھر ان کے کلام کا ایسا مطلب جو خود حکم کی رائے کے صراحۃً خلاف ہو، لیتا کہاں کی دیانت ہے؟ اور کہاں کا انصاف ہے؟

(۳) بدل کے معنی ضمن یا قیمت لئے جارہے ہیں۔ کیا انسانی جان اور خون کوئی قابل فروخت چیز ہے یا قیمت اور ضمن اس کی مثل ہے؟ اگر یہ خون کی قیمت ہوتی تو جس نے خون کیا اس پر بھی قاتل کے عاقبہ کے بدلہ میں قاتل کو قتل کیا جاتی ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ "بدل" کا



جو مفہوم قادری صاحب نے از خود لیا ہے وہ نہیں اور ہرگز نہیں۔

جواب دوم: مذکورہ کتب کے حوالہ جات سے جو قادری صاحب نے مرد اور عورت کی دیت کی برابری کا مطلب نکالا۔ ان مصنفین کے اپنے نظریات ان کی کتب سے ہم پیش کرتے ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہی ہے۔

دیت المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ موقوفاً على رضى الله عنه ومرفوعاً الى النبي ﷺ لانها حالها انقص من حال الرجل ومنفعاتها اقل وقد ظهر اثر النقصان بالتصيف في النفس كذا في اطرافها واجزائها، اس کے تحت ابن ہمام بحوالہ عنایہ شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ان صاحب العنایۃ قال فی تعلیل قوله كذا فی اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه لئلا يلزم مخالفة التابع الاصل. (بخ القدر ج ۸ ص ۳۰۶)

عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ یہی لفظ حضرت علی الرضی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً وارد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال سے بہت ناقص ہے اور عورت کی منفعت مرد کی منفعت سے کم ہے۔ نقصان کا اثر عورت کی دیت نفس میں نصف مقرر کرنے سے نظر آتا ہے۔ یونہی عورت کے اطراف و اجزاء میں بھی نصف بوجہ نقصان ہی ہے۔ صاحب عنایہ نے اطراف و اجزاء میں نصف کی تعلیل میں فرمایا کہ یہ فیصلہ ثلث یا اس سے زیادہ کی دیت میں ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا ہے گا تا کہ تیج کی اصل سے مخالفت لازم نہ آئے۔

عورت کے اجزاء اور اطراف کی دیت جب ایک تہائی سے کم ہو تو اس میں وہ مرد کے برابر ہے لیکن ایک تہائی یا اس سے زیادہ کی صورت میں حتیٰ کہ پورے نفس میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ ثلث یا اس سے زیادہ میں عورت کی دیت نصف کی وجہ یہ ہے کہ مکمل نفس کی دیت اصل ہے اور اجزاء کی دیت اس کے تابع ہے تو تابع کو اصل سے نہ فوقیت ہوتی ہے نہ برابری ہوتی ہے۔ تو جب اصل یعنی نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے تو تابع (ثلث یا اس سے زائد) کی دیت بھی آدمی ہونی ضروری ہے۔ قادری صاحب نے دیت کو اپنے خیال کے مطابق جو خون کا بدلہ بتایا اور مرد اور عورت کی دیت برابر سمجھی۔ ان کی یہ بات بہت سے آثار سے ٹکراتی ہے۔ حضرت علی الرضی سے روایت مرفوعہ کو پس پشت ڈالنے کے مترادف ہے جیسا کہ ہم ہر بار لکھ چکے ہیں کہ دیت کا مسئلہ عقلی نہیں بلکہ موقوف علی العقل ہے اس لئے اس کی مقدار شریعت کے سپرد ہی کرنی چاہیے اور شریعت کا فیصلہ یہی ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدمی ہے۔

قال ابو بکر الدية قيمة النفس وقد اتفق الجميع على ان لها مقدارا معلوما لا يزداد عليه ولا ينقص منه وانها غير موكولة الى اجتهاد الرءاء. ان عمر بن الخطاب قوم الابل في الدية مائة من الابل قوم كل بعير مائة وعشرين درهما. اثنا عشر الف درهم. عن ابن عباس ان النبي ﷺ قال الدية اثنا عشر الفا. اتفق الجميع على انها من الذهب الف دينار.

ابوبکر بھاشا میں نے کہا کہ دیت، نفس کی قیمت ہے اور سب مجتہدین کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ دیت کی مقدار معلوم و متعین ہے۔ جس سے نہ زیادہ اور نہ کم ہو سکتی ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ ”دیت“ کسی مجتہد کی رائے کے سپرد نہیں کی گئی۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیت میں مقررہ اونٹوں کی قیمت مقرر فرمائی۔ سو اونٹوں میں سے ہر ایک اونٹ کے ایک سو بیس درہم مقرر فرمائے۔ کل اونٹوں کی قیمت بارہ ہزار درہم ہوئے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”دیت“ بارہ ہزار (درہم) ہے۔ تمام کام اس

پر بھی اتفاق ہے کہ دیت سونے کی صورت میں ایک ہزار دینار ہے۔

صاحب احکام القرآن نے دیت کو اگرچہ نفس کی قیمت فرمایا۔ مگر یہ بات متفق علیہ ذکر کی کہ دیت کا معاملہ کسی مجتہد کی رائے پر موقوف نہیں بلکہ اس کو جس قدر شریعت نے مقرر فرمایا اس میں کمی نقصان نہیں ہو سکتی۔ جب شریعت نے مرد اور عورت کی دیت میں فرق رکھا تو قادی صاحب اس مسئلہ کو اپنی عقلیہ سے کیوں پرکھ رہے ہیں؟ ان کی یہ روش ابوبکر جصاص کے فتویٰ اور عقیدہ کے خلاف ہے۔ مذکورہ حوالہ کے ساتھ ہی "باب دية اهل الکفر" کی ایک طویل عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے:

وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهلہ۔ دیت نام ہے مال سے مقدار معلوم ہو، جو بدل ہے نفس کے نفس سے۔ کیونکہ دیات اسلام سے قبل بھی عوام کے درمیان جانی بچائی اور متاعل اشیاء میں سے تحس اور اسلام کے بعد متاعل تحس۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے کلام "مومن کے قتل خطا میں" کا یہی مطلب ہوگا۔ یعنی ذی کی دیت کی مقدار بھی اس لئے ذکر نہیں کی گئی جیسا کہ مومن کی دیت کی مقدار مذکور نہیں۔ کیونکہ دیت کی مقدار معلوم تھی بدل نفس سے جو نہ زیادہ نہ کم ہو سکتی تھی کیونکہ وہ لوگ مقدار دیت کو مذکورہ آیات کے نزول سے قبل ہی جانتے تھے اور مسلمان اور کافر کے درمیان دیت کے فرق کا کوئی قصور نہ تھا۔ لہذا واجب ہوا کہ کافر کے لئے بھی وہی دیت ہو جو مسلمان کے لئے ہے۔ چونکہ دية مسلمة الى اهلہ کا حاصل یہی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلمان کی دیت جو ان کے درمیان متعارف اور معتاد ہے اور اگر یوں نہ ہوتا تو لفظ مجمل ہوتا اور بیان کا محتاج ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۸۸)

قرآن کریم کی پہلی آیت "من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبۃ مومنة ودية مسلمة الى اهلہ جو کسی مسلمان کو خطا سے قتل کرے تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے اور دیت مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے۔" دوسری آیت "وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهلہ اگر اس قوم کا فرد مارا گیا کہ جس کے اور تمہارے مابین عہد و پیمان ہو (یعنی ذمی ہو) تو مقتول کے ورثہ کو دیت سپرد کر دو۔" اللہ تعالیٰ نے ان دونوں آیات میں مسلمان مقتول اور ذمی مقتول کی دیت ایک ہی ذکر فرمائی۔ یعنی دیت مقتول کے ورثہ کے سپرد کر دو لیکن یہ فرمایا گیا کہ (دیت کی) مقدار کتنی ہے؟ علامہ جصاص فرماتے ہیں کہ مقدار دیت چونکہ عوام میں متعارف تھی کہ سو (۱۰۰) اذنت ہے۔ اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہ تھی اور ذمی کی بھی دیت کی مقدار بیان نہ کی گئی کیونکہ مسلمان کی دیت کی قیاس کیا جاسکتا ہے اور معروف و مشہور معاملہ کو جب یوں ذکر کیا گیا تو ہم اس آیت پر مقدار دیت کو "مجل" نہیں کہیں گے کہ اب اس کے بیان کی ضرورت پڑے۔ ہاں بظاہر الفاظ آیت مجمل دکھائی دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی تشریح اور بیان شارح کی طرف راجع ہوگا اور چونکہ شارح نے مقدار دیت عرف و رواج پر چھوڑ دی۔ اس لئے یہی عرفی دیت ہی اس اجمالی دیت کا بیان قرار پائی۔ اس کے بعد علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض پھر اس کا جواب پیش کرتے ہیں۔ اس سوال و جواب سے قادی صاحب کا تہاز مسئلہ بالکل واضح ہو جائے گا۔

### اعتراض

"فدية مسلمة الى اهلہ" سے یہ استدلال درست نہیں کہ ذمی کی دیت بھی مسلمان کی دیت کے برابر ہے اور اگر یہ برابری ثابت کی جائے تو پھر عورت کی بھی دیت مرد کے برابر ہوگی حالانکہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے؟

جواب:

قبل له هذا غلط من وجهين احدهما ان الله

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہات

تعالیٰ انما ذکر الرجل فی الایة فقال ومن قتل مومنا خطا ثم قال وان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمة الی اہله فلما اقتضی فیما ذکرہ للمسلم کمال الدیة کذا لک دیة المعاهد لساویہما فی اللفظ مع وجود التعارف عندهم فی مقدار الدیة والوجه الاخر فان دیة المرأة لا یطلق علیہا اسم الدیة انما یتناولہ الاسم مقیدا الا تری انه یقال دیة المرأة نصف الدیة واطلاق اسم الدیة انما یقع علی التعارف المعتاد وهو کمالہا۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۳۸۸ باب دية اهل الکفر)

سے غلط ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت دیت میں صرف مرد کا ذکر فرمایا۔ ومن قتل مومنا خطا۔ پھر فرمایا وان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمة الی اہله۔ تو جس طرح مذکورہ آیت مسلمان کے لئے مکمل دیت کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح معاہدہ کی دیت بھی مکمل ہوگی کیونکہ دونوں لفظوں میں برابر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس وقت کے لوگوں میں مقدار دیت متعارف بھی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر صرف لفظ دیت کا اعلان نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ قید لگی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں عورت کی دیت آدمی ہوتی ہے اور مطلقاً دیت کا لفظ اسی دیت پر بولا جاتا ہے جو متعارف اور مردج تھی اور وہ کامل دیت ہے۔

خلاصہ جواب: یہ کہنا کہ ذمی کی دیت اگر مسلمان کے برابر ہوگی، تو عورت کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے۔ یہ استدلال دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک یہ کہ آیت کریمہ میں مسلمان کی دیت بیان کرتے وقت مذکر (مومن) کا لفظ ذکر فرمایا گیا اور ذمی کی دیت میں بھی مذکر کا ہی صیغہ (کان) آیا ہے۔ جب دونوں مذکر ہیں اور مذکر کی دیت متعارف و مردج تھی۔ اس لئے دونوں کی دیت ایک جیسی ہو گی۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ لفظ دیت جب مطلقاً مذکور ہوتا ہے تو اس سے مراد پوری دیت ہوتی ہے۔ چونکہ عورت کی دیت پوری نہیں ہوتی اس لئے اسے مقید ذکر کرتے ہیں اور ”دیة المرأة“ کہا جاتا ہے۔ اس لئے قرآن کریم کی مطلق دیت میں عورت برابر کی شریک نہیں کیونکہ اس کی دیت کامل نہیں بلکہ آدمی ہے۔ اب آپ حضرات قادری صاحب کے استدلال کو دیکھئے اور جس عبارت سے انہوں نے استدلال کیا۔ اس کے مصنف کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیے۔ دونوں میں آپ ہرگز ہرگز مطابقت نہ پائیں گے۔ گویا قادری صاحب نے قائل کے قول کی ایسی من گھڑت تشریح کی جو قائل کی مرضی اور منشاء کے صراحۃً خلاف ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار حوالہ نمبر ۳۳ کا تجزیہ: صاحب مرقات ملا علی قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قادری صاحب نے ایک حوالہ پیش کر کے اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ اس کے لئے مرقات سے یہ الفاظ نقل کئے۔ ”دیت وہ مال ہے جو نفس انسانی (جان) کا بدلہ ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر قادری صاحب کے نزدیک صاحب ”مرقات“ حضرت ملا علی قاری کی بات کا مطلب یہی ہے، تو عورت کی دیت کے بارے میں خود ان سے پوچھئے کہ وہ کس نظریے کے معتقد ہیں؟ آپ ”مرقات“ کے ص ۱۷۱ ج ۶ پر رقمطراز ہیں۔ ”کہ جب جنین زندہ نکلے اور پھر مر جائے تو اس کی دیت کامل ہے۔ اگر وہ مذکر ہو تو سو (۱۰۰) اونٹ اور اگر مؤنث ہو تو پچاس (۵۰) اونٹ واجب ہیں۔ اس میں عدا اور خطا دونوں برابر ہیں۔“ پھر اسی جلد کے ص ۸۰ پر لکھتے ہیں۔ ”تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع و اتفاق ہے کہ مسلمان آزاد و عورت کی دیت نفس مرد و مسلمان آزاد کی دیت سے آدھی ہے۔“ قارئین کرام! اگر قادری صاحب کے نزدیک ملا علی قاری کی شخصیت واقعی مسلمہ ہے اور ان کی تحریر و فتویٰ درست ہے، تو پھر عورت کی دیت کی برابری کہاں سے لے آئے؟ حقیقت وہی ہے جو ملا علی قاری کے حوالہ جات سے آپ ملاحظہ فرما چکے۔ چونکہ مذکورہ عبارت طاہر القادری کے مقصود کے برعکس تھیں، اس لئے ان کی طرف نظر نہ کی اور وہ جملہ لے اڑے جسے سمجھنے کے لئے دعا کی دلیل بنالیا۔

حوالہ نمبر ۵ کا تجزیہ: علامہ کاسانی (کہ جن کا طاہر القادری نے حوالہ دے کر اپنا من گھڑت نظریہ ثابت کرنا چاہا) کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیں۔ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، عبد اللہ بن مسعود

اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ لہذا اجماع سکوت ہے کیونکہ عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کا نصف ہے۔ اسی طرح دیت بھی آدمی ہی ہے۔

نوٹ: حوالہ ۳۲ کا تجزیہ ہم نے اس لئے چھوڑ دیا کیونکہ ”مختلّیہ“ اور ”فتح القدر“ دونوں ہدایہ کی شرحیں ہیں۔ وہاں بھی یہی مقصود ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت آدمی ہے اور دیت کو جو بدل نفس نکلتا ہے۔ اس کا وہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں جو قادری صاحب نے گھڑا ہے بلکہ اس کا مطلب خود اس عبارت کے قائل نے جو بیان کیا وہی معتبر ہے۔

قادری صاحب نے عورت کی دیت نفس کو مرد کے برابر قرار دینے کی جو دعائی ہے۔ وہ قرآن کریم کے الفاظ، احادیث صحیحہ اور اجماع امت کے بالکل خلاف ہے۔ لہذا باطل محض ہے۔ قادری صاحب نے اس من گھڑت نظریہ کے لئے جس قدر دلائل گھڑے ہم نے ان سب کا ایک ایک کر کے مست جواب تحریر کر دیا ہے۔ جس سے ہر قادری نتیجہ اخذ کرے گا کہ قادری صاحب کا مسلک بے اصل اور لالچینی ہے۔ وہ دعائے کہ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو قرآن کریم، احادیث و آجاریہ صحیحہ اور امت مسلمہ کے مستحق موقوف کی طرف رجوع کرنے اور حق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین!

٢٩٦- بَابُ الْمُوضَّحَةِ فِي  
الْوَجْهِ وَالرَّأْسِ

چہرے اور سر کے زخم  
کے بارے میں

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے خبر دی۔ انہوں نے فرمایا: چہرے کا زخم اگر ایسا ہو جو چہرہ کو عیب دار نہ کر دے تو وہ سر کے زخم کی مثل ہی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ چہرے اور سر کا زخیم برباد ہے۔ دونوں میں دیت کا بیسواں حصہ ہے۔ یہی قول ابوالیم خضریٰ، ابوصیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ آثار میں چہرہ اور سر کے زخم کی دیت کی برابری اس شرط پر ہے کہ چہرے کا زخم چہرے کو عیب وار نہ کرے اور اگر زخم ایسا ہو جس سے چہرہ عیب وار ہو جائے، تو اس میں سر کے زخم کی دیت سے زیادہ دیت ہوگی۔ موصحہ وہ زخم ہے جس سے گوشت پوست کٹ کر ہڈی نظر آنے لگے۔ لیکن ہڈی کٹنے اور ٹوٹنے سے محفوظ رہے اور سر سے زیادہ ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہڈی پر بھی زخم کا اثر ہو جائے۔ علامہ زرقاتی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

بھئی بن سعید نے سلیمان بن یسار کو کہتے سنا کہ چہرہ کا زخم سر کے زخم کی مثل ہے۔ ہاں اگر زخم کی وجہ سے چہرہ مہیب ناک ہو جائے تو اس کی دیت بڑھ جائے گی وہ پچھتر (۷۵) دینار ہوگی، جو سر کے زخم کی مثل دیت سے نصف زیادہ ہے۔

عن يحيى بن سعيد أنه سمع سليمان بن يسار يذكر أن الموضحة في الوجه مثل الموضحة في الرأس إلا أن تعيب الوجه فيزداد في عقلها ما بينها وبين عقل نصف الموضحة في الرأس فيكون فيها خمسة وسبعون ديناراً. (الزرقاني ٣٢٣: ١٨٦، حديث

۲۶۷ احساناء فی عقل الشجاء باب ۵۹۲)

وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص کی کل دیت ایک ہزار دینار ہے۔ جو ایک سوانٹ کی قیمت بنتی ہے۔ لہذا وہی اونٹ دس دینار کے برابر ہوا۔ اب نصف اونٹ دس دینار کے برابر ہوگا۔ لہذا اگر اونٹ کو اب نصف ہوجو کہ ایک سوانٹ کی قیمت بنتی ہے۔ دس دیناروں میں سے ہر ایک کی

دیت پانچ اونٹ ہوگی اور پانچ اونٹ برابر پچاس دینار کے ہوئے اور اگر چہرے کا زخم چہرے کو عیب دار کر دیتا ہے تو اس صورت میں سر کے زخم کی دیت (جو پانچ اونٹ یا پچاس دینار تھی) کا نصف اور بڑھ جائے گی۔ جو پچھتر (۷۵) دینار بنتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ چہرہ اور سر کے زخم کی دیت پچاس دینار یا پانچ اونٹ ہے اور اگر چہرے پر زخم کی وجہ سے عیب نمودار ہو جائے تو ۲۵ دینار مزید دیت ادا کرنا پڑے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ چہرہ اور سر کے زخم دونوں کی دیت ایک جیسی ہے اور جس کو امام بخاری، ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء نے تسلیم کیا ہے۔ اس سے مراد چہرے کا وہ زخم ہے، جو چہرہ کو عیب ناک نہ کرے ورنہ عیب کی صورت میں پچھتر (۷۵) دینار ہوگی۔

## ۲۹۷۔ بَابُ الْبُیْرِ جَبَّارٍ

۶۶۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ جَرَحَ الْعَجَمَاءُ جَبَّارٌ وَالْبُيْرُ جَبَّارٌ وَالْمَعْدِنُ جَبَّارٌ وَفِي الرُّكَازِ الْخُمْسُ.

کنویں میں گر کر مرنے کی دیت کا بیان  
امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے وہ ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چار پایوں کے زخمی کر دینے، کنواں کھودتے ہوئے زخمی ہو جانے میں کوئی دیت نہیں۔ کان کھودتے ہوئے مزدور کے زخمی ہونے یا مرنے میں کوئی دیت نہیں اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا بھی اسی ہے۔ جبار کا معنی معانی ہے اور عجماء سے مراد وہ چار پایہ جو بھاگ کھڑا ہو اور کسی آدمی کو زخمی کر دے یا اسے کاٹ ڈالے اور کنواں اور کان یعنی کنواں کھودنے اور کان میں سے دھینڈکا لے کے لئے کسی کو مزدوری پر لیتا۔ پھر وہ مزدور کنویں میں مر جائے یا کان اس پر گر پڑے اور اس کی جان چلی جائے، تو یہ تمام صورتیں ہدر ہیں۔ ان میں دیت نہیں ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے اور رکاز تو وہ معدنیات ہیں خواہ سونا ہو یا چاندی، خواہ شیشہ ہو یا تانبا، خواہ لوہا ہو یا پارہ۔ ان سب میں پانچواں حصہ ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی کہتے ہیں۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے انہوں نے حزام بن سعید بن حصیہ سے ہمیں خبر دی کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے بارغ میں داخل ہو گئی اور بارغ کو جاڑ دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کا فیصلہ فرمایا: کہ دن کے وقت بارغ کی حفاظت کرنا خود بارغ والے کی ذمہ داری ہے اور بارغ کارات کے وقت جو مویشی نقصان کرے، اس نقصان کی ضمانت مویشی والوں پر ہوگی۔

۶۶۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ جَزَامِ بْنِ سَعِيدٍ بَنِي مُعَيَّةَ أَنَّ نَافَةَ لِلْبُرَاءِ بْنِ عَزَابٍ دَخَلَتْ حَائِطًا لِرَجُلٍ فَأَفْسَدَتْ فِيهِ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتْ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ فَالضَّمَانُ عَلَى أَهْلِهَا.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ دو احادیث جس باب کے تحت درج فرمائیں اس کا عنوان یا موضوع "کنوین میں گر کر مرنے کی دیت" ہے۔ جس کے بارے میں آپ رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد گرامی یہ مقول ہے کہ اس صورت میں کوئی دیت یا ضمان نہیں ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع کے تحت بعض ایسی چیزیں بھی ذکر فرمائیں، جن کا کنوین میں گرنے سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً چار پائے کسی کوغنی کر دے یا ہانک کر ڈالے۔ کنوین میں گر کر مر جائے یا کنواں کھودتے ہوئے مزدوری کی موت واقع ہو جائے، ان میں سے کسی نقصان پر بھی ضمان نہیں۔ اس اعتبار سے (یعنی ضمان نہ ہونے کے اعتبار سے) ان چیزوں کا موضوع سے تعلق نکتہ ہے۔ بہر حال چوپائے کے ذمہ کرایے یا ہانک کر دینے کی صورت میں چونکہ حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف تھا۔ اسی اختلاف کے پیش نظر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی آؤشی کا واقعہ اور اس ضمن میں حضور ﷺ کا فیصلہ مبارک ذکر فرمایا۔ یعنی باغ کو گرگس کی کا جانوروں کے وقت اجاڑنا ہے تو اس صورت میں جانور کے مالک پر ضمان نہ ہوگی کیونکہ دن کے وقت باغ کی رکھوالی باغ والے کے ذمہ ہوتی ہے۔ ہاں رات کے وقت اجاڑنے کی صورت میں جانور کا مالک ضمان بھرے گا۔ باغ اجاڑنا تو بہر حال باغ والے کا نقصان ہے لیکن پہلی صورت میں حضور ﷺ نے اس کی ضمان جانور کے مالک پر نہیں ڈالی۔ حضرات ائمہ کرام کے مابین چونکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے اس کی ذرا تفصیل بیان کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جانور خواہ دن کو کسی کا نقصان کرے یا رات کے وقت اس میں اس جانور کے مالک پر ضمان نہیں ہوگی۔ ہاں اگر جانور کے مالک نے جان بوجھ کر نقصان کر دیا، تو ضمان ہوگی۔ جیسا کہ مالک اپنے جانور پر سوار تھا یا اس کو آگے سے دیکھ لگام وغیرہ سے کھینچ رہا تھا یا پیچھے سے اس نے ہانک دیا ہو اور جانور کو خود کسی کے کھیت میں نقصان پہنچانے کی خاطر چھوڑ دیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں جانور کے مالک پر ضمان ضروری ہے۔ دوسرے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ دن کے وقت جانور کا نقصان کرنا خواہ کسی صورت میں پایا جائے جانور کا مالک ضمان سے محفوظ رہے گا اور رات کے وقت ہر طرح کے نقصان کی ضمان مالک کو دینا پڑے گی۔ یہ حضرات جناب حزام بن سعید رضی اللہ عنہ کی روایت (جس میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی آؤشی کا واقعہ ہے) اپنے مذہب کی دلیل و تائید میں پیش فرماتے ہیں۔ ائمہ اربعہ کا اختلاف امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان فرمایا، وہ ملاحظہ فرمائیے:

(امام نووی کیجی، فی شرح شافعی رقمطراز ہیں): جب جانور کے ساتھ یا کھٹے والا یا چلانے والا موجود ہو یا اس پر سوار ہو اور اس جانور نے کسی کی چیز اپنے منہ سے لیا یا پاؤں سے ضائع کر دی تو اس صورت میں اس شخص پر یمن جو ہانکے والا یا چلانے والا یا سوار ہے، پر تاوان واجب ہوگا۔ خواہ وہ اس جانور کا مالک ہو یا کوئی اور ہو۔ وہ جانور اپنا ہو یا کرایہ پر لیا گیا ہو یا دار حار مالک کر لیا گیا ہو یا غصب کیا گیا ہو یا بطور امانت اس کے پاس ہو یا دیکل وغیرہ ہو۔ البتہ اگر وہ جانور کسی کوغنی کر دے تو اس کی دیت شخص مذکور کے حاکم پر واجب ہوگی اور اس کا کٹہہ شخص مذکور کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ جو ان کے زخمی کرنے سے مراد ہے کہ وہ اس چیز کو ضائع کر دے خواہ زخمی کر کے یا کسی اور طریقہ سے۔ قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ دن کے وقت اگر جانور کے ساتھ کوئی شخص نہیں اور اس نے کوئی نقصان کر دیا تو اس صورت میں اس نقصان کی ضمان نہ ہوگی اور اگر اس جانور پر کوئی سوار ہے یا چلانے والا یا کھٹے والا ہے تو جہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ اس سے نقصان کا تاوان ہوگا۔ داود طابری اور دیگر ائمہ ظاہر (غیر مقلدین) کا کہنا ہے کہ جانور کے نقصان پہنچنے پر کوئی تاوان نہیں۔ ہاں اگر کسی شخص نے اس جانور کو نقصان پہنچانے پر براہیئت کیا یا بالقد نقصان کروایا تو تاوان دینا پڑے گا۔ امام مالک اور مالکی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جانور کے نقصان پہنچانے کا تاوان اس کے مالک پر ہوگا۔ اگر جانور نقصان پہنچانے میں مشہور ہے تو اصحاب شافعی بھی یہی قول کرتے ہیں۔ کیونکہ اس جانور کو ضروری تھا کہ اس کا مالک کھلا نہ چھوڑتا، بلکہ باندھ کر رکھتا اور اگر جانور رات کے وقت نقصان پہنچانے سے بچے تو امام مالک کے نزدیک وہ شخص جو اس جانور کے ساتھ ہوگا

نقصان کا تاوان وہ پورا کرے گا۔ امام شافعی اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں: کہ اگر جانور کے نقصان کرنے میں شخص مذکور کا دخل ہو تو پھر اس پر تاوان آنے کا وزن نہیں۔ امام اعظم ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جانور دن کے وقت نقصان کرے یا رات کو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔ جمہور کا قول ہے کہ دن کے وقت نقصان کا تاوان نہیں۔ جناب لیث اور حنن کہتے ہیں کہ دن کے وقت نقصان کا بھی تاوان ہوگا۔ (نوڈی شرح مسلم ج ۲ ص ۲۳ باب جرح العجماء والمعدن، مطبوعہ نور محمد صالح الطائف کراچی)

امام نوڈی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ متفق ہیں۔ یعنی جب جانور کے ساتھ کوئی انسان ہو تو اس کے نقصان پہنچانے پر شخص مذکور پر تاوان ہوگا اور اگر آدمی ساتھ نہیں تو تاوان نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو من و عن نہ مالکیوں نے تسلیم کیا اور نہ شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ دن رات کا اتنا نہیں بلکہ جانور کے ساتھ کسی آدمی کے ہونے یا نہ ہونے پر دار و مدار ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے جناب براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا، احناف نے اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ الزام صرف احناف پر ہی نہیں بلکہ شافعی المذہب اور مالکی حضرات پر آتا ہے لیکن درحقیقت یہ مخالفت نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت براء بن عازب کو جو تاوان دینے کو فرمایا، وہ ان کے حفاظت نہ کرنے کی بناء پر تھا اور دن کے وقت حفاظت کا جو ذمہ دار مالک کو قرار دیا، یہ بطور عادت فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ جانور کا مالک رات کو اپنے جانوروں کی حفاظت اور باغات کے مالک اپنے باغات کی رکھوالی عادتوں کے وقت کرتے ہیں۔ یہ عادت کے طور پر ہے۔ کوئی قاعدہ اور قانون لکھ نہیں بیان فرمایا۔ اگر آپ ﷺ کا ارشاد گرامی بطور قانون ہوتا تو پھر کسی مجتہد کو اس کے خلاف قول کرنے کی ہمت نہ پڑتی۔ چونکہ بطور عادت تھا اس لئے جب ائمہ کرام نے غور و فکر کیا تو بات بالکل واضح ہے کہ جانوروں میں سے کسی جانور کا نقصان کر ڈالنا اس کی مختلف صورتیں موجود ہیں۔ کبھی تو جانور از خود نقصان کر دیتا ہے اور کبھی اس سے نقصان کوئی شخص کروا تا ہے۔ جس کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ مختصر یہ کہ اگر جانور سے کسی شخص نے کسی طرح نقصان پہنچایا تو شخص مذکور پر تاوان ہوگا، ورنہ جانور کے نقصان پر تاوان نہیں ہوگا۔ احناف کا یہ کہنا کہ دن رات کسی وقت بھی جانور نقصان کرے اس کا تاوان نہیں۔ اس کی دلیل ان کے ہاں یہی حدیث موطا ہے۔ جو دیگر کتب احادیث میں بھی موجود ہے۔ یعنی ”جرح العجماء جہار جانوروں کے نقصان پر تاوان نہیں۔“ اس میں جانوروں کے نقصان پر تاوان کو ختم کیا گیا اور اگر جانور سے کسی نے نقصان کر دیا اور اس نقصان میں کسی انسان کا عمل دخل ہوا تو یہ صورت اس ارشاد نبوی کے اطلاق سے خارج ہے جس کی وجہ سے عمل دخل دینے والے سے تاوان لیا جائے گا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

قتل خطاء کے مرتکب کے عاقلہ کا اگر علم نہ ہو،

اس کا بیان

۲۹۸- بَابُ مَنْ قَتَلَ خَطَاً وَلَمْ

تَعْرِفَ لَهُ عَاقِلَهُ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے ابو الزناد نے سلیمان بن یسار سے خبر دی کہ سائبہ غلام کو کسی حاجی نے آزاد کر دیا۔ وہ بوعابد کے ایک آدمی کے بیٹے کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ سائبہ نے اس عابدی کے بیٹے کو قتل کر دیا۔ مقتول کا باپ عابدی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اپنے بیٹے کی دیت کا مطالبہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے دیت دینے سے انکار کر دیا اور

۶۶۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي أَبُو الزِّنَادُ أَنَّ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَّارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ سَابِيَةَ كَانَتْ أَتَتْهُ بَعْضُ الْحُجَّاجِ فَكَانَ يَلْعَبُ مَعَ ابْنِ رَجُلٍ مِنْ بَنِي عَابِدٍ فَقَتَلَ السَّابِيَةَ ابْنَ الْعَابِدِيِّ فَجَاءَ الْعَابِدِيُّ أَبُو الْمُقْتُولِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَطَلَبَ دِيَّةَ ابْنِهِ فَأَبَى عُمَرُ أَنْ يَدِيَّهَ وَقَالَ لَيْسَ لَهُ مَوْلَى فَقَالَ الْعَابِدِيُّ لَهُ أَرَأَيْتَ لَوْ

أَنَّ ابْنَيْ قَتْلَةَ قَاتِلَ رَدْنٍ تَحْرِي جَوًّا دِيْنَهُ قَالَ الْعَالِيَةُ هُوَ  
إِذْنٌ تَكْلَا وَكَلِمَ إِنْ يَحْرُكُ يَلْعَنُ وَإِنْ يَمُوتُ يَلْعَنُ

فرمایا کہ اس کے مولیٰ (آزاد کرنے والے) کا علم نہیں۔ اس پر  
عابدی بولا اگر میرا بیٹا اسے قتل کر دیتا تو پھر آپ کیا فرماتے؟ آپ  
نے فرمایا اس صورت میں دیت نکالنا پڑتی۔ عابدی بولا پھر سارے قو  
چیت کبرا و سانپ ہوا۔ جسے چھوڑ دو تو ڈسے گا اور اسے مار ڈالا جائے  
تو انتقام لیا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا نَرَى أَنَّ عُمَرَ أَبْطَلَ  
دِيْنَهُ عَنِ الْقَاتِلِ وَلَا تَرَاهُ أَبْطَلَ ذَا لِيكَ لِأَنَّ لَهُ عَاقِلَةً  
وَلَكِنْ عُمَرُ لَمْ يَعْرِفْهَا فَبَجَعَلَ الدِّيْنَةَ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَلَوْ  
أَنَّ عُمَرَ لَمْ يَرَهُ مَوْتًا وَلَا أَنَّ لَهُ عَاقِلَةً لَجَعَلَ دِيْنَهُ مِنْ  
قِيْلٍ فِي مَالِهِ أَوْ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ وَلَكِنَّهُ رَأَى لَهُ عَاقِلَةً  
وَلَمْ يَعْرِفْهُمْ لِأَنَّ بَعْضَ الْحُجَّاجِ اعْتَقَهُ وَكَمْ يَعْرِفُ  
الْمُعْتَقُ وَلَا عَاقِلَتَهُ فَأَبْطَلَ ذَا لِيكَ عُمَرُ عَشِي يَعْرِفُ  
وَلَوْ كَانَ لَا يَرَى لَهُ عَاقِلَتَهُ لَجَعَلَ ذَا لِيكَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ  
أَوْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي بَيْتِ مَالِهِمْ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا یہی موقف ہے۔ ہم یہ  
نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاتل سے اس کی دیت کو  
باطل کر دیا۔ ہاں اس کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اگرچہ اس قاتل  
کے عاقلہ تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کا علم نہ تھا۔ میں آپ  
اس کے عاقلہ پر دیت لازم کر دیتے اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو  
یہ معلوم ہو جاتا کہ نہ تو اس کا کوئی مولیٰ ہے اور نہ ہی عاقلہ تو آپ  
اس کی دیت اس کے مال میں سے یا بیت المال سے ادا کرنے کا  
تعم فرماتے۔ لیکن آپ کو اس کے عاقلہ کے ہونے کا تو علم تھا، لیکن  
اسے جانتے پہچانتے نہ تھے کیونکہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا تھا  
اور آزاد کرنے والا نہ معلوم تھا اور اس کے عاقلہ بھی نامعلوم تھے۔  
اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت کو باطل قرار دیا لیکن اس  
وقت تک جب تک اس کے عاقلہ کا نہ پتہ معلوم ہو جائے اور اگر  
آپ کو یہ یقین ہوتا کہ اس کے عاقلہ باطل ہے ہی نہیں تو دیت  
آپ اس کے مال میں سے یا مسلمانوں کے بیت المال میں سے  
ادا کرنے کا حکم دیتے۔

(سابقہ ایسا غلام ہوتا ہے جسے مولیٰ آزاد کرتے وقت یہ کہہ دے کہ تیری دلاہ میرے لئے نہیں ہوگی) مذکورہ باب میں سابعہ نے  
باوجود اس کے کہ اس نے بنو عابد کے ایک شخص کو قتل کیا لیکن پھر بھی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس پر دیت کا فیصلہ فرمایا  
اور نہ ہی اس کے عاقلہ پر۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اگرچہ اس بات کا علم تھا کہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا ہے لیکن وہ کون تھا؟ اور اس  
کے رشتہ دار (عاقلہ) کون تھے؟ اس کا علم نہ تھا۔ یہی عدم علم مذکورہ فیصلہ کی وجہ تھی۔ اس سے دو صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ مولیٰ  
(آزاد کرنے والا) اور اس کے عاقلہ کا علم ہو۔ اس صورت میں دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ دوسری صورت یہ کہ نہ مولیٰ کا علم ہو اور نہ  
ہی اس کے عاقلہ کا پتہ معلوم ہو۔ اس صورت میں دیت کا فیصلہ قاتل کے مال سے ہوگا اور اگر قاتل دیت ادا کرنے کی استطاعت  
نہیں رکھتا۔ یعنی غریب و مسکین ہے، تو پھر بیت المال پر دیت پڑے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ان دونوں صورتوں میں  
سے کوئی ایک بھی نہ تھی بلکہ ایک تیسری صورت تھی یعنی آپ کو یہ تو علم تھا کہ اس غلام کو آزاد کرنے والا کوئی حاجی ہے۔ اس حاجی کے  
رشتہ دار بھی ہوں گے لیکن وہ کون ہیں؟ اس کا علم نہ تھا۔ اس بنا پر آپ نے مقتول کے درہام کے لئے نہ تو قاتل کے مال میں دیت کا  
فیصلہ فرمایا کیونکہ وہ آزاد شدہ غلام تھا اور غلام ہے کہ وہ غریب و مسکین ہی ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسی ہی اسے آزاد کیا گیا۔ ہے اور نہ ہی آپ نے





قتل نہیں کیا۔ پھر حضور ﷺ نے حرمہ، جیحہ اور عبد الرحمن بن ہبل کو فرمایا: تم قسمیں اٹھاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وہ کہنے لگے، ایسا نہیں کر سکتے۔ آپ نے فرمایا: پھر تمہارے لئے خیر کے یہودی قسمیں کھا لیں گے۔ کہنے لگے ایسا بھی نہیں کیونکہ وہ تو مسلمان ہی نہیں ہیں۔ پھر حضور ﷺ نے اس کی دیت اپنی طرف سے ادا فرمائی۔ آپ ﷺ نے ان کی طرف ایک سواونٹیاں بھیجیں مگر ان کو وہ میرے گھر میں داخل ہو گئے۔ ہبل بن ابی حمزہ کہتے ہیں ان میں سے ایک سرخ رنگ کی اونٹنی نے لات بھی ماری تھی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جو فرمایا تھا کہ قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے مراد دیت تھی نہ کہ قصاص۔ اس مفہوم و مراد پر (کہ دیت تھی نہ کہ قصاص) حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ یا تو تم ان سے اپنے ساتھی کی دیت لے لو یا پھر ان سے اعلان جنگ کرو۔ لہذا یہ جملہ حدیث پاک کے آخری حصہ کی تشریح اور مراد کو واضح کرتا ہے۔ وہ یہ کہ تم قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وجہ یہ ہے کہ خون کا مستحق ہونا کسی تو بظریقہ دیت ہوتا ہے جیسا بظریقہ قصاص ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے انہیں یوں نہیں فرمایا: تم قسمیں اٹھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے مطابق خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے آپ کی مراد بظریقہ دیت مستحق ہونا تھا۔ اس لئے کہ حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ ”اماناً تداوا صاحبکم واما ان تودوا بحرب“ اس پر دلالت کرتے ہیں اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ”قسامت دیت کو واجب کرتی ہے“ خون کو باطل نہیں کرتی۔ یہ بات بکثرت احادیث میں وارد ہے۔ پس ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

اس باب میں ”قسامت“ کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائی ہیں۔ روایات کی شرح سے قتل لفظ ”قسامت“ کے بارے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے۔ صاحب بدائع الصنائع نے اس کی تعریف یوں فرمائی:

تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ قَالُوا لَا قَالَ فَحَلِفْ لَكُمْ يَهُودُ قَالُوا لَا كَسُوا رِجْلَيْهِمْ قَوْلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ عِنْدَهُ فَعَمَّتْ إِلَيْهِمْ بِمَانَةِ نَاقَةٍ حَتَّى أَدْعَيْتُ عَلَيْهِمُ الدَّارَ قَالَ سَهْلُ بْنُ أَبِي شُعْبَةَ لَقَدْ رَكَصْتَنِي مِنْهَا نَاقَةٌ حُمْرَاءُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ بِعَنَى بِالْيَدِيَةِ لَيْسَ بِالنَّقِيرِ وَرِشْمًا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ إِنَّهُ لَكُنَّا أَوَاذَ الْيَدِيَةِ دُونَ الْقَوْدِ قَوْلُهُ فِيمَا أَوَّلَ الْحَدِيثِ إِنَّمَا أَنْ تَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِنَّمَا أَنْ تُوْدُوا بِحَرْبٍ فَبَعْدُ يَدُلُّ عَلَى أَجْرِ الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ لِأَنَّ الدَّمَ قَدْ يَسْتَحِقُّ بِالْيَدِيَةِ كَمَا يَسْتَحِقُّ بِالنَّقِيرِ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَسْأَلْ لَهُمْ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ مَنْ أَدْعَيْتُمْ فَيَكُونُ هَذَا عَلَى الْقَوْدِ وَإِنَّمَا قَالَ لَهُمْ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ فَإِنَّمَا عَنَى بِهِ تَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ بِالْيَدِيَةِ لِأَنَّ أَوَّلَ الْحَدِيثِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُهُ إِنَّمَا أَنْ تَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِنَّمَا أَنْ تُوْدُوا بِحَرْبٍ وَقَدْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْقَسَامَةُ تَوْجِبُ الْعَقْلَ وَلَا تَبْطُلُ الدَّمَ فِيمَا أَحَادِيثُ كَسَيَرَةٍ فَبَعْدُ نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ وَالْعَمَلُ مِنْ قَهْقَرَاتِ رَحِمَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

اس باب میں ”قسامت“ کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائی ہیں۔ روایات کی شرح سے قتل لفظ ”قسامت“ کے بارے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے۔ صاحب بدائع الصنائع نے اس کی تعریف یوں فرمائی:

ان فی عرف الشرع تستعمل فی الیمین باللہ

الیب مخصوص وعلیہم خصم وخصم

الیب المستعمل فی الیمین باللہ

مخصوص وهو المدعی علی وجہ مخصوص وهو ان یقول خمسون من اهل المحلة اذا وجد قتل فیها واللہ ماقلناہ ولا علمنا لہ قاتلا فاذا حلفوا یغرمون الدیة وهذا عند اصحابنا۔

(بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۸۶)

ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ مخصوص شخص وہ جو مدعی علیہ ہے۔ طریقہ یہ ہوگا کہ حملہ والے کے جس میں مقتول کی لاش پائی گئی۔ ان میں سے پچاس آدمی اللہ کے نام کی قسم اٹھائیں کہ خدا کی قسم! نہ تو ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہی اس کے قاتل کو ہم جانتے ہیں پھر جب وہ قسم اٹھائیں تو وہ دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے اور یہ طریقہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ اب دونوں روایات کی بالترتیب شرح پیش خدمت ہے۔

اثر اول: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلا اثر مذکور ہے کہ بنو سعد کے ایک آدمی نے بنو جہلیہ کے ایک شخص کی انگلی اپنے گھوڑے کے نیچے دے دی۔ وہ آدمی خون بہنے کی وجہ سے مر گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مقدمہ پیش ہونے کے بعد بنو سعد سے فرمایا: کہ کیا تم میں سے پچاس آدمی یہ قسم اٹھا سکتے ہیں کہ مرنے والا مذکور ذم سے نہیں مرا؟ انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا پھر دوسرے فریق سے یہی پوچھا کہ تم قسم اٹھا سکتے ہو؟ انہوں نے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنو سعد کے افراد پر نصف دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔ یہاں یہ اعتراض ذہن میں آتا ہے کہ قتل خطا میں نصف دیت کا ذکر نہ تو قرآن کریم میں اور نہ ہی احادیث مقدسہ میں کہیں وارد ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا فیصلہ کیوں فرمایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ جانا کہ مسئلہ مذکورہ ”قتل خطا“ کی قسم بنتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ انگلی پس جانے اور اس سے خون بہہ جانے کی وجہ سے اگر یہ قتل یقینی ہوتا، تو پھر قتل خطا بنتا اور مکمل دیت ادا کرنا ضروری ہوتی اور اگر انگلی چلی گئی۔ خون بھی بہہ نکلا۔ لیکن موت اس کی وجہ سے نہ ہوئی بلکہ طبعی موت واقع ہوئی تو اس صورت میں کچھ بھی لازم نہ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی یقینی نہ تھی تا کہ اس کے مطابق مکمل دیت یا بالکل کچھ نہ ہونے کا فیصلہ دیا جاتا۔ لہذا آپ نے بطریقہ صلح ان کو نصف دیت دلائی۔ یہ نام کی تو دیت تھی لیکن درحقیقت نصف دیت کے برابر تھا اور ادا کرنا ضرور صلح تھا۔ اس صورت اور فیصلہ جیسی ایک حدیث پاک بھی منقول ہے۔ وہ یہ کہ حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے امام بغوی ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بھی آدمی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ امام بغوی لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کا نصف دیت دلوانا دراصل مقتول کے ورثاء کی وجوہی کے طور پر تھا۔ امام بغوی کی اس روایت کو مولوی عبدالحی نے ”موطا امام محمد“ کے حاشیہ پر لکھا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنو سعد کو جو نصف دیت ادا کرنے کو فرمایا، اس میں دراصل بنو جہلیہ کی وجوہی تھی اور یہ مصالحت کے طور پر تھا کیونکہ قتل خطا بھی جب یقیناً نہ بن سکے اور طبعی موت بھی یقیناً نہ بن سکے، تو پھر مصالحت کا طریقہ ہی بہتر تھا۔ ایسے معاملہ میں حکم بھی یہی ہے کہ فریقین کے مابین مصالحت کرا دی جائے۔ مصالحت کے تحت جو کچھ بھی صلح نامہ کے تحت مقرر ہو جائے وہ درست ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی لئے جناب ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کی طرف لکھ بھیجا کہ اگر تمہارے پاس اسی طرح کا کوئی مقدمہ آجائے تو مصالحت کی کوشش کرنا تا کہ خون بھی ضائع نہ جائے اور حد و شریعہ کی بھی مخالفت نہ ہو۔

اثر دوم: حضرت عبد اللہ بن کھل اور جناب حبیبہ کا خیبر کی طرف روانہ ہونا اور واقعہ مذکورہ کا رونما ہونا اس کی تفصیل بقدر ضرورت یہ ہے کہ وہاں پہنچنے کے بعد جناب حبیبہ کو کسی نے خبر دی کہ تمہارے ساتھی عبد اللہ بن کھل کو کسی نے قتل کر دیا ہے۔ آپ کو یہود پر شک تھا۔ ان سے پوچھا انہوں نے اس قتل میں ملوث ہونے کا صاف صاف انکار کر دیا۔ جناب حبیبہ واپس تشریف لائے اور اپنے بڑے بھائی حبیبہ اور عبد اللہ بن کھل کے بھائی عبد الرحمن کو ساتھ لیا اور حضور ﷺ سے اس بارے میں عرض و معروض کرنے کی تیاری

کی۔ بارگاہ رسالت میں جب حاضر ہوئے تو حیدر نے چاہا کہ گفتگو کا آغاز میں کروں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: بڑے بھائی کو پہلے سوچو۔ بہر حال گفتگو ہوئی۔ ان کی گفتگو کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: کہ یہودیوں کو دیت دینا پڑے گی ورنہ تم ان کے خلاف اعلان جنگ کرو۔ آپ نے خیبر کے یہودیوں کو خط لکھا اور اس خط کے بارے میں اس سے دریافت فرمایا۔ خیبر کے یہودیوں نے طائفہ جواب میں لکھا کہ ہم نے قتل نہیں کیا۔ اس پر آپ ﷺ نے عرض کیا: تم میرے بھائی اور عبد الرحمن سے فرمایا: جن پر تمہیں شک تھا وہ تو قسم اٹھا مکے کہ ہم نے قتل نہیں کیا۔ اب اگر تم ایسے بھائی کے خون کے حق وار بننا چاہتے ہو تو تم قسمیں اٹھاؤ۔ انہوں نے بھی قسمیں اٹھانے سے انکار کر دیا۔ آپ نے پوچھا اگر یہودی قتل نہ کرنے کی قسم اٹھالیں تو کیا تم اسے تسلیم کر لو گے؟ عرض کرنے لگے نہیں۔ کیونکہ وہ مسلمان ہی نہیں ہیں۔ انہیں قسم اٹھانے میں کوئی بوجھ محسوس نہیں ہوگا۔ یہاں عبدمنان نے جو قسم اٹھانے سے انکار کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے قتل ہوتے تو نہ دیکھا تھا۔ محض یہودی پر شبہ تھا اور یہودی کی قسم پر اعتبار نہ تھا اس لئے حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا: کہ قتول کی دیت میں اپنی طرف سے سو (۱۰۰) اونٹ ادا کرتا ہوں۔

مسئلہ زیر بحث میں چونکہ ائمہ حضرات کا اختلاف ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے۔ "قسامت" کا طریقہ کوئی یا طریقہ نہ تھا بلکہ دور جاہلیت میں بھی یہ رواج تھا۔ بعض نے کہا کہ اس کا اجرا ابو طالب نے کیا۔ اس کی تائید بخاری شریف کی ایک روایت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص باغی کسی سوداگر کا ملازم بن کر سفر میں تھا۔ راستہ میں ایک قافلہ سے ملاقات ہوئی۔ قافلہ والوں میں سے کسی شخص کی پوری میں سودا رہا ہو چکا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کی اندر کی چیز گر رہی تھی۔ اس پوری والے نے اس ہاشمی سے رہی مانگی۔ ہاشمی نے اپنے مالک کی اجازت کے بغیر رہی دے دی۔ قافلہ چلتا ہوا یہ دونوں اپنے سفر پر روانہ ہوئے۔ کچھ دیر بعد مالک نے ہاشمی سے رہی مانگی تو ہاشمی نے بتایا کہ وہ رہی تو میں نے قافلہ مذکورہ کے ایک شخص کے ہاتھ پر اسے دے دی تھی۔ اس پر مالک نے ہاشمی کو بہت سخت زد و کوب کیا۔ حتیٰ کہ وہ قریب المرگ ہو گیا۔ اسے اسی حالت میں چھوڑ کر وہ چلتا ہوا۔ کچھ چڑھا ہوا ہوا آئے۔ انہوں نے اسے زخمی اور ادا نہ ہوا دیکھا۔ ہاشمی نے کہا کہ تم میں سے جب اگلے سال کوئی حج کرنے جائے تو ابو طالب کو بتا دینا کہ مجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے۔ چنانچہ یہ مرگیا اور چڑھا ہوا جب حج پر آیا اور ابو طالب کو قتول کا پیغام پہنچایا۔ ابو طالب نے جب یہ خبر سنی تو اس آدمی کو ڈھونڈ نکال۔ اس سے پوچھا کہ تم نے فلاں ہاشمی کو مارا ہے۔ اب تمہارے لئے دوی ضرور تم میں ہیں یا تو دو سو اونٹ بطور دیت ادا کر دیا پھر جر جر سودا اور کعبہ کے دروازہ کے درمیان تم میں سے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں۔ اگر یہ نہیں تو پھر جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ۔ اس نے سمجھا کہ اونٹ دینے تو مشکل ہیں اور لڑنا بھی اپنے بس کی بات نہیں۔ لہذا اس نے قسمیں اٹھانے کا وعدہ بھرا۔ بخاری شریف میں ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے قسم کی جگہ دو اونٹ ابو طالب کو پیش کئے۔ ابو طالب نے وہ قبول کر لئے۔ قتول کی جہنم کا بیٹا (بھانجا) بھی ان میں شریک تھا۔ قتول کی ہشیرہ ابو طالب سے کہنے لگی۔ ایک تو میرا بھائی قتل ہو گیا اور دوسرا میرے بیٹے پر رحم ڈالی گئی ہے۔ ابو طالب نے اسے معاف کر دیا۔ بقیہ نے قسمیں اٹھالیں۔ حدیث میں مذکور ہے کہ یہ قسمیں اٹھانے والے ایک سال میں سب ہلاک ہو گئے۔

تاریخین کرام! اس حدیث مبارکہ کا مطلوب و مقصود یہ ہے کہ مسئلہ قسامت دور جاہلیت میں بھی تھا۔ پھر اسلام نے بھی اسے جاری رکھا۔ اب ہم مسئلہ قسامت میں حضرات ائمہ کرام کا مسلک ذکر کر کے اپنے (احاف) کے مسلک کی تائید کی بحث کرتے ہیں۔

مسئلہ قسامت میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور اس پر ان کے دلائل کا خلاصہ

ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلہ میں یہ موقف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حملہ میں قتل کیا گیا یا پاجائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو لیکن قتول کے وقت وہ کسی شخص یا جماعت قتل کرنے کا قصد نہ کرے تو مقتول کے وارث یا قاتل کے وارث کا کفارہ یا جعہ یا جعہ کے بارے

میں پچاس قسمیں اٹھاؤ جس پر تمہیں قتل کا شبہ ہے۔ اگر دو گناہ قسم اٹھانے سے انکار کر دیں تو مدعی علیہم پر قسم پڑے گی اور قسم کے بعد انہیں دیت ادا کرنا پڑے گی۔ ان حضرات (ائمہ ثلاثہ) کی دلیل وہ حدیث ہے، جسے بخاری نے ج ۲ ص ۱۰۸-۱۰۹ باب القسامۃ اور صحیح مسلم نے ج ۲ ص ۵۴ کتاب القسامۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ یعنی یہ کہ حضور ﷺ نے پہلے عبدالرحمن بن کھل، حویصہ اور حبیصہ پر قسم پیش فرمائی۔ یہ حضرات اس بات کے دعویدار تھے کہ قاتل یہودی ہیں۔ جب انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو آپ ﷺ نے یہودیوں پر قسم پیش فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”قسامت“ پہلے مدعی سے لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ دوسری دلیل ان حضرات کی وہ روایت ہے جسے امام بیہقی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله ﷺ قال البينة على المدعى واليمين على من انكره الا في القسامۃ.

جناب عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مدعی کے ذمہ گواہ لانا ہے اور قسم اس پر جو منکر ہو مگر قسامت کو چھوڑ کر۔

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۱۳۰ کتاب القسامۃ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ان دونوں احادیث سے ائمہ ثلاثہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ قسامت کے معاملہ میں قسم مدعی پر لازم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقدمات میں قسم مدعی علیہ پر ہوتی ہے۔ لہذا حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق قسامت میں ”قسم“ پہلے مدعی کو اٹھانا پڑے گی۔ ان دو عدد دلائل کے جوابات ملاحظہ ہوں۔

جواب اول: حضور ﷺ نے واقعہ خیبر میں عبدالرحمن بن کھل، حویصہ اور حبیصہ سے جو پہلے قسمیں لیں، اس حدیث کی تاویل ہو جانے کی بنا پر یہ حدیث مؤولہ ہو گئی ہے۔ اس کی تاویل ملک العلماء علامہ کامرانی حنفی نے یوں نقل کی ہے:

فهو مؤول وتاويله انهم لما قالوا لا نرضى بايمان اليهود فقال لهم عليه الصلوة والسلام يحلف منكم خمسون على الاستفهام اى يحلف اذا الاستفهام قديكون بحذف حرف الاستفهام كما قال الله تعالى جل شانه تريدون عرض الدنيا اى تريدون كما روى فى بعض الفاظ حديث سهل التحلفون وتستحقون دم صاحبكم على سبيل الرد والانكار عليهم كما قال الله تبارك وتعالى افحكم الجاهلية بيغون حملناه على هذا توفيقا بين الدلائل والحديث المشهور دليل على ما قلنا وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه.

مذکورہ حدیث مؤول ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ جب تینوں نے عرض کیا۔ حضور! ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ”یحلف منکم الحدیث“ آپ کا یہ فرمانا استفہامیہ انداز میں تھا۔ یعنی کیا تم میں سے پچاس قسم اٹھا میں گے؟ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استفہام ہوتا ہے لیکن حرف استفہام محذوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تريدون عرض الدنيا“ یعنی کیا تم سامان دینا چاہتے ہو؟ اور جیسا کہ حدیث کھل کے بعض الفاظ جو یوں مروی ہیں۔ التحلفون وتستحقون دم صاحبكم۔ کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے حق دار ہو جاؤ گے؟ یہ انداز دراصل انداز رد و انکار ہے۔ (یعنی تم قسمیں اٹھا کر اس کے خون کے حقدار نہیں بن سکتے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”کیا پس تم جاہلیت کا حکم چاہتے ہو؟“ ہم نے اس حدیث پاک کا یہ مفہوم و مطلب اس لئے لیا تاکہ دلائل کے درمیان توفیق و اتحاد ہو جائے اور مشہور حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی الخ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸ فصل فی القسامۃ)

یعنی مدنی کے ذمہ گواہ ہیں اور مدنی علیہ پر قسم ہے۔

جناب شخص الامر سرخس رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور کے بارے میں لکھتے ہیں: ”فلا تسکد تصح هذه الزيادة۔ یعنی عام کتب احادیث میں ان الفاظ (تحلفون وتصدقون دم صاحبکم) کی زیادتی صحیح نہیں، بلکہ صرف مدنی علیہ یعنی یہودی پر قسم کا ذکر ہے۔ محدثین کرام کی تحقیق یہ ہے کہ ”تحلفون وتصدقون دم صاحبکم“ کے الفاظ حضور ﷺ نے انہیں ارشاد فرمائے اور اگر یہ تنسیخ کر لیا جائے کہ آپ نے یہ الفاظ کہے تو پھر یہ بطور رد اور انکار فرمائے ہیں۔ اگر بطور فیصلہ یا حکم کے بیان فرماتے، تو یوں فرماتے ”افتحلفون فتصدقون دم صاحبکم“، یعنی کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننے کے لئے تیار ہو؟ لیکن آپ کا انداز لنگھو یہ بتاتا ہے کہ آپ نے برکتیں انکار یہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں۔ یعنی کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننا چاہتے ہو؟ نہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، جو جناب لوط علیہ السلام نے اپنی قوم کے افراد کو کہا تھا: ”انما تون الذکوان من العالمین وتذرون ما خلق لکم دیکم من اذوا حکم کیا تم مردوں سے اپنی خواہش نفس پوری کرو گے اور اپنی بیویوں کو کیا تم چھوڑ دے رکھو گے۔ جو رب نے تمہاری خاطر پیدا فرمایا ہے؟“، یعنی تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ تو اسی انداز سے حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ یعنی تمہیں قسمیں نہیں اٹھانی چاہیں۔ یہ الفاظ (تحلفون) ”بخاری“ اور ”مسلم“ میں ہمزہ استغناء کے بغیر وارد ہیں۔ لیکن دیگر کتب احادیث میں یہاں ہمزہ استغناء مذکور ہے۔ جو یہاں ان دونوں کتب میں حذف کا قرینہ بنتا ہے۔ نیز بعض اوقات حرف استغناء مقرر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ”توسیدون عسوی السدیا“ اصل میں التوسیدون الخ تھا۔ کیا تم دینی سامان کے طالب ہو؟ مطلب یہ کہ سرورِ دوزخ عالم نے جب یہ دیکھا کہ یہ تینوں صاحب یہودیوں کی قسموں کو رد کر کے طریقہ جاہلیت کی طرف راغب ہو رہے ہیں تو آپ ﷺ نے ناراضگی کے انداز میں ارشاد فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھا کر اس استحقاق کے اہل ہو جاؤ گے؟ سو جب ان حضرات نے سرکارِ دوزخ عالم ﷺ کی ناراضگی کو بھانپ لیا تو عرض کرنے لگے جب ہم نے کسی چیز کو دیکھا نہیں تو ہم دیکھے اس بارے میں کیسے قسمیں اٹھا سکتے ہیں؟

(ہسولہ سرخس ج ۲ ص ۱۰۹ باب القسامت بطور دار الفکر بیروت لبنان)

جواب دوم:

والدلیل علی صحة هذا التاویل ما قد حکم به  
عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ  
ﷺ بحضرة اصحابہ فلم ينکروہ علیہ منهم  
منکر ومحال ان يكون عند الانصار رضی اللہ عنہم  
ولا سيما مثل محبصة وقد کان حیا يومئذ ومهل  
ابن ابی حشمة ولا يخبرون به ويقولون ليس هكذا  
قضى رسول اللہ ﷺ علی اليهود  
(طہوی شریف ج ۳ ص ۲۰۱ باب القسامة کیف هی،

دار الفکر بیروت)

معاملہ آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا۔

جواب حدیث دوم: بخاری شریف کے الفاظ ”الا لایعنی“ سے اثر خلافت رضی اللہ عنہم نے جو یہ استدلال فرمایا کہ عام غاتون

یہی ہے کہ قسم مدعی علیہ پر اور گواہی مدعی پر ہوتی ہے لیکن قسامت کو اس قانون سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔ اس میں مدعی علیہ کے بجائے مدعی پر قسم ڈالی گئی ہے۔ امام کا سانی نے فرمایا کہ یہ حدیث بھی پہلی حدیث کی طرح مؤول ہے۔

فالجواب ان الاستثناء لو ثبت فله تاویلان  
 احدهما اليمين على المدعى عليه بعينه الافي  
 القسامة فانه يحلف من لم يدعى عليه القتل بعينه  
 والثاني اليمين كل الواجب على المدعى عليه الا  
 في القسامة فانه تجب معها الدية والله سبحانه  
 وتعالى اعلم. (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸۷ فصل القسامة)  
 جواب یہ ہے کہ استثناء اگر ثابت ہو تو اس کی دو تاویلیں  
 ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ یمین مدعی علیہ پر بعینہ ہے مگر قسامت  
 میں کہ اس میں وہ قسم اٹھاتا ہے جس پر بعینہ قتل کرنے کا دعویٰ نہیں  
 کیا جاتا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مدعی علیہ پر کل اور صرف قسم ہی  
 لازم ہوتی ہے۔ مگر قسامت میں کہ یہاں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی  
 واجب ہوتی ہے۔

قارئین کرام! عبارت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیث مشہور میں وارد ہے "اليمين على المدعى واليمين على المدعى عليه" گواہی مدعی کے ذمہ اور قسم مدعی علیہ پر۔ اس سے قسامت کو جو مستثنیٰ فرمایا گیا۔ یعنی قسامت میں ایسے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مقدمہ میں قسم ایسے مدعی علیہ پر ہوتی ہے، جو معین اور جانا پہچانا ہوتا ہے لیکن قسامت میں اگر چہ مدعی علیہ معین نہیں ہوتا پھر بھی یہاں قسم مدعی علیہ پر ہی ہوگی۔ اگر چہ وہ غیر معین ہی ہو۔ قسامت میں نہ تو مدعی علیہ مقرر کیا جاتا ہے کہ مقتول کے ورثاء کسی کا نام معین کر کے انہیں قتل کا ذمہ دار ٹھہرائیں اور ان کے خلاف دعویٰ کریں۔ دوسری تاویل کا مطلب یہ ہے کہ عام مقدمات میں مدعی علیہ پر صرف قسم اٹھانے کا بوجھ اور ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن قسامت میں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی واجب ہوتی ہے اس لئے "الا القسامة" فرما کر اسے عام مقدمات سے الگ امتیازی طریقہ سے بیان کیا گیا۔

### "الا القسامة" والی حدیث مجروح ہے

واجبا بوا عن حديث عمرو ابن شعيب بانه  
 معلول من خمسة وجوه الاول ان الزنجي هو مسلم  
 بن خالد شيخ الشافعي ضعيف كذا قال البيهقي  
 نفسه في سننه في باب من زعم ان التراويح  
 بالجماعة افضل وقال ابن المديني ليس بشيء  
 وقال ابو ذرعة والبخاري منكرا الحديث.  
 (عمدة القاري شرح البخاري ج ۲ ص ۶۰ مطبوعه بيروت باب القسامة)  
 جناب عمرو بن شعيب والی حدیث کے علماء نے جواب دیتے  
 ہوئے فرمایا: کہ یہ حدیث پانچ وجوہ سے معلول ہے۔ پہلی وجہ یہ  
 ہے کہ زنجی نامی راوی جس کا نام مسلم بن خالد ہے اور امام شافعی کا  
 شیخ ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس باب کے  
 تحت یہ قول فرمایا۔ جس میں لوگوں کا یہ زعم بیان کیا گیا کہ تراویح  
 جماعت کے ساتھ ادا کرنا افضل ہیں۔ ابن مدینی نے اسے "لیس  
 بشیء" کہا ہے اور ابو ذرعة اور امام بخاری نے اسے منکر الحدیث  
 کہا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے جن احادیث سے استدلال فرمایا تھا کہ قسامت میں ابتداء قسمیں مدعی پر ہیں۔ اس کے جوابات آپ نے ملاحظہ  
 فرمائے۔ اب احناف کے مسلک یعنی قسمیں قسامت میں بھی دیگر دعویٰ جات کی طرح مدعی علیہ پر ہی ہیں۔ اس بارے میں ان کے  
 دلائل میں چند احادیث پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

## امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامہ میں قسموں کی ابتدا میں بھی مدعی علیہ سے شروع کئے جانے پر دلائل

ابو سلمیٰ اور سلیمان بن یسار حضور ﷺ کے ایک انصاری صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے یہود کو کہا اور ان سے ابتدا فرمائی: کیا تم میں سے پچاس آدمی تم اٹھائیں گے (کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں قتل کا علم ہے؟) انہوں نے عرض کیا: نہیں پھر آپ نے انصار سے فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاتے ہو؟ یہ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم بن دیکھے پر قسمیں اٹھائیں؟ اس کے بعد رسول کریم ﷺ نے یہود پر دیت دینے کا فیصلہ فرمایا کیونکہ متقول ان میں پڑا تھا۔

عن ابی سلمیٰ وسلمان بن یسار عن رجل من اصحاب النبی ﷺ من الانصار عن النبی ﷺ قال اليهود وبدأ بهم ابحلف منكم خمسون قالوا لا فقال للانصار هل تحلفون فقالوا انحلف علی العیب یا رسول اللہ فجعل رسول اللہ ﷺ دية علی اليهود لانه وجد بین اظهروہم۔  
(مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۴۷-۴۸ باب القسامة)

### اعتراض

یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ جن راویوں نے اسے بیان کیا ان کے نام مذکور نہیں ہیں۔

هذا مرسل بترك التسمية الذين حدثواها۔  
(تبیلی ج ۸ ص ۲۴ کتاب القسامة)

جواب:

یہ حدیث امام ثوری، امام ابو حنیفہ اور تمام اہل کونہ کے لئے حجت قاطعہ ہے۔ یونہی استدکار میں ہے اور صاحب تمہید نے کہا کہ یہ ثابت ہے۔ ہم اس سے پہلے باب انہی میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ حدیث اور اس میں دیگر احادیث مستند اور متصل ہیں۔ اگر اسے مرسل، ہم تسلیم کر بھی لیں تو حدیث اہل بھی تو متصل نہیں ہے۔

وهذه حجة قاطعة للثوري و ابي حنيفة و سائر اهل الكوفة كذا في الاستذكار وقال في التمهيد هو حديث ثابت وقد قدمنا في باب النهي عن فصل المسحدث من كلام البيهقي وغيره ان هذا الحديث و اشباهه مستند متصل ولو سلمنا انه مرسل فقدم ان حديث سهل ايضا غير متصل۔ (جراہرائی ج ۱ ص ۱۲۲)

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قسامت کا درجہ دور جاہلیت میں تھا۔ پھر رسول کریم ﷺ نے بھی اسے جوں کا توں برقرار رکھا۔ انصار کا ایک شخص قتل کر دیا گیا جو کہ یہودیوں کے کنوئیں میں سے ملا۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ابتداً یہودیوں کو اس کا پابند فرمایا کہ پچاس آدمی قسمیں اٹھاؤ۔ یہود کہنے لگے۔ ہم ہرگز قسمیں نہیں اٹھائیں گے پھر حضور ﷺ نے انصار سے فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ انصار نے بھی انکار کر دیا کہ ہم قسمیں نہیں اٹھائیں گے۔ حضور ﷺ نے یہود کو دیت

عن سعید ابن المسیب ان القسامة كانت في الجاهلية فافرها رسول اللہ ﷺ في قتل من الانصار وجد في جب اليهود قال لبيد ا و رسول اللہ ﷺ باليهود فكلفهم قسامة خمسين فقاتل اليهود لن تحلف فقال رسول اللہ ﷺ للانصار افتحلفون فابت الانصار ان تحلف اغرم رسول اللہ ﷺ اليهود دية لانه قتل بين اظهروہم۔  
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۷۶ یہود دائرۃ القرآن کریمی)



عبدالرزاق ابن جریج سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ مجھے فضل نے حسن سے خبر دی انہیں بتایا گیا کہ نبی کریم ﷺ نے پہلے یہود کو قسمیں اٹھانے کو کہا انہوں نے انکار کر دیا پھر آپ نے انصار پر قسمیں ڈالیں انہوں نے بھی انکار کر دیا پس آپ ﷺ نے دیت یہودیوں پر ڈال دی۔ ابن جریج سے عبدالرزاق بیان کرتے ہیں کہ مجھے عبید اللہ ابن عمر نے اپنے اصحاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے مدنی علیہم سے قسموں کی ابتدا فرمائی پھر انہیں قتل کا ذمہ دار ٹھہرا کر دیت ادا کرنے کو فرمایا۔

ابن جریج سے مروی حدیث کے یہ الفاظ ہیں۔ ”حضور ﷺ نے قسامت کو اسی طرح برقرار رکھا جیسے یہ دور جاہلیت میں تھی پھر آپ نے اسی طرح کا فیصلہ انصار کے مقتول کے بارے میں فرمایا، جنہوں نے یہود کو مقتول کا قاتل ٹھہرایا تھا۔“ اس حدیث صحیح میں اس امر کی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے قسامت کے بارے میں انصار کے مقتول کے متعلق ویسا ہی فیصلہ فرمایا جیسا دور جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔ خود امام بیہقی نے اس کے بعد امام بخاری کے طریقہ سے باب فی قسامۃ الجاہلیۃ میں لکھا ہے۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ ابوطالب نے قسامت میں ابتدا مدنی علیہم پر قسمیں ڈالنے سے کی تو یہ روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے بھی ابتدا یہود کو قسمیں اٹھانے سے فرمائی ہو گی، جو مدنی علیہم تھے اور اس کے بعد ایک اور باب ”ترک القود بالقسامۃ“ میں ایک حدیث امام بخاری کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے۔ اس میں بھی یہ مرقوم ہے کہ حضور ﷺ نے ابتدا یہودیوں کو قسمیں اٹھانے سے کی تھی اور حضرت عمر نے بھی اسی طرح کیا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ قسامت دور جاہلیت میں لوگوں کے درمیان قتل کی ایک رکاوٹ تھا جس شخص کو قسم اٹھانے پر مجبور کیا جاتا تھا وہ اس میں گناہ سمجھتا تھا پھر اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء سے آدمی ڈرتا تھا۔ لہذا جاہلیت کے دور

عبدالرزاق عن ابن جریج قال اخبرني الفضل عن الحسن انه اخبره ان النبي ﷺ بدأ يهود فابوا ان يحلفوا فرد القسامة على الانصار فابوا ان يحلفوا فجعل النبي ﷺ العقل على اليهود. عبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرني عبید الله ابن عمر عن اصحابهم ان عمر بن العبد العزيز بدأ بالمدعی عليهم ثم ضمنهم القتل. (مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۹ مطبوع مکتبۃ الاسلامی بیروت)

ان لفظ حدیث ابن جریج انہ علیہ السلام اقر القسامۃ علی ما كانت علیہ فی الجاہلیۃ فقضی بها بین اناس من الانصار فی قتیل ادعوه علی اليهود فصرح فی هذا الحدیث الصحیح انہ قضی بها فی قتیل الانصار کقسامۃ الجاہلیۃ وقد ذکر البیہقی فی ما بعده فی باب ما جاء فی قسامۃ الجاہلیۃ من طریق البخاری (عن ابن عباس ان ابا طالب بدأ بإیمان المدعی علیہم) فدل ذالک علی انہ علیہ السلام بدأ ایضا فی قتیل الانصار بالمدعی علیہم و ذکر ایضا فیما بعد فی باب ترک القود بالقسامۃ حدیثا غراہ الی البخاری وفيہ ایضا انہ علیہ السلام بدأ بإیمان اليهود وان عمر فعل ذالک.

(جوہر النبی تحت بیہقی ج ۸ ص ۱۲۳ کتاب القسامۃ)

عن ابن عباس قال كانت القسامۃ فی الجاہلیۃ حجازا بین الناس فكان من حلف علی یمین صبرا ثم فیها اری عقوبة من الله ینکل بها عن السجرة علی المسحارم فكانوا یتورعون عن ایمان الصبر ویخافونها فلما بعث الله محمدا ﷺ

بالقسامة وكان المسلمون هم اهياب لها لما علمهم  
من ذلك ففضى رسول الله ﷺ بالقسامة  
بين حين من الانصار يقال لهم بنو حارثة وذاك  
ان يهود قتلت محبسة فانكرت اليهود فدعا النسي  
اليهود لقسامتهم لانهم الذين ادعوا الدم فارهم  
رسول الله ﷺ ان يحلفوا خمسين يمينا رجلا  
كبيروا من قتلته فنكلت اليهود عن الايمان فدعا  
رسول الله ﷺ النسي حارثة فارهم ان يحلفوا  
خمسين يمينا خمسين رجلا ان يهود قتلته غيلة  
ويستحقون بذالك الذي يزعمون انه الذي قتل  
صاحبهم فنكلت بنو الحارثة عن الايمان فلما راي  
ذاك رسول الله ﷺ قضى بعقله على اليهود  
لانه وجد بين اظهرهم وفي ديارهم رواه الطبراني  
ورجاله رجالا الصحيح.

(مجمع الزوائد ج ٦ ص ٢٩٠-٢٩١ باب القسامة منبوء بروت)

میں بننے والے مجبوراً قسم اٹھانے سے بھیجے اور ڈرتے تھے پھر جب  
اللہ تعالیٰ نے جناب رسالت مآب ﷺ پر قسامت کا حکم  
اتارا۔ مسلمان چونکہ اس سے قسم اس کے بارے میں باخبر تھے۔ لہذا  
وہ اس سے ڈرتے تھے۔ حضور ﷺ نے قسامت کا فیصلہ انصار  
کے دو قبیلوں کے درمیان فرمایا۔ جنہیں بنو حارثہ کہا جاتا تھا۔ ہوا  
یوں کہ یہودیوں نے حمیدہ نامی شخص کو قتل کر دیا پھر یہود صاف  
انکاری ہو گئے رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا بھیجا کیونکہ  
ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا کہ قتل انہوں نے کیا ہے۔ آپ نے  
یہودیوں کو فرمایا: تم میں سے بڑے بڑے پچاس مرد تمہیں  
اٹھائیں۔ یہودیوں نے تمہیں اٹھانے سے انکار کر دیا پھر آپ نے  
بنو حارثہ کو بلا کر فرمایا: کہ تم میں سے پچاس آدمی تمہیں اٹھائیں کہ  
یہودیوں نے اس کو دو حاکم سے قتل کیا ہے پھر وہ خون کے متعلق قرار  
دے جائیں گے بنو حارثہ نے بھی انکار کر دیا۔ جب آپ نے یہ  
ماجرہ دیکھا تو آپ نے یہود کو دیت دینے کے لئے فرمایا کیونکہ  
مشلول ابن کی آبادی میں مرا پایا گیا تھا۔ اس روایت کو طبرانی نے  
ذکر کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔

قارئین کرام! مذکورہ چھ احادیث صحیحہ اختلاف کے موقف کی مؤید ہیں کہ عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی مدعی علیہ پر  
ہوگی اور گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم آتا ہے۔ قسامت جیسا کہ واضح ہو چکا ہے کہ دور جاہلیت سے یہ چلا آرہا تھا۔ جسے حضور ﷺ  
نے جوں کا توں پر قرار رکھا اور دور جاہلیت میں قسامت میں تمہیں مدعی علیہم پر ہوا کرتی تھیں اور اس دور میں بھی لوگ یہ قسمیں اٹھانے  
سے گریز کرتے تھے اور اسے بہت بڑی ذمہ داری گردانتے تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ عام مقدمات میں اگر مدعی علیہ قسم اٹھالے، تو بری  
انذہ ہو جاتا ہے لیکن قسامت میں معاملہ ذرا مختلف ہے۔ اس میں خواہ مدعی علیہم قسمیں اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ دونوں صورتوں میں ان پر  
دیت کی ادائیگی واجب ہوتی ہے کیونکہ مقتول کی لاش جس محلہ یا جس کوچہ سے ملے اور عقل معلوم نہ ہو سکے تو اس محلہ کے ذمہ دیت  
ادا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ ہاں عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی مدعی کو گواہ پیش کرنے پڑتے ہیں۔ ان پر قسمیں نہیں پڑتیں۔ ان  
میں جو قسمیں اٹھانے کی روایات موجود ہیں، وہ محض مدعی علیہم کی دلجوئی کے لئے تھیں۔ قانون و قاعدہ کلیہ میں وہی حدیث مشہور ہے۔  
البیہنۃ علی المدعی والیہین علی من انکر۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے چند احادیث و آثار نقل کئے جاتے ہیں۔  
جن میں صراحت کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ قسمیں مدعی علیہم پر ہی لازم ہیں اور مدعی پر پیش نہیں کی جاسکتی۔

عن اسن ذئب عن الزهري ان النسي ﷺ  
قضى فى القسامة ان اليعين على المدعى عليهم.

عن ابن جريج قال اخبرني عبد الله بن عمر  
انه سمع اصحابا لهم يحدثون ان عمر بن عبد

رضی اللہ عنہ نے قسامہ میں مدعی علیہم سے ابتداء قسم کی۔ پھر انہیں دیت دینے کا پابند کیا۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی کہ انہوں نے قسامہ میں مدعی علیہم کے خلاف فیصلہ دیا۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی کہ آپ قسامہ میں مدعی علیہم پر قسم کا مذہب رکھتے تھے۔

العزیز بدأ بالمدعی علیہم باليمين ثم فتمنهم العقل.  
عن ابن عباس انه قضی بالقسامة علی المدعی علیہم.

عن سعید بن المسیب انه كان یرى القسامة علی المدعی علیہم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۸۲-۳۸۵ کتاب القسامة)

ہم احناف کی دلیل وہ روایت بھی ہے جسے زیاد بن مریم سے روایت کیا گیا۔ انہوں نے کہا کہ ایک آدمی حضور ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں آیا اور کہنے لگا: میں نے اپنا بھائی قتل کیا ہوا فلاں قبیلہ کے لوگوں میں پایا۔ آپ نے اسے فرمایا: ان میں سے پچاس آدمی جمع کرو پھر وہ قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ اس کے قاتل کا ہمیں علم ہے۔ وہ عرض کرنے لگا حضور! میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ آپ نے فرمایا: اب تیرے لئے سوا نوٹ اس کی دیت کے طور پر ملیں گے۔ اس حدیث پاک نے اس بات پر دلالت کی کہ قسمیں مدعی علیہم پر ہونا واجب ہیں اور وہ محمد دار ہوتے ہیں۔ مدعی پر کوئی قسم نہیں ہے اور اس حدیث پاک نے یہ بھی بطور وجوب ثابت کیا کہ قسمیں اٹھانے کے باوجود مدعی علیہم پر دیت لازم ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ فرمایا: کہ خیبر میں ایک قتل کیا ہوا آدمی پایا گیا اس نے حضور ﷺ نے فرمایا: اسے اہل خیبر! اس کے خوان سے اپنے آپ کو بری الذمہ کرو۔ یہودی کہنے لگے: حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ایک اسی طرح کا مقتول پڑا پایا گیا تھا انہوں نے اس کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اگر آپ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں تو ان خیبر والوں کے بارے میں فیصلہ فرمائیں۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: تم پچاس قسمیں اٹھاؤ پھر آپ نے انہیں دیت دینے کو کہا۔ یہ سن کر یہودی بولے: آپ نے وحی کے مطابق یہ فیصلہ فرمایا ہے۔ یہ واقعہ قسامہ کے بارے میں نص ہے، اور مروی ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں فیصلہ فرمایا جو دو بمبئیوں کے درمیان پڑا پایا گیا تھا۔ آپ نے اس مقتول کے قریب تربستی والوں

ولنا ماروی عن زیاد ابن ابی مریم انه قال جاء رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ﷺ انی وجدت اخي قتيلا فی بنی فلان فقال علیہ الصلوة والسلام اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا فقال یا رسول اللہ ﷺ ليس لی من اخي الا هذا فقال بل لك مائة من الابل فدل الحديث علی وجوب القسامة علی المدعی علیہم وهم اهل المحلة لا علی المدعی وعلی وجوب الدية علیہم مع القسامة وروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما انہ قال وجد قتل بخيبر فقال علیہ الصلوة والسلام اخرجوا من هذا الدم فقالت اليهود قد كان وجد فی بنی اسرائيل علی عهد سيدنا موسى علیہ السلام فقضى فی ذالک فان كنت نبيا فاقض فقال لهم النبی ﷺ تحلفوا خمسين يمينا ثم يغرمون الدية فقالوا قضيت بالناس ای بالوحي وهذا نص فی الباب. وروی ان سيدنا عمر رضی اللہ عنہ حکم فی قتل وجد بين قريتين فطرحه علی اقربيهما والزم اهل القرية القسامة والدية وكذا روى عن سيدنا علی رضی اللہ عنہ ولم ينقل الانكار علیہما من احد من الصحابة رضی اللہ عنہم فيكون اجماعا.

(بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۸۶ فصل فی القسامة)

پر اس کی ذمہ داری ڈالی اور ہستی والوں کو دیت دینے اور تسخیر  
اٹھانے کا پابند فرمایا۔ یونہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی  
ہے۔ ان دونوں کے مذکورہ فیصلہ جات پر کسی ایک صحابی نے بھی  
انکار و اعتراض نہ کیا نہ ہذا یہ اجماع صحابہ ہو گیا۔

شخصی سے ہے کہ ایک شخص دو بستیوں کے درمیان قتل کیا ہوا  
پایا گیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے فرمایا: ان  
دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو۔ یہاں پر واقعہ کو متوکل کے زیادہ  
قریب پایا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے پچاس آدمیوں  
سے قسمیں اٹھوائیں۔ یوں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے۔ بخدا!  
میں نے نہ خود قتل کیا اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے پھر آپ نے  
ان پر دیت لازم فرمائی۔

بشر بن یبار سے سعید بن عبید اللہ الطائی بیان کرتے ہیں کہ ایک  
انصاری شخص جسے ہبل بن ابی حمہ کہتے تھے۔ اس نے خبر دی کہ  
میری قوم کے چند افراد خیر کی طرف گئے پھر انہوں نے اپنے میں  
سے ایک ساتھی کو قتل کیا ہوا پایا تو ہمارے ساتھیوں نے ان لوگوں  
سے کہا: جن کے علاقہ میں وہ مرا ہوا تھا۔ تم نے ہمارے ساتھی کو  
قتل کیا ہے؟ کہنے لگے: نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی قاتل کا ہمیں  
علم ہے۔ راوی نے بیان کیا کہ مقتول کے ساتھی یہ مقدمہ رسول  
کریم ﷺ کی بارگاہ میں لائے۔ عرض کرنے لگے: اے اللہ  
کے نبی! ہم خیر کی طرف گئے تھے۔ وہاں پہنچے کہ بعد ہم نے اپنے  
میں سے ایک ساتھی وہاں قتل کیا ہوا پایا اس پر حضور ﷺ نے  
فرمایا: تم میں سے بڑیاات کرے پھر آپ نے انہیں فرمایا: جس نے  
اسے قتل کیا ہے تم اس پر گواہ لاؤ عرض کرنے لگے: ہمارے پاس تو  
کوئی گواہ نہیں ہے پھر آپ نے فرمایا: پھر وہ اہل خیر تمہارے لئے  
تسین اٹھائیں۔ یہ کہتے گئے: ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں  
ہیں۔ حضور ﷺ نے اس مقتول کا خون ضائع جانے اور  
کرنے کو پابند فرمایا اور سو اونٹ اس کی دیت دے دی۔

ان احادیث و روایات میں سے جو احناف کے مسلک کی  
مؤید ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ابراہیم بن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ  
نے فرمایا: ہم نے اپنے ساتھی کو قتل کیا ہوا پایا اس پر حضور ﷺ نے  
فرمایا: تم میں سے بڑیاات کرے پھر آپ نے انہیں فرمایا: جس نے

عن الشعبي ان قتيلا وجد بين وادعة وشاكر  
فامرهم عمر ابن الخطاب ان يقيسوا ما بينهما  
فوجدوه الى وادعة اقرب فاحلفهم خمسين يمينا  
كل رجل منهم ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم اغرمهم  
الدية.

(معنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۳۵: باب القسامه مطبوعه بيروت)

عن مسعود بن عبيد الطائي عن بشير بن يسار  
زعم ان رجلا من الانصار يقال له سهل بن ابي حنمة  
اخبره ان نصرا من قومه انطلقوا الى خيبر ففترقوا  
فيها فوجدوا احدهم قتيلا فقالوا للذين وجدوه  
عندهم قلتم صاحبنا قالوا ما قتلنا ولا علمنا قال  
فانطلقوا الى رسول الله ﷺ فقالوا يا نبي الله  
انطلقنا الى خيبر فوجدنا احدا قتيلا فقال رسول  
الله ﷺ الكبر الكبر فقال لهم تاتون بالبينه  
على من قتل قالوا ما لنا بينه قال فيحلفون لكم قالوا  
لا نرضى بايمان اليهود وكره رسول الله ﷺ  
ان يقتل دمه فوداه مائة من الابل.

(تتبع شريف ج ۸ ص ۱۲۰: کتاب القسامه)

ومنها ما اخرجه ابو داود بسند حسن عن رافع  
بن خديج قال اصبح رجل من الانصار مقتولا بغدير  
فانطلقه اولياءه الى النبي ﷺ فذكروا له القتل

صبح خیر میں مقتول ملا اس کے اولیاء اس مقدمہ کو حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے آئے حاضر ہو کر قصہ بیان کیا۔ آپ نے انہیں پوچھا کیا تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے اس ساتھی کے قاتل کی گواہی دیں؟ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! وہاں تو ایک بھی مسلمان نہیں رہتا سب کے سب یہودی ہیں اور وہ قسم اٹھانے سے بھی کہیں زیادہ بھیا تک اور خطرناک کام کر گزرتے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ ان میں سے پچاس آدمی انہوں نے جین لئے اور ان سے قسمیں اٹھانے کو کہا انہوں نے انکار کر دیا پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنی طرف سے مقتول کی دیت ادا فرمائی۔

لہ فقال الکم الشاهدان يشهدان علی قتال صاحبکم قالوا یا رسول اللہ ﷺ لم یکن به احد من المسلمین وانما هم یهود وقد یجترون علی اعظم من هذا قال فاخترتو منهم خمسين فاستحلفوا منهم فابوا فوداه رسول اللہ ﷺ من عنده۔  
(جو برائے زیر بحث ج ۸ ص ۱۲۰)

قارئین کرام! ان تمام احادیث و روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا مدعی علیہ پر لازم ہوتا ہے۔ یہ قانون تمام مقدمات میں جاری و ساری ہے۔ قسامت اور دیگر مقدمات میں فرق صرف یہ ہے کہ عام مقدمات میں پہلے مدعی کو گواہ پیش کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ کو قسم دلوائیں گے۔ اگر یہ انکار کر دے تو فیصلہ مدعی کے حق میں ہو گا اور اگر قسم اٹھا لے، تو بری الذمہ قرار دیا جائے گا لیکن قسامت میں مدعی علیہ کے قسم اٹھانے یا نہ اٹھانے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے کہ اسے دیت دینا واجب ہوگی۔

### قسامت کی شرعی حکمت

علامہ عبد القادر عودہ لکھتے ہیں۔ قسامت انسانی جان کی حفاظت کیلئے شروع کی گئی ہے کیونکہ اسلامی شریعت کی شدید خواہش ہے کہ انسانی خون بیکار اور رائیگاں نہ جائے اور قتل کرنے والا عام حالات میں ایسی جگہ قتل کرنے کے لئے منتخب کرتا ہے، جہاں اسے کوئی دیکھ نہ پائے اور بوقت ضرورت کوئی گواہی اس کے خلاف نہ مل سکے۔ اس لئے جب انسانی جان کو شریعت مطہرہ نے بہت محفوظ رکھا ہے اور اس کی بڑی اہمیت مقرر فرمائی ہے۔ لہذا اس کے پیش نظر قسامت کا قانون مقرر فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ جو شخص طواف کعبہ یا جمعہ ادا کرنے والوں کے ہجوم کی وجہ سے مر جائے، اس کی دیت بیت المال پر ہوگی۔ اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمر ادر علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ سعید نے ابراہیم سے روایت کیا کہ ایک شخص عرفات میں بھیر کر جبہ سے پھل کر مر گیا۔ جب اس کے ورثاء نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس بات کی شکایت کی تو آپ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے مارنے والوں کے خلاف گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت علی المرتضیٰ فرماتے لگے یا امیر المؤمنین! مسلمانوں کا خون رائیگاں نہیں جاتا۔ اگر اس کے قاتل کا علم ہے تو بہتر ورنہ بیت المال سے اس کی دیت ادا کیجئے۔ حسن اور زہری کہتے ہیں جو شخص بھیر میں پھل کر مر جائے۔ اس کی دیت حاضرین پر ہے کیونکہ انہی کی وجہ سے وہ مرا ہے اور حدیث قسامت میں بھی اس کی تائید ہے کیونکہ رسول کریم ﷺ نے اپنے پاس سے حضرت عبداللہ بن بھل کی دیت ادا فرمائی تھی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامت کا سبب اس سے بھی زیادہ دقیق ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ جس علاقہ میں کسی مسلمان کی لاش پائی گئی اس کے قاتل کا سبب اس علاقے کے رہنے والوں کی غفلت اور کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ ان پر لازم تھا کہ وہ اس شخص کی حفاظت کرتے، مدد کرتے اور قتل ہونے سے ہر ممکن طریقہ سے بچاتے۔ جب انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ ان کی غفلت اور تقصیر کے سبب سے ایک مسلمان قتل کر دیا گیا تو اس کی تلاویں اور تدارک کی یہی صورت ہے کہ اس علاقہ کے پچاس آدمی قسم اٹھائیں اور اس مسلمان کی دیت ادا کریں۔ (الشریع الہدائی تصنیف عبد القادر عودہ ج ۲ ص ۳۲۵-۳۲۶ مطبوعہ دار

الکتاب العربی بیروت)

مذکورہ حوالہ سے اور دیگر اصول و ضوابط سے یہ واضح ہوا کہ:

(۱) اگر قاتل نے جان بوجھ کر قتل کیا تو اس پر قصاص واجب ہوگا لیکن مقتول کے ورثہ کو کل یا بعض دیت لینے یا معاف کر دینے کا اختیار بھی ہے۔

(۲) اگر قتل سبوا ہوا تو دیت لازم ہوئی۔ اس میں بھی مقتول کے ورثہ کو دیت کامل معاف کرنے یا کچھ لینے اور کچھ معاف کر دینے کا اختیار ہے۔

(۳) اگر قاتل کا علم نہ ہو اور مقتول لاش کسی محلہ میں پائی جائے تو اہل محلہ میں سے چپاس آدمی قسمیں اٹھائیں گے کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں قاتل کا علم ہے۔ اس صورت میں اہل محلہ پر دیت لازم آئے گی۔

(۴) اگر مقتول ایسی جگہ پایا گیا جہاں کوئی ہستی نہیں اور نہ ہی اس کے قاتل کا علم ہو سکتا ہو تو اس کی دیت بیت المال ادا کرے گا۔ بہر حال مسلمان کا خون خواہ کسی صورت میں ہوا ضائع نہ ہوگا۔ یہ اس کی حرمت و تعظیم کے پیش نظر ہے۔

نوٹ: مذکورہ باب کے تحت ”موطا امام محمد“ میں مسئلہ شہادت کو ذکر نہیں کیا گیا لیکن حدود و قصاص وغیرہ میں شہادت ایک بنیادی امر ہے۔ لہذا یہ موقع اس کے ذکر کرنے کا متقاضی ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ موطا میں آگے اس بارے میں مختصر سا ذکر فرمایا ہے اور آپ نے اپنی ایک اور تصنیف ”کتاب الاثر“ میں بھی اس کا ذکر فرمایا ہے لیکن بالکل اختصار سے کام لیا۔ اس لئے یہاں ہم اپنی طرف سے اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔

## کتاب الشہادۃ

### گواہی کا بیان

شہادت کا لغوی معنی

اصل الشہادۃ الاخبار بما شاہدہ منہ۔

(لسان العرب ج ۳ ص ۲۳۰)

شہادت کا شرعی (اصطلاحی) معنی

وفی عرف اہل الشرع اخبار صدق لاثبات

حق بلفظ الشہادۃ فی مجلس کذا۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۱۰۳ کتاب الشہادۃ مطبوعہ مصر)

شرع شریف میں شہادت کا یہ معنی ہے کہ کسی شخص کا سچی خبر دینا تاکہ اس سے کسی کا حق ثابت ہو جائے اور اس میں مجلس کے اندر ”میں گواہی دیتا ہوں“ بھی ساتھ ہو۔

شہادت کے لغوی اور شرعی معانی سے یہ واضح ہوا کہ اس کے لئے شاہد کو مشاہدہ ہونا یا حاضر ہونا ضروری ہے۔ پھر عدالت کے زور و اس کی ادائیگی بھی ”میں گواہی دیتا ہوں“ (اشہد) سے ہوگی۔ اگر اس کی بجائے یوں کہے کہ ”میں خبر دیتا ہوں“ (اخبر) یا کہے کہ ”میں جانتا ہوں“ (اعلم) تو یہ گواہی نہ کہلائے گی۔ اس کی وجہ بعض فقہاء نے یہ بیان فرمائی کہ لفظ ”شہادت“ قسم کو متضمن ہوتا ہے۔ لہذا گواہی دینے والا گواہیوں کہہ رہا ہوتا ہے۔ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے یہ واقعہ اس طرح دیکھا۔

## شہادت کا ذکر قرآن و حدیث میں

وَأَسْأَلُهُمْ شَهِدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ أَحَدُهُمَا فَتَكُونَا أَحَدُهُمَا الْأُخْرَى.

(البقرہ: ۲۸۲)

وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ.

(الطلاق: ۲)

وَلَا تَبْأَثِ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَادُّعُوا وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكُونُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ. (البقرہ: ۲۸۲)

وَلَا تَكْمُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْمُمْهَا فَإِنَّهُ إِمٌّ قَلْبُهُ.

(البقرہ: ۲۸۳)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَالْقَالَةُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ نَعَرَصُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝

(النساء: ۱۳۵)

اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر دوسرے نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے ہوں جن کو تم پسند کرتے ہو۔ یہ کہ اگر ان دونوں عورتوں میں سے ایک بھول جائے، تو دوسری اسے یاد کرادے۔

اور اللہ تعالیٰ کی خاطر شہادت ادا کرو۔

اور گواہوں کو جب گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں اور نہ برا منائیں اس بات کو کہ وہ چھوٹی چیز یا بڑی ایک مدت مقررہ تک۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی انصاف والی بات ہے۔

اور شہادت کو مت چھپاؤ اور جو اسے چھپائے گا، اس کا دل

گنہگار ہے۔

اے مومنو! انصاف کے ساتھ اللہ کی خاطر گواہی دینے والے بن جاؤ۔ اگرچہ وہ خود تمہارے خلاف جائے یا والدین یا قریبی رشتہ داروں کے خلاف جائے۔ اگر وہ غنی یا فقیر ہے تو اللہ تعالیٰ ان سے زیادہ تمہارا خیر خواہ ہے اور تم خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر لپٹی بات کرو گے یا گواہی سے پہلو تہی کرو گے تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے کاموں سے باخبر ہے۔

ان آیات مبارکہ سے ثابت ہوا کہ گواہی محض اللہ کی رضا کے لئے دینی چاہیے۔ حدود میں صرف اور صرف مردوں کی گواہی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ حدود کے دیگر معاملات میں دوسرے ہونے چاہئیں۔ لیکن اگر نہ میسر ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں گے لیکن مخصوص معاملات کہ جن تک مرد کی رسائی مشکل ہے۔ مثلاً ولادت، وغیرہ تو ان میں مرد کے بغیر عورت کی گواہی مقبول ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب مدعی عدالت میں گواہوں کو طلب کرے تو ان کا جانا ضروری ہے۔ کسی کو نیابت کے طور پر بلا دینا صحیح نہیں۔

## شہادت کے متعلق چند احادیث

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے طاؤس یمنی روایت کرتے ہیں۔ فرمایا کہ حضور ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں ایک شخص کی گواہی دینے کا ذکر کیا گیا جس پر آپ نے مجھے فرمایا: اے ابن عباس! صرف ایسی روشن اور واضح بات پر گواہی دینا جو اس سورج کی طرح روشن ہو اور آپ نے اپنے دست اقدس سے سورج کی طرف ارشاد فرمایا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری و

عن طاؤس اليماني عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ذکر عند رسول اللہ ﷺ الرجل يشهد بشهادة فقال لی یا ابن عباس لا تشهد الا علی ما یضیی لک کضیاء هذه الشمس واما رسول اللہ ﷺ یدیه الی الشمس هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجه. (المسند ج ۳)

مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا۔

جناب اشعث بن قیس نے ہم سے پوچھا کہ ابھی ابھی ابو عبد الرحمن تم سے کیا باتیں بیان کر رہے تھے؟ ہم نے وہ انہیں سنا ڈالیں۔ فرمایا: اس نے سچ بیان کیا ہے۔ یہ آیت میرے بارے میں ہی نازل کی گئی تھی۔ ہوا یوں تھا کہ میرے اور ایک آدمی کے مابین کچھ جھگڑا تھا۔ ہم اس کو چکانے کے لئے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم پر دو گواہ پیش کرنا لازم ہیں یا وہ قسم دے دیں۔ میں نے عرض کیا: وہ جب قسم اٹھاتا ہے تو بے دھڑک اٹھالیتا ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: جو شخص ایسی قسم اٹھائے کہ جس کے ذریعہ وہ کسی کے مال کا مستحق قرار دیا جائے حالانکہ وہ اس کا نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ اس سے غصہ میں ملاقات کرے گا۔ اس پر تصدیقاً اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیت نازل فرمائی پھر انہوں نے یہ آیت پڑھ سنا لی۔

ان الاشعث بن قیس خرج الينا فقال ما يحدثكم ابو عبد الرحمن فحدثناه بما قال فقال صدق لغى نزلت كان بيني وبين رجل خصومة في شيء فاختصمنا الى النبي ﷺ فقال شاهدك اوبسيت فقلت له ان اذ بالحلف ولا يبالي فقال النبي من حلف علي يمين يستحق بها مالا وهو فيها لغى الله وهو عليه غضبان فانزل الله تصديق ذلك ثم قرأ هذه الآية.

(بخاری شریف ج ۳ ص ۳۶ باب حدثنا عثمان بن ابی شیبہ)

مذکورہ احادیث سے واضح ہوا کہ گواہی صرف اس وقت دی جائے جب واقعہ بالکل روشن اور واضح ہو۔ یعنی شک و شبہ کی صورت میں گواہی گواہی نہیں ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جھوٹی گواہی سے جو کسی کے مال و اسباب کا حق دار بنے گا، قیامت کو وہ اللہ تعالیٰ کو اپنے اوپر غضبناک پائے گا۔ فقہاء کرام نے کبیرہ گناہوں میں سے ایک کبیرہ گناہ جھوٹی گواہی بھی ذکر فرمائی ہے۔ مذکورہ آیت کہ جس کے پڑھنے کا حوالہ بخاری شریف والی روایت میں ہے وہ یہ آیت تھی: ان الذين يشترون بعهده الله واما انهم ثمتا قليلا الخ۔

### نفس شہادت کی شرائط

- (۱) شہادت خود مدعی دے یا اس کا نائب
- (۲) شہادت دہکنی کے مطابق ہو
- (۳) گواہوں میں اتفاق ہو
- (۴) گواہوں کا نصاب (تعداد) میں موجود ہو
- (۵) حدود میں گواہ صرف مسلمان مرد ہوں
- (۶) مدعی علیہ اگر مسلمان ہے تو گواہ بھی مسلمان ہونا ضروری ہے۔ (بہر اکتان مع اختلافات ج ۷ ص ۷۷ کتاب الشہادۃ)
- (۷) مشہور بہ معلوم ہو یعنی کسی مجہول کی شہادت دینا جائز ہے اور نہ ہی مجہول شخص کے حق میں گواہی دینا درست۔  
(بدائع المتناہج ملخص ج ۳ ص ۳۷ کتاب الشہادۃ)

نوٹ: اس سے قبل اجمالاً بیان ہو چکا ہے کہ حدود میں دو مرد اور غیر حدود میں دو مرد یا ایک مرد اور دو گورہیں گواہ بن سکتے ہیں۔ صرف اثبات زنا کے لئے چار عورتیں گواہوں کا ہونا لازمی ہے۔



## اقسام شہادت

شہادت کی دو اقسام ہیں: تحمل شہادت اور ادائے شہادت  
تحمل شہادت کی شرائط

(تحمل شہادت کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے کوئی وقوعہ کا مشاہدہ کیا اور اسے من و عن ذہن میں بٹھالیا تا فتیکہ اس کو گواہی کے لئے عدالت طلب کرے) اس گواہی کی تین شرائط ہیں:

(۱) عقل مند ہونا، کیونکہ تحمل شہادت اسی وقت متحقق ہو سکتی ہے جب واقعہ کو دیکھنے والا عاقل ہو اور اسے یاد بھی رہے اور اس کے لئے آگے فہم کا صحیح وسالم ہونا ضروری ہے۔ لہذا بھٹون اور بچہ تحمل شہادت کا اہل نہیں ہوگا۔

(۲) چاہا ہو، یعنی ہمارے نزدیک تحمل شہادت کے وقت واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تحمل شہادت کے لئے اٹھارہ ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی گواہی کی صحیح ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تحمل شہادت کے وقت اصل ضرورت مشہود بہ کا علم ہونا ہے اور یہ آنکھوں کے علاوہ قوت سامعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اور اندھے کا سماع درست ہے لہذا وہ تحمل شہادت کا اہل ہے۔ پھر وہ اس گواہی کی ادائیگی پر بھی قادر ہے۔ اس کے برخلاف ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ سماع مدعی کی طرف سے ہو کیونکہ شہادت مدعی کے حق میں واقع ہوتی ہے اور مدعی کا علم بن دیکھے ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ آواز آواز کے ساتھ مشاہدہ ہو سکتی ہے جس کی بنا پر امتیاز صحیح حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تحمل شہادت کے لئے عقل و آنکھ والا ہونا ضروری اور شرط ہے۔ ہاں ادائیگی شہادت کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلوغ، حریت، اسلام، عدالت تحمل شہادت کے لئے شرائط نہیں ہیں۔ (یہ ادائے شہادت کے لئے شرائط ہیں جن کا ذکر آگے آ رہا ہے) اس لئے اگر بوقت تحمل کوئی بچہ عقل مند ہے اور اس نے واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور محفوظ رکھا یا غلام ہے۔ فاسق و فاجر ہے یا کافر ہے اور پھر ادائے شہادت سے قبل بچہ بالغ ہو گیا، غلام آزاد ہو گیا، فاسق و فاجر نے توبہ کر لی اور کافر مسلمان ہو گیا تو ان سب کی ادائیگی شہادت درست ہوگی۔ اسی طرح غلام بوقت تحمل غلام تھا پھر آزاد ہو گیا، توبہ اپنے مولا کے حق میں اس کی گواہی کی ادائیگی درست ہوگی۔ عورت بوقت تحمل بیوی تھی رشتہ ختم ہو گیا، اب اپنے پہلے خاوند کے لئے اس کی گواہی بھی درست ہے۔ اس قانون و شرائط کی وضاحت میں علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: قانون شرعی یہ ہے کہ جہاں منفعہ کا اشتباہ ہو وہاں گواہی جائز نہیں۔ اس سے مراد ادائیگی شہادت جائز نہیں ہے نہ کہ تحمل شہادت جائز نہیں۔ اس ضمن میں علامہ کاسانی نے مذکورہ مثالیں ذکر فرما کر مسئلہ کو واضح فرمادیا۔

(۳) گواہ کا مشہود بہ کو بنفسہ معائنہ کرنا (ماسواء چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں سماع سے کام چلتا ہے) حضور ﷺ کا ارشاد گمراہی آپ پڑھ چکے ہیں: کہ جب تک سورج کی روشنی کی طرح بات اور واقعہ تم پر روشن نہ ہو اس کی گواہی نہ دو۔ اسی لئے سماع پر شہادت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ مخصوصہ اشیاء کی مثال نکاح، موت اور نسب وغیرہ ہے۔ ان میں سماع سے بھی گواہی بن سکتی ہے کیونکہ ان اشیاء کا عام الوقوع ہونا اور شہرت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ لہذا ان میں شہرت قائم مقام معائنہ کے ہو جائے گی۔ جیسا کہ ایک شخص کسی دوست کی شادی میں شریک ہوتا ہے اور ولیمہ کی دعوت بھی کھاتا ہے۔ یہ اپنے دوست کی شادی کی گواہی دے سکتا ہے کیونکہ اس کی مذکورہ شرکت دلیل نکاح ہے۔ کسی کا جنازہ لے جایا جا رہا ہے۔ پوچھا کون ہے؟ بتایا گیا فلاں ہے پھر اس کی نماز جنازہ میں شرکت کی بوقت دفن بھی موجود تھا۔ یہ اس کی موت کا گواہ بن سکتا ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۶۶)

## ادائے شہادت کی شرائط

ادائے شہادت اپنے تعلقات کے اعتبار سے مختلف اقسام رکھتی ہے۔ بعض کا تعلق شاہد کے ساتھ بعض کا نفس شہادت کے ساتھ بعض کا مکان شہادت کے ساتھ اور بعض کا مشہود بہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ہم ان کو ملحدہ و ملحدہ ذکر کریں گے۔

شرائط شاہد: یہ دو اقسام کی ہیں۔ ایک وہ جو ہر گواہ کے لئے شرائط ہیں۔ دوسری وہ جو بعض کے لئے ہیں اور بعض کے لئے نہیں۔

پہلی قسم کی شرائط درج ذیل ہیں۔

(۱) عقل: یہ اس لئے کہ جو شخص یہ ہی نہیں سمجھتا کہ شہادت کیا ہے اور میں نے کیا دیکھا؟ وہ بوقت ضرورت گواہی کی ادائیگی کیسے کرے گا؟

(۲) بلوغ: بچہ کی ادائے شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ ادائیگی کے لئے تحفظ شہادت ضروری ہے اور تحفظ بجز تکہ حاصل نہیں ہوتا اور تذکر کے لئے تفکر ضروری ہوتا ہے اور از روئے عادت بچہ میں تفکر نہیں پایا جاتا۔

(۳) آزاد ہونا: یعنی غلام کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بقول زہری غلام "عبد امسلو کا لا یقدر علی شیء غلام مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا" کسی شے کا مالک نہیں ہوتا اور گواہی ایک اہم شے ہے۔ آیت کا ظاہر ہی بتاتا ہے اور اس لئے بھی کہ شہادت قائم مقام ولایت اور تملیک کے ہوتی ہے۔ ولایت میں ہم معنی اس لئے کہ اس میں بھی غیر پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اور تملیک کا مقصور یہ ہے کہ حاکم شہادت کے ساتھ علم کا مالک بنایا جاتا ہے۔ جب غلام میں ولایت بھی نہیں اور تملیک بھی نہیں۔ لہذا وہ اسے شہادت پر نہیں اور یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے کہ گواہی کی ادائیگی کیلئے جب قاضی گواہ کو بلائے، تو اس کے بلوے پر شاہد کا حاضر ہونا واجب ہو جاتا ہے لیکن نام کا چونکہ مولیٰ موجود ہے جس کی اجازت کے بغیر وہ عدالت میں نہیں جاسکتا۔

(۴) آنکھوں سے دیکھنا: گواہ کا طرفین کے نزدیک بھی محل شہادت کے وقت اکیلا رہنا ضروری ہے لہذا ادائیگی شہادت کے وقت اس طرح ہونا بھی ضروری ہوگا۔ وہ اس کی یہ ہے کہ گواہی دیتے وقت جس چیز کے بارے میں یہ گواہی دینا چاہتا ہے (جسے مشہود کہتے ہیں) اس کی طرف اشارہ کر کے بتانا طرفین (شافعی، حنفی) کے نزدیک ضروری ہوتا ہے اور اندھا اس بات پر قہر دہ ہونے کی وجہ سے ادائیگی شہادت کا اہل نہیں رہتا۔

(۵) گویائی: یعنی گواہ کی زبان بولنے کے قابل ہو سونگا ہو۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ گواہی کی ادائیگی کے لئے لفظ شہادت کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور گویا تو کسی لفظ یا عبارت کی ادائیگی زبان سے کرنے پر قاصر ہے۔

(۶) قذف میں محدود نہ ہونا: یہ احناف کی شرط ہے۔ امام شافعی اس کو شرط تسلیم نہیں کرتے اور وہ اسے عام گواہوں میں بلا امتیاز درج فرماتے ہیں۔ ان کا فرمانا ہے کہ اس شخص میں جو کسی پاکدامن مرد یا عورت کو تہمت بدکاری لگا کر ثابت نہیں کر سکتا اور حد قذف اس پر جاری ہو جاتی ہے۔ اس کا بھوتی تہمت لگا ناقص تھا۔ مگر اس نے تو یہ کہہ کر لی۔ تو یہ قس ختم ہو گیا۔ لہذا وہ بقیہ عام گواہوں جیسا ایک گواہ ہو گیا۔ ہم احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: "لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدال ان کی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہ کرو" لہذا ایسا شخص جب بھی گواہی دینے کے لئے حاضر عدالت ہوگا وہ بھی وقت اور زمانہ میں سے ایک وقت ہوگا اور "ابدان" کا ہی حصہ کہلائے گا۔ لہذا اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ تہمت کی حد جس پر لگ جائے، وہ بقیہ گواہوں سے الگ کر دیا گیا ہے۔ ناقص سے بچنے کا یہی طریقہ تھا، جو احناف نے اپنایا ہے۔ اس کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ ایک ذی نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی لیکن ثابت نہ کر سکے پھر اسے حد قذف لگائی گئی۔ اب اس کی شہادت سے بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔ لہذا اگر وہ مسلمان ہو کر گواہی دے تو پھر ذی اور مسلمان

دونوں پر اس کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ اس پر جو حد قذف لگی تھی، وہ زمانہ اسلام میں نہیں بلکہ حالت کفر میں لگی تھی اور اسلام قبول کر لینے سے اس کے سابقہ گناہ چل گئے۔ اسی طرح مسلم غلام اگر کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی وجہ سے محدود فی القذف ہو جاتا ہے پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی بھی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حد قذف کے وقت وہ مسلمان تھا اور مسلمان محدود فی القذف ہمیشہ کے لئے ماتمبول الشہادۃ ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حالت کفر میں کسی پر حد قذف لگی تو قبول اسلام کے بعد اس کی شہادت ہوگی۔

ہمیں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے ابراہیم نخعی سے بتایا۔ ایک نصرانی کسی مسلمان عورت پر زنا کی تہمت لگاتا ہے پھر ثابت نہ کر سکتے پر حد قذف اس پر جاری کی جاتی ہے پھر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی گواہی جائز و قبول ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حد قذف جب اسے لگائی گئی تھی وہ اس وقت حالت اسلام میں نہ تھا۔

اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا حماد عن ابراهيم في نصراني قذف مسلمة فضرب الحدثم اسلم انه جائز الشهادۃ قال محمد وبه نأخذ وهو قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ لانه لم يضرب حدا في الاسلام.

اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا حماد عن ابراهيم قال اذا جلد القاذف لم تجز شهادۃ ابدا وقال في قول الله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا قال يرفع عنه اسم الفسق فاما الشهادۃ فلا تجوز ابدا. قال محمد وبه نأخذ وهو قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ.

(کتاب الآثام ص ۱۴۰ باب شہادۃ المحدود، مطبوعہ دارۃ

القرآن کراچی)

ہمیں امام ابو حنیفہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے جناب ابراہیم سے بتایا انہوں نے فرمایا کہ جب قاذف کو حد لگادی جائے تو اس کی گواہی ہمیشہ ہمیش کے لئے جائز و قبول نہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: مگر وہ لوگ (قاذفین) جنہوں نے اس کے بعد توبہ کر لی اور اپنی اصلاح کر لی (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ توبہ کر لینے اور اصلاح کر لینے کے بعد قاذف کی گواہی قبول ہوتی ہے) فرمانے لگے۔ اس آیت کریمہ کا مطلب و مراد یہ ہے کہ توبہ اصلاح کے بعد قاذف سے فسق و فساد دہل جاتا ہے۔ اب اسے بعد توبہ فاسق نہیں کہیں گے۔ رہا شہادت کا معاملہ تو وہ ہمیشہ ہمیش کے لئے اس کی قبول نہیں ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں، اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی آیت مبارکہ "لا تقبلوا لهم شہادۃ ابدا" یہ بتاتی ہے کہ محدود فی القذف کسی صورت میں بھی مقبول الشہادۃ نہیں رہتا اور ہمیشہ ہمیش کے لئے اس کی گواہی قبول نہ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ خواہ اس کی حد قذف حالت کفر میں لگی ہو یا اسلام لانے کے بعد۔ لیکن اس کے ساتھ ہی بعد والی آیت کریمہ "الا الذين تابوا من بعد ذالک واصلحوا" بتاتی ہے کہ محدود فی القذف کے توبہ کر لینے کے بعد ہر وقت گواہی قبول ہوتی ہے۔ ان دونوں آیات مبارکہ میں ایک صورت یہ بنتی ہے کہ حد قذف حالت کفر میں لگی اور پھر محدود فی القذف بدستور حالت کفر میں ہے۔ ایسے محدود فی القذف کی گواہی بالاتفاق غیر مقبول ہے۔ کیونکہ اگلی آیت الا الذين تابوا الخ کا وہ مصداق نہیں بنا۔ دوسری صورت یہ کہ حد قذف نکلے وقت وہ کافر تھا۔ بعد میں الا الذين تابوا کا مصداق بنا کہ وہ مسلمان ہو گیا۔ اب توبہ و اصلاح کر لینے کے بعد اس کی گواہی قبول ہے یا نہیں یہ اختلافی صورت ہے۔ امام

شرابی رحمۃ اللہ علیہ اسے مقبول الشہادۃ تسلیم کرتے ہیں اور آیت کا مفہوم بظاہر ان کی دلیل ہے۔ لیکن احناف اسے غیر مقبول الشہادۃ مانتے ہیں۔ جس سے دونوں آیات میں تناقض کی شکل بنتی ہے۔ اسے پیش نظر رکھ کر امام محمد نے اس کی تشریح یوں فرمائی کہ محدود فی القذف کے قیود کر لینے کے بعد اس سے فسق کا دھبہ وصل جاتا ہے۔ اب اسے فاسق نہیں کہیں گے لیکن غیر مقبول الشہادۃ وہ دستور پاتی رہے گا۔ اسی لئے ہمارے فقہاء کرام نے ایک ضابطہ مقرر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص سزا کے بعد متوجہ ہو اور اپنی اصلاح کر لیتا ہے اور کفر چھوڑ کر اسلام قبول کر لیتا ہے تو وہ حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کے مطابق اہل شہادت ہو جاتا ہے۔ لیکن اس عام ضابطہ اور قانون سے محدود فی القذف مستثنیٰ ہے۔ اسے مستثنیٰ کرنے سے آیات کا باہم تناقض بھی اٹھ جائے گا۔ اسی کو امام محمد نے کتاب الاطوار اور صاحب بدائع الصنائع نے ذکر فرمایا ہے۔

(۷) گواہی محض اللہ کے لئے ہونا: یعنی گواہ اپنی گواہی کو حصول مال کا ذریعہ نہ بنائے نہ اپنے لئے اور نہ ہی مقدمہ کے فریقین کے لئے اور نہ ہی گواہی سے یہ مقصود ہو کہ میں کسی قسم کی چٹی تادان اور جرمانے سے بچ جاؤں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: لا شہادۃ لبحار المغنم ولا لدافع المغنم۔ یعنی غنیمت کو اپنی طرف کھینچنے کی نیت سے گواہی دینا اور اپنے سے چٹی دور کرنے کی غرض کے پیش نظر گواہی دینا گواہی ہی نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی گواہی سے گواہ بدنام اور متہم ہو جاتا ہے اور آپ ﷺ کی زبان القدس نے متہم کی گواہی کی نفی فرمادی ہے۔ آپ کا فرمان کچھ یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی شہادت کے ذریعہ اپنے لئے کسی نفع کا طالب ہو تو اس کی گواہی بوجہ اللہ نہیں ہے بلکہ اپنے نفس کے لئے ہے۔ لہذا ایسے کی گواہی غیر مقبول ہو گی۔ اسی حدیث مبارک سے گواہی کی چند صورتیں مستخرج ہیں۔ گواہ خواہ کتنا بلند مرتبہ ہو اس کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔ اس کے عکس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ماں باپ اور اولاد کا باہم ربط و تعلق ایسا ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے نفع نقصان کے ساتھ بھی ہوتے ہیں۔ لہذا اس میں ”حصول نفع“ آگیا اور اس سے گواہ متہم بھی ہو سکتا ہے۔ ”ادب القاضی“ میں ازہر خفاف نے حضور ﷺ کی ایک حدیث نقل کی۔ فرمایا: کہ باپ کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی باپ کے حق میں، بیوی کی خاوند کے حق میں اور خاوند کی بیوی کے حق میں اور غلام و قاتی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ ان کے علاوہ قرابت داروں میں سے بعض کی بعض کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے۔ واللہ اعلم

(۸) عدالت: (عادل ہونا) وصف عدالت میں اگر گواہ تا مکمل ہو تو وہ بھی مقبول الشہادۃ نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت کریمہ ہے: ”ممن تسرون من الشهداء“ گواہ ان لوگوں کو بتاؤ جو تمہیں پتہ ہوں“ اور پسندیدہ گواہ عادل ہی ہوتا ہے۔ عدالت کے موضوع پر چند طرق سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم ان میں سے صرف ماہیت عدالت کا ہی ذکر کریں گے جو عرف شرع میں مقصود بھی ہے۔

ماہیت عدالت کے بارے میں احناف کے دلائل

بعض کا کہنا ہے کہ عادل وہ شخص ہے کہ جس کے بطن اور فرج پر طعن نہ کیا گیا ہو کیونکہ اکثر مفسد اور حدود الہی کی پامالی انہی دو کی طرف لگتی ہے۔ بعض دیگر فرماتے ہیں کہ جو دین میں کسی جرم کے ساتھ معروف و مشہور نہ ہو وہ عادل ہے۔ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ عادل وہ ہے کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: کہ جب تم کسی شخص کو مسجد میں نماز پڑھنے کا عادی پاؤ تو تم اس کے ایمان کی شہادت دو۔ ایک اور حدیث پاک میں وارد ہے کہ جو شخص ہمارے قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرے، ہمارا ذبیحہ کھائے تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ کچھ حضرات کا یہ نظریہ ہے کہ جو شخص کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے۔ فرائض الہیہ ادا کرتا رہے اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہ قول میرے امام علامہ فخر الدین علی

بزودی کا پسندیدہ ہے۔ (الدرائع والمصانع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

یہاں تک مجموعی طور پر ادائیگی شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط مذکور ہوئیں۔ علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ ہماری آغوشیں مذکورہ شرط کو چھینے بھر پر درج فرمایا۔ لیکن ہم نے تاخیر اس لئے کی کہ اس میں مختلف اقوال تھے۔ بہر حال عادل آدمی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کبار سے اعتقاد برتے۔ مضائر پر اصرار نہ کرے اور فرائض و واجبات بجالائے۔ گناہ کبیرہ کون کون سے ہیں اس کی تعریف کیا ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال بھی علامہ کا سانی سے سنئے:

### کبار میں ائمہ احناف کا اختلاف

مضائر و کبار گناہوں کی ماہیت مختلف فیہ ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ کبیرہ وہ ہے کہ جس کے بارے میں کتاب اللہ میں کسی حد کا ذکر ہو۔ ورنہ وہ صغیرہ ہے۔ (علامہ کا سانی فرماتے ہیں یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ شراب پینا، سود کھانا و دونوں بالا اتفاق کبیرہ ہیں۔ لیکن ان کی قرآن کریم میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ مذکور ہی نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کبیرہ وہ گناہ ہے جو حد کو واجب کرے اور جو ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں باریک سا فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ پہلے قول کے مطابق کبیرہ کی حد قرآن مجید میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں حد کو عام کر دیا گیا۔ خواہ وہ قرآن کریم میں مذکور ہو یا احادیث مقدسہ سے ثابت ہو اور یہ قول بھی درست نہیں۔ کیونکہ سود لینا دینا گناہ کبیرہ ہے۔ لیکن قرآن و حدیث اس کی حد کے بارے میں خاموش ہیں۔ چند اور گناہ بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ مثلاً ماں باپ کی نافرمانی کرنا اور میدان جنگ سے بھاگ جانا۔ بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے کہ جس کے بارے میں کوئی نہ کوئی وعید آئی ہو۔ جیسا کہ قتل نفس کی حرمت پر وعید شدید قرآن کریم میں مذکور ہے۔ پاک دامن مرد اور عورت پر تہمت لگانا، زنا، سود، مال ختم کھانا اور میدان جنگ سے بھاگنا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گناہ کبیرہ سات (۷) ہیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ وہ تو ستر (۷۰) کے لگ بھگ ہیں لیکن جس کبیرہ کے بعد توبہ کر لی جائے وہ کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ صغیرہ نہیں رہتا بلکہ کبیرہ ہو جاتا ہے۔ جناب حسن رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: تم کیا کہتے ہو کہ زنا چوری اور شراب کیا ہیں؟ عرض کیا اللہ اور اس کے رسول بہتر جانتے ہیں۔ سرکارِ دو عالم ﷺ نے فرمایا: یہ چیزیں فواحش ہیں اور ان میں عقوبت ہے۔ پھر آپ نے فرمایا: کیا میں تمہیں کبار میں سے ان کی خبر دوں جو سب سے بڑے گناہ ہیں؟ عرض کی ضرور ارشاد فرمائیے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا اور والدین کی نافرمانی کرنا۔ جب آپ یہ ارشاد فرما رہے تھے تو آپ نے ٹکیر لگا رکھا تھا۔ پھر آپ فوراً ٹکیر کو چھوڑ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت۔ علامہ کا سانی فرماتے ہیں کہ جب تمہیں عرف شرع میں عدالت کی تفسیر اور حقیقت کا علم ہو گیا تو اس سے ثابت اور واضح ہو گیا کہ شرابی شخص عادل نہیں کیونکہ یہ بھی کبیرہ گناہ ہے اور کبیرہ کا مرکب عادل نہیں ہوتا۔

(درائع والمصانع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

نوٹ: آپ نے ادائے شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط ملاحظہ فرمائیں۔ جنہیں علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ بعض علماء نے کچھ کی بیشی سے ذکر فرمایا۔ بہر حال کبیرہ کی مختلف تعریضیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان میں سے کسی ایک کی زد میں آنے والا کبیرہ کا مرکب ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان سب سے چمکا عدالت کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اسی بحث کو ”بجرائل حق“، ”شاشی“ اور ”عاشقیری“ نے بھی ذکر کیا ہے۔ صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف کے ضمن میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کا سانی کے اقوال نقل کرنے کے بعد ان کی تائید میں نیز مزید وضاحت کے لئے علامہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مختصر یہ نقل کی جائے۔

الکبیرہ کی تعریف میں ہمارے ائمہ نے اختلاف فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد سات ہے اور وہ ہیں جن کا رسول کریم ﷺ نے ذکر فرمایا۔ آپ کی حدیث کو امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ فرماتے ہیں کہ سرکار ایدہ قرار ﷺ نے فرمایا: سات گنا ہوں سے بچو۔ عرض کی یا رسول اللہ! وہ کون کون سے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جو دکرنا، حق کی کوئی گواہی نہ دینا، سود کھانا، خیمہ کا مال کھانا، میدان جنگ سے بھاگ جانا، پاک دامنوں پر تہمت لگانا، ام سلمہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کبیرہ گناہوں کے بارے میں ایک روایت ذکر فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ حضور ﷺ نے کہا کہ اگر کسی نے بارے میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی نفس کو ناحق قتل کرنا، جھوٹی گواہی دینا۔ علامہ یعنی اس کے بعد فرماتے ہیں۔ اس بارے میں اصح قول وہ ہے جسے علامہ طحاوی نے ذکر کیا ہے۔ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالیٰ اور دین اسلام کی بے حرمتی اور جنگ ہو وہ کبیرہ ہے۔ اسی طرح معاصی اور بکوز پر کسی کی مدد کرنا، ان پر برا بھینس کرنا بھی کبیرہ گناہوں میں شامل ہیں۔ ”ذخیرہ“ اور ”محیط“ نامی کتب میں ان کا ذکر ہے۔ کہا گیا کہ جس گناہ پر بھی آدمی اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس کے بعد استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ بہترین معنی و مفہوم وہ ہے جسے متکلمین نے ذکر کیا۔ وہ یہ کہ ہر ایسا گناہ کہ جس سے اوپر (یعنی بڑا) اور گناہ ہو اور اس سے نیچے بھی گناہ ہو، وہ گناہ اپنے سے بڑے کی طرف نسبت سے صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کی طرف نسبت کی وجہ سے کبیرہ کہلائے گا کیونکہ یہ دونوں (صغیرہ اور کبیرہ) اضافت کے قبیلہ سے ہیں اور اضافت کے لئے دو اطراف ہونی چاہئیں۔ اہل حق و زور صاحبان حدیث فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ سات ہیں جنہیں حضور ﷺ نے ذکر فرمادیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، میدان جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مومن کی بے عزتی کرنا، شراب پینا، چادر کرنا، کچھ حضرات نے فرمایا کہ جو حرام مجید ہو، اس کا ارتکاب کبیرہ ہے۔

### صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کی تفصیلی تعداد

استاذ ابواسحق فرماتے ہیں کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بہر حال گناہ کبیرہ کی چار تعریفیں ہیں۔

- (۱) جس سے عداوت ہوئی ہو
  - (۲) جس پر کتاب و سنت میں وعید شدید آئی ہو
  - (۳) جس گناہ کو لاپرواہی سے کیا گیا ہو اسے امام نے ”ارشاد“ میں تحریر فرمایا ہے۔
  - (۴) جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہو یا جس کام کی جس میں قتل وغیرہ کی سزا ہو یا جو کام علی اللہ فرض تھا اسے ترک کر دیا جائے۔
- ان تعریضات میں سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعریف کو ترجیح دی ہے اور اسے مضبوطاً تعریف کیا۔ مزید لکھا کہ بعض حضرات نے کہا کہ اگر تعداد بھی ذکر فرمائی ہے جو یہ ہیں۔ قتل ناحق، زنا، بلوا، شراب نوشی، چوری، کسی پاک دامن کو تہمت لگانا، جھوٹی گواہی دینا، مال منسوب کرنا، میدان جہاد سے بھاگ جانا، سود کھانا، خیمہ کا مال کھانا، والدین کی نافرمانی کرنا، رسول کریم ﷺ پر عداوت و افتراء، بلا عذر شہادت کو چھپانا، رمضان کا روزہ بلا عذر ترک کرنا، جھوٹی قسم کھانا، قطع رحم کرنا، باپ تول میں کسی کو کرنا، نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا، بلا عذر نماز قضاء کرنا، مسلمان کو ناحق مارنا، صحابہ کرام کو برا بھلا کہنا، رشوت لینا، دیوث پن یعنی ناحق عورتوں سے پیشہ کروانے کے لئے کھانک لانا، حاکم کے پاس جھٹی کھانا، زکوٰۃ نہ دینا، نیکی کا حکم نہ دینا، قدرت کے باوجود برائی سے نہ روکنا، قرآن مجید بھلا بیٹھنا، حیوان کو جلانا، عورت کو جلانا، وجہ و سبب خدوہ کے پاس نہ جانا، اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس ہونا، اللہ کے عذاب سے بے خوف ہونا، علماء کی باتوں کو توہین کرنا، عورت سے ٹھہرا کرنا، بلا عذر خیر یا مکراد کھانا، چادر کرنا، حالت جنس میں وہی کرنا یہ سب گناہ کبیرہ ہیں۔ امام نووی نے صغیرہ گناہوں کی تعداد بھی ذکر کر رکھی ہے۔

حد لاگو ہو اور نہ اس سے کسی کو ضرر و تکلیف پہنچے، دوسروں کے گھروں میں جھانکنا، تین دن سے زائد کسی مسلمان سے قطع تعلق رکھنا، زیادہ لانا جھگڑنا خواہ حق کی خاطر ہو، مردہ پر بین کرنا، مصیبت میں گریبان چاک کرنا و چلانا، اترا اترا کر چلنا، فاسقوں سے دوستی رکھنا، ان کے پاس بیٹھنا، اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا، مسجد میں خرید و فروخت کرنا، پاگلوں اور بچوں کو مسجدوں میں لانا، جسے لوگ کسی عیب کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں اس کا امام بن جانا۔ نماز میں عبث کام کرنا، جمعہ کے دن لوگوں کی گردنیں پھلا گنا، قبلہ رخ بول و برا کرنا، عام راستہ میں بول و برا کرنا، جس شخص کی شہوت غالب ہو اس کا روزہ رکھ کر بوسہ لینا، لگا تار روزے رکھنا، جماع معروضہ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی نکالنا، اجنبیہ سے بغل گیر اور بوس و کنار کرنا، کفارہ ادا کیے بغیر ظہار والے کا اپنی بیوی سے ہم بستری کرنا، اجنبیہ کے ساتھ خلوت نشینی کرنا، عورت کا خاندانِ محرم کے بغیر سفر کرنا، یا نقد عورتوں کے بغیر سفر کرنا (عند الشافعی) بخش، احتکار، کسی کی بیع پر بیع کرنا، اور مسلمان کی قیمت پر قیمت لگانا، منگنی پر منگنی کرنا، شہری کا دیہاتی سے بیع کرنا، دیہاتی قافلہ سے راستہ ہی میں بیع کر لینا، جانور کو بیچنے کی خاطر اس کا دودھ زیادہ دکھانے کے لئے دودھ نہ دو دھنا، عیب دار چیز کا عیب بتلائے بغیر بیچنا، بلا ضرورت کتا رکھنا، مسلمان کا کسی کا فر کو قرآن کریم یا دینی کتب فروخت کرنا، بلا ضرورت نجاست کو بدن پر ملنا، بلا ضرورت تنہائی میں اپنی شرمگاہ کھولنا، عدالت میں صفائے سے بالکل اجتناب برتنا شرط نہیں۔ لیکن صغیرہ پر اصرار یعنی اسے بار بار کرنا اسے کبیرہ بنا دیتا ہے۔

(روضۃ الطالبین و عمدة المفتین ج ۱۲ ص ۲۲۲-۲۲۵ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

قارئین کرام! امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے کبیرہ کی مختلف تعریفیں اور ان کی ایک فہرست اس کے ساتھ صغیرہ کی بھی کچھ تعداد آپ نے ملاحظہ فرمائی ہے۔ ہمیں کوشش یہ کرنی چاہیے کہ کسی ایسے گناہ کے ارتکاب سے بچیں، جس پر کوئی سی بھی کبیرہ کی تعریف منطبق ہوتی ہو۔ اس میں سے بعض گناہ تو ایسے ہیں جن کی عوام تو عوام خواص بھی پرواہ نہیں کرتے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ صغیرہ (جن سے بچنا ممکن تو نہیں لیکن مشکل ضرور ہے) کے اصرار سے حتی الوسع اجتناب کیا جائے یہاں بھی ہم سے بہت سی کوتاہی اور سستی واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے ہر سستی نتائج کے اعتبار سے بہت خطرناک ہے۔ وہی صغیرہ جسے ہم معمولی سمجھ کر بار بار دہراتے ہیں، وہ کبیرہ بن جائے گا۔ بہر حال تو یہ کاروزہ کھلا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں صفائے و کبائر سے بچائے رکھے اور ہو جانے کے بعد ان پر تادم ہونے اور تائب ہونے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین!

### شہادت کا حکم

حکم شہادت بھی مختلف فیہ ہے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں فرض کفایہ ہیں۔ احناف میں سے ابن ہمام کہتے ہیں کہ تحمل شہادت امر مستحب و مستحسن ہے، لیکن ادائے شہادت فرض ہے۔ علامہ عینی کا قول ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ مگر جب غیر معین کے لئے ہو تو تحمل شہادت فرض کفایہ ہوگی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

تحمل شہادت اور اس کی ادائیگی فرض کفایہ ہے۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ”وَلَا يَابِ الشَّهَادَةِ اِذَا مَدَّ عُوا كُوا هُوں كُوجب بلایا جائے تو وہ (آنے سے اور گواہی دینے سے) انکار نہ کریں“۔ ایک اور جگہ ارشاد باری ہے: ”وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْفُرْهَا فَاِنَّهُ اَنَّهُ قَلْبُهُ كُوجا ہی مت چھپاؤ، جو بھی گواہی چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہے“۔ دل کو گناہ گار اس لئے کہا گیا کہ دل دراصل علم کی جگہ ہے اور شہادت ایک امانت ہوتی ہے لہذا دوسری امانتوں کی طرح اس کی ادائیگی بھی لازمی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اگر کسی کو نکاح یا قرض وغیرہ میں تحمل شہادت کے لئے بلایا جائے تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اور اگر کسی کے پاس کوئی گواہی تھی، پھر اسے اس کی ادائیگی کے لئے عدالت میں طلب کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کا جانا اور گواہی دینا لازم ہے۔ اگر تحمل شہادت کے لئے کوئی سے دو آدمی تیار ہو گئے تو بقیہ آبادی سے یہ لزوم نل جائے گا۔ اسی طرح اگر دو آدمی ادائیگی گواہی کر دیتے ہیں تو بقیہ بری

نذمہ ہو جائیں گے۔ ورنہ دونوں صورتوں میں سب کے سب اہل شہادت گنہگار ہوں گے۔ گنہگار وہی انکار کرنے والا ہوتا ہے جسے انکار نہ کرنے سے کوئی ضرورت نہ پہنچتا ہو لیکن اس کی گواہی بنجانا نے سے نفع ہوتا ہو۔ ہاں اگر شہادت کے تحمل اور ادائیگی میں گواہ کو ضرر پہنچتا ہے تو وہ خود ایسا آدمی ہے، جو اس کا اہل ہی نہیں ہے یا اس کے تکریر کرنے کی ضرورت پڑتی ہو کہ جس سے بہت سے اخراجات اٹھتے ہوں، ان صورتوں میں تحمل شہادت اور نہ اداے شہادت کچھ بھی لازم نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: "لا یضار کاتب ولا شہید۔ لا نقصان ینالہما" یعنی دوسرے کو نفع پہنچانے کے لئے خود نقصان اٹھائے۔ تو اس صورت میں گواہی کون دے گا؟ ان مذکورہ حدیث والے لوگوں کی گواہی جب قبول ہی نہیں، تو ان پر واجب بھی نہ ہوئی، کیونکہ اس سے شہادت کا مقصود حاصل نہیں ہوتا۔

(المغنی شرح الکبیر، ج ۱۲ ص ۵۴)

قارئین کرام! "المغنی" کی مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ تحمل شہادت اور اداے شہادت دونوں ہی فرض کفایہ ہیں۔ یعنی اگر کوئی گواہی کے قابل دو آدمی گواہ بن جائے ہیں یا گواہی عدالت میں دیئے دیتے ہیں تو اسی قدر کافی ہے۔ حزیہ گواہوں کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی ان دو کے علاوہ عدالت میں والے اور عدم ادائے والے گنہگار ہوں۔ اگر صرف دو ہی آدمی تحمل شہادت والے تھے، تو ادائیگی کے وقت ان کا حاضر ہونا واجب ہے اور اگر دوسرے زائد تھے تو ان میں سے کوئی سے دو حاضر ہونا ضروری ہیں۔ آخر میں حضور ﷺ کا گواہوں کے بارے میں جو یہ قول: "لا ضرر ولا ضرار" پیش کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ کہ اگر گواہ کو نقصان کا خطرہ ہو تو اس پر شہادت لازم نہیں۔ اگر لازم ہو تو اس قدر ہوتی۔ اس ارشاد نبوی کی بعض شارحین نے یہ مطلب بھی لیا ہے کہ گواہ اگر کسی ذاتی کام میں مصروف ہے اسے زبردستی عدالت میں لے جانا یا وہ عدالت سے کہیں دور رہتا ہے اور اس کے آنے جانے کا کوئی انتظام نہیں تو ایسے میں اس پر زبردستی کرنا گواہ اسے نقصان پہنچانے کے مترادف ہے۔ یہی باتیں کاتب کے ضمن میں بھی لی جاسکتی ہیں۔

"ولا یسب الشہداء اذا ما دعوا" میں دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ تحمل شہادت کے لئے جب کسی کو گواہ بنانے کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔ لیکن صرف تحمل کے لئے بلائے جانے والے کو "گواہ" کہنا ہیچ نہیں بلکہ مجازاً ہوگا۔ کیونکہ وہ تحمل کے بعد گواہ بن جانے والا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص تحمل شہادت سے انکار کرتا ہے تو ایسا کرنا مردہ تنزیہی ہوگا جو خلاف ادلی کہلائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحمل کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب اس سے کسی مسلمان کی مدد اس کے حق کو محفوظ کرنے کے لئے ہو اور مسلمان کے حق کا تحفظ اچھی بات ہے اور اس سے پہلو تہی مردہ تنزیہی ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب کسی تحمل شہادت والے کو اداے شہادت کے لئے عدالت بلایا جائے، تو وہ انکار نہ کرے۔ یہاں شاید اپنے حقیقی مفہوم پر ہوگا۔ طلب سے نکل اگر مردہ گواہ ہیچ ہے لیکن اس کا اقرار یا انکار طلب کرنے پر کھٹے گا۔ طلب کئے جانے پر اس کی ادائیگی حاکم یا قاضی کے سامنے ہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ترجیح اسی دوسرے احتمال کو ہے اور تحمل شہادت والے کو جب قاضی اداے شہادت کے لئے اپنے ہاں بلوائے تو اسے انکار کر دینا حرام ہے۔ جب انکار کرنا حرام تو حاضر ہونا فرض ہوا تاکہ قاضی حقیقت حال سے باخبر ہو سکے۔ یعنی قاضی کے پاس حاضر ہو کر گواہی کو مت چھپاؤ، بلکہ رکن امن اسے بیان کر دو۔ (خلاصہ فتح القدیر، ج ۱ ص ۴ کتاب شہادۃ)

الشہادۃ فرض ای اذا وھا وتحملھا اذا تعین  
وفرض کفایۃ اذا لم تعین مالا جماعاً۔  
شہادت کی اداائیگی فرض ہے اور اس کا تحمل جبکہ متعین ہو جب  
بھی فرض اور اگر مردہ غیر متعین ہو تو بالا جماع فرض کفایہ ہے۔

(الہدایہ ج ۵ ص ۱۲۰ کتاب شہادۃ)

خلاصہ یہ کہ تحمل اور اداے شہادت دونوں فرض ہیں کہ تحمل کی ضرورت فرض ہے جب کوئی شخص معین ہو اس کے علاوہ اور کوئی موجود



نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہو جائے گی کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں کوئی بھی قتل کی ذمہ داری اٹھا سکتا ہے۔ جب کوئی ایک اٹھا لے تو دوسرے بری الذمہ ہوں گے، لیکن جس نے بھی قتل شہادت کر لیا، اب بوقت طلب قاضی کی عدالت میں اس کی ادائیگی فرض ہے۔ امام بدر الدین یعنی نے جو قتل شہادت کو ادائیگی فرمایا، وہ اس صورت میں ہے کہ جب قتل کے لئے کوئی معین آدمی ہے۔ اس معین کے ہوتے ہوئے اگر کوئی دوسرا بھی قتل کر لیتا ہے تو ادائیگی ہے۔ جیسا کہ نماز جنازہ کچھ لوگ ادا کر رہے ہیں، تو ان کے ساتھ ملنا ادائیگی ہے اور اگر وہ چندا کر لیں اور یہ نہ ملے تو خلاف ادائیگی ہی ہوگا۔ اس لئے ابن ہمام اور علامہ بدر الدین یعنی کی عبارت میں تناقض نہیں ہے۔

شہادت کی ادائیگی فرض ہے اور جب مدعی گواہ کو عدالت میں طلب کرے تو اس وقت گواہ کو گواہی چھپانا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا يَأْبَى الشَّهَادَةُ إِذَا مَدَّ عَوْنًا" اور دوسرے مقام پر فرمایا: "وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ"۔ مدعی کا عدالت میں گواہ کا طلب کرنا اس کا حق شریعت نے اسے دیا ہے۔ لہذا دیگر حقوق العباد کی طرح طلب پر اس کی ادائیگی بھی واجب ہو جائے گی۔ حدود میں ادائیگی شہادت پر گواہ کو اختیار ہے، کہ گواہ عیب کو ظاہر نہ کرے، چھپائے رکھے یا ظاہر کر دے۔ کیونکہ یہاں دونوں باتوں میں اجر و ثواب ہے۔ یعنی کسی کی پردہ پوشی اور حدود کو قائم کرنے میں معاونت کرنا۔ لیکن دونوں میں سے چھپانا افضل ہے۔ کیونکہ رسول کریم ﷺ نے حضرت ہزال کو فرمایا: کاش تو اپنے کپڑے سے اس (ماغر) کی ستر پوشی کرتا۔ یہ حدیث "ابوداؤد" ج ۲ ص ۴۴۵ پر مذکور ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔ یہ حدیث "بخاری شریف" ج ۱ ص ۳۳۰ پر منقول ہے۔ حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام سے حدود کے ساقط کرنے کے بارے میں جو روایات موجود ہیں، ان سے یہی صراحت معلوم ہوتا ہے کہ پردہ پوشی افضل ہے۔ (ہدایہ اخیرین ص ۵۴ مطبوعہ مسافر خانہ کراچی)

ایک حدیث پاک میں وارد ہے کہ ایک شخص کل قیامت کے دن جب میزان پر حاضر کیا جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے اعمال نامہ کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے کر فرمائے گا۔ جہنم میں چلا جا، فرشتے عرض کریں گے: باری تعالیٰ! اس کے اعمال میں تو بڑے بڑے گناہ بھی ہیں؟ ارشاد باری ہوگا: ٹھیک ہے اس نے بڑے بڑے گناہ بھی ضرور کئے تھے لیکن اس نے میرے بندوں کے عیب باوجود جاننے کے لوگوں پر ظاہر نہیں کئے اور نہ ہی ان کو ذلیل کیا۔ تو جب دنیا میں اس نے میرے بندوں کے عیب چھپائے۔ ان کی پردہ پوشی کی میں ستار العیوب ہوتے ہوئے اس کو سرحشر کیونکر رسوا کروں؟

**صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ کبیرہ بن جاتا ہے اس پر قرآن وحدیث سے چند دلائل**

اور وہ لوگ بے حیائی کے کام کریں یا اپنی جانوں پر ظلم کریں۔ اللہ تعالیٰ کو یاد کر کے اپنے گناہوں کی معافی طلب کریں اور اللہ کے سوا اور کون گناہوں کو بخشے والا ہے اور وہ اپنے کئے پر ڈٹے نہیں رہتے اور وہ دے جانتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ ان کے لئے ان کے پروردگار کی طرف سے بخشش ہے اور ایسے باغات کہ جن میں نہریں جاری ہیں ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور نیکوکاروں کا اجر کتنا ہی اچھا ہے۔

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ  
ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ  
لَهُمْ يَصْطَرِّوْا عَلَىٰ مَغْفِلَةٍ وَأَهُمْ يَعْلَمُونَ  
أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّتْ تَجْوِي مِنْ  
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِعَمَلِهِمْ تَبَخَّرُوا الْعَمَلِينَ

(آل عمران: ۱۳۵-۱۳۶)

مندرجہ بالا آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کے گناہ پر اصرار نہ کرنے والے اور توبہ کرنے والے کو اپنی مغفرت کا وعدہ عطا فرمایا اور اگر اصرار کیا تو مذکورہ وعدہ اٹھ جائے گا۔ مطلق گناہ میں صغیرہ بھی شامل ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رحمت چھن جاتی ہے اور اس کی رحمت واپس ہو جاتا کبیرہ گناہ کا ہی دوسرا نام ہے۔

جو ہو چکا اللہ نے اس سے دگنزدار فرما دیا اور جو پھر سے اسے سرانجام دے گا تو اللہ اس سے بدلے کے گناہ غالب بدلے لینے والا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر ابن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جانتے ہو بیٹھے اپنے گناہوں پر اصرار کرنے والوں کے لئے دلیل ہے۔

جناب ابی نصیرہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے اپنے گناہ سے استغفار کر لی اگر وہ ایک دن میں اسے ستر بار بھی کر لے یہ گناہ پر اصرار کرنا نہ ہوگا۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ جس گناہ کے بعد توبہ کر لی گئی وہ ختم ہو گیا۔ اگر وہ گناہ پھر کیا پھر توبہ کر لی۔ یوں دن میں ستر بار گناہ کیا اور ہر مرتبہ گناہ کر کے توبہ کر دیا تو یہ گناہ پر اصرار نہ کہلائے گا بلکہ تکرار گناہ کہلائے گا۔ ہاں اگر درمیان میں توبہ نہیں کرتا تو یہ اصرار گناہ ہوگا اور صغیرہ ہونے کی صورت میں اصرار کی وجہ سے کبیرہ بن جائے گا۔

استغفار کے بعد کبیرہ و کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے بعد صغیرہ و صغیرہ نہیں بلکہ کبیرہ ہو جاتا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوف روایت ہے۔ فرمایا: کہ ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہو جاتا ہے اور جس سے بندہ توبہ کر لے وہ کبیرہ نہیں رہتا۔

ٹوٹی جناب اعمش سے اور وہ عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کسی حدیث میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

جناب جابر حضرت عثمان سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور نہ مرد کی گواہی پر کسی دوسرے مرد کی گواہی جائز ہے اور کوئی آدمی حد میں کفیل نہیں بن سکتا۔

مذکورہ روایات سے ظاہر ہے کہ عورت کی گواہی جائز نہیں۔ دوسری بات یہ کہ حدود

عَنْهَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ.

(النساء: ۹۵)

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ويل للمصرين الذين على ما فعلوا وهم يعلمون.

(مسند امام احمد بن حنبل ج ۲ ص ۲۱۹ سند عبداللہ بن عمر ابن العاص)

عن ابي نصيرة عن مولى لابي بكر الصديق ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ما صر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة.

(ابوداؤد ج ۱ ص ۱۳۱ فی الاستغفار مطبوعہ سعید اچ ائیر کتب خانہ کراچی)

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ جس گناہ کے بعد توبہ کر لی گئی وہ ختم ہو گیا۔ اگر وہ گناہ پھر کیا پھر توبہ کر لی۔ یوں دن میں ستر بار گناہ کیا اور ہر مرتبہ گناہ کر کے توبہ کر دیا تو یہ گناہ پر اصرار نہ کہلائے گا بلکہ تکرار گناہ کہلائے گا۔ ہاں اگر درمیان میں توبہ نہیں کرتا تو یہ اصرار گناہ ہوگا اور صغیرہ ہونے کی صورت میں اصرار کی وجہ سے کبیرہ بن جائے گا۔

لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار.

(احکام القرآن تصنیف ابو عبد اللہ محمد بن احمد عکرمی قرطبی ج ۵ ص ۵۹ مطبوعہ ایران، زیر آیت النساء: ۳۱)

عن ابن عباس موقوفاً كل ذنب اصر عليه انعد كبير وليس بكبير ما تاب منه العبد.

(روح المعاني ج ۳ ص ۶۲)

حد وشرعیہ میں عورت کی گواہی قبول نہیں

عن الثوري عن الاعمش عن عبد الرحمن قال لا تجوز شهادة النساء في الحدود.

(مصنف عبد الرزاق ج ۸ ص ۳۳۰ مطبوعہ بيروت)

عن جابر عن الشعبي قال لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا رجل على شهادة رجل ولا يكفل رجل في حد. (مصنف عبد الرزاق ج ۸ ص ۳۳۱ باب لا تجوز شهادة النساء مع الرجال)

مذکورہ روایات سے ظاہر ہے کہ عورت کی گواہی جائز نہیں۔ دوسری بات یہ کہ حدود

قصاص میں گواہی پر گواہی بھی جائز نہیں ہے اور تیسری بات یہ کہ حدود میں کفالت نہیں ہے۔

### حدود میں گواہی پر گواہی کے ناجائز ہونے پر فقہاء کے دلائل

صاحب قدوری نے فرمایا: کہ گواہی پر گواہی دینا ان مقامات و معاملات میں جائز ہے، جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ یہ جواز بطریقہ استحسان ہے کیونکہ اس کی حاجت اور ضرورت بکثرت ہوتی ہے کیونکہ بعض دفعہ اصل گواہ کسی عذر و مجبوری کی وجہ سے گواہی دینے سے عاجز ہوتے ہیں۔ مثلاً موت، مرض یا کہیں دور دراز سفر پر گیا ہونا۔ اب اگر گواہی پر گواہی کو جائز نہ رکھا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ حقوق ضائع ہو جائیں۔ لہذا حقوق کو ضائع اور ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی جائز ہے۔ اگرچہ فروغ کے فریق زیادہ ہوں۔ مثلاً اصل گواہوں پر دو گواہ فرغ ہوں گے۔ پھر ان کی گواہی پر دو اور گواہ فرغ ہوں گے لیکن گواہی پر گواہی میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ اصل گواہ کے گواہ کے بارے میں احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ گواہی میں کچھ تبدیلی کر دے۔ جس سے فرغ کی گواہی میں جھوٹ اور خلاف واقع ہونے کا زیادہ احتمال ہے۔ حالانکہ ان باتوں سے حدود میں احتراز ممکن ہے۔ باس طور کہ گواہوں کی جنس موجود ہونے کی وجہ سے اور گواہ لے لئے جائیں۔ لہذا گواہی پر گواہی ان معاملات میں قبول نہ کی جائے گی، جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدود میں اگر شبہ پڑ جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے لیکن دیگر معاملات میں شبہ سے سقوط نہیں ہوتا۔ پھر حدود کے بارے میں ابھی پچھلے صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ عیب پوشی اولیٰ ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص عیب پوشی کی خاطر گواہی نہیں دیتا تو جائز ہے۔ لہذا قانون یہ بنا کہ وہ معاملات کہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ ان میں گواہی دینا جائز اور جو ساقط ہو جائیں ان میں ناجائز ہے۔

شہادت پر شہادت بالا جماع ثابت ہے۔ یہ مذہب امام مالک، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ تمام حجازی اور عراقی علماء اس پر متفق ہیں کہ اموال میں گواہی پر گواہی ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی اشد ضرورت بھی ہوتی ہے۔ لہذا اگر گواہی پر گواہی اموال کے معاملہ میں قبول کی جانی تو وقف پر گواہی باطل ہو جائے گی اور ہر اس معاملہ میں جس میں حاکم کے ہاں کچھ تاخیر کی گنجائش ہے، تاخیر کی صورت میں اصل گواہ فوت ہو جائیں اور یہ بھی ناجائز ہو، تو اس میں عوام الناس کا بہت نقصان ہوگا اور انہیں شدید مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہذا ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی بھی اسی طرح مقبول ہو جس طرح اصل مقبول ہوتی ہے۔ بہر حال گواہی پر گواہی اموال اموال میں اور ان معاملات میں جو مقصود بالمال ہوں بالا جماع مقبول ہے جیسا کہ ابو عبید نے ذکر کیا۔ حدود میں یہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام غزالی، شافعی، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔ امام مالک، امام ابو ثور اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ گواہی پر گواہی حدود میں بھی اور ہر حق میں مقبول ہے

ان الشهادة على الشهادة جائزة باجماع العلماء وبه يقول الشافعي والمالك واصحاب الرأي. قال ابو عبيد اجمعت العلماء من اهل الحجاز والعراق على امضاء الشهادة على الشهادة في الاموال ولان الحاجة داعية اليها فانها لو لم تقبل بطلت الشهادة على الوقف وما يتاخر اثباته عند الحاكم ثم يموت شهوده وفي ذلك ضرر على الناس ومشقة شديدة فوجب ان تقبل كشهادة الاصل. انها تقبل في الاموال وما يقصد به المال باجماع كما ذكر ابو عبيد ولا تقبل في حد وهذا قول النخعي والشافعي وابي حنيفة واصحابه وقال مالك والشافعي فسي قول وابو ثور تقبل في الحدود وكل حق لان ذلك يثبت بشهادة الاصل فيثبت بالشهادة على الشهادة كالمان. ولنا ان الحدود مبنية على السر والدرء بالشبهات

کیونکہ یہ باتیں اصل گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ لہذا گواہی پر گواہی سے بھی ثابت ہوں گی جیسا کہ مال میں سب کے نزدیک مقبول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود کا وارد اور ستر پوشی اور شہ پر جانے پر ختم ہونے اور اقرار سے رجوع کرنے پر عاف ہو جانے پر ہوتا ہے اور گواہی پر گواہی اس میں شبہ کی گنجائش ہے کیونکہ اس میں غلط ہونے اور بھولنے جانے اور جھوٹے ہونے کا احتمال موجود ہے اگرچہ یہ احتمال اصل گواہوں میں بھی موجود ہے۔ لیکن یہ احتمال زائد علی الاصل ہے اور یہ زائد احتمال اصل گواہی میں موجود نہیں اور اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب تک اصل گواہی والے موجود ہوں، گواہی پر گواہی دینے والوں کی گواہی نامقبول ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ ان مقدمات میں گواہی پر گواہی کو قبول نہ کیا جائے جو شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ گواہی پر گواہی بوقت حاجت و ضرورت لی جاتی ہے اور حدود میں اس کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ ان میں ستر پوشی پر نسبت گواہی دینے کے اولیٰ ہے اور اس لئے بھی کہ اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور اموال پر اسے قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان دونوں میں حاجت اور تساہل کے اعتبار سے فرق ہے۔ لہذا اصل گواہی کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس فرق کی بنا پر جو ہم نے ان دونوں کے درمیان بیان کیا ہے۔ لہذا حدود میں گواہی پر گواہی کا اثبات باطل ہے۔ امام محمد کے کلام سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہی پر گواہی قصاص میں بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی حد قذف میں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ اموال یعنی حقوق میں تو مقبول ہوگی لیکن خون اور حد میں قبول نہیں ہوگی یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل گواہ کی گواہی اگر حذر ہو جائے۔ مگر حاکم کے لئے اصل گواہوں کی گواہی سنا ممکن ہو تو پھر مذکورہ بحث کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی کہ وہ فرار کے گواہوں کو عدالت میں جانچتا پھرے اور گواہی کے لئے زیادہ ضروری تھا۔ حاکم کا سنا ان دونوں سے معلوم ہے اور فرار کے دونوں گواہوں کا سنا ہونا درجہ ظن میں ہے اور یقین پر عمل کرنا جبکہ ممکن ہو بہتر ہے کہ اس کو چھوڑ کر ظن کی اتباع کی جائے۔

والاستسقاط بالرجوع عن الاقرار والشهادة علی الشهادة فيها شبهة فانها بطرق اليها احتمال الغلط والسهو والكذب في شهود الفرع مع احتمال ذلك في شهود الاصل وهذا احتمال زائد لا يوجد في شهادة الاصل وهو معتبر بدليل انها لا تقبل مع القدرة علی شهود الاصل فوجب ان لا تقبل في ما يسدرء بالشبهات ولانها انما تقبل للحاجة ولا حاجة اليها في الحد لان ستر صاحبه اولی من الشهادة عليه ولانه لانص فيها ولا يصح قياسا به علی شهادة الاصل لما ذكرنا من الفرق فبطل اثباتها. وظاهر كلام احمد انها لا تقبل في القصاص ايضا ولا حد القذف ولانه قال انما تجوز في المحقوق اما الذماء والحدفلا. وهذا قول ابی حنيفة. ولنا علی اشراط تعدد شهادة شاهد الاصل انه اذا امكن الحاكم ان يسمع شهادة شاهدي الاصل استغنى عن البحث عن عدالة شاهدي الفرع مكان احوط للشهادة فان سماعه منهما معلوم وصدق شاهدي الفرع مضمون وانعمل بالیقین مع امكانه اولی من اتباع الظن ولان شهادة الاصل تثبت نفس الحق وهذه اما تثبت الشهادة عليه ولان في شهادة الفرع ضعفا لانه بطرق اليها احتمالان احتمال غلط شاهدي الاصل واحتمال شاهدي الفرع فيكون ذالك وهما فيهما. ولذا لم تنتهض لاثبات الحدود القصاص فينبغي ان لا تثبت الا عند عدم شاهدي الاصل كما هو الابدال ولا يصح قياسا علی اخبار المديانات لانه خفف فيها ولهذا لا يعتبر فيها العدد ولا الذكورية ولا الحرية ولا اللفظ والحاجة داعية اليها في حق عموم الناس بخلاف ما ناسنا.

علی العدل، مطبوعہ دار الفکر بیروت

ثابت کرتی ہے اور گواہی پر گواہی تو اصل حق پر گواہی کا ہونا ثابت کرتی ہے اور اس لئے بھی کہ فرع کی گواہی میں ضعف اور کمزوری ہے کیونکہ اس میں دو احتمال موجود ہیں۔ ایک یہ کہ اصل گواہ ہی غلط ہوں اور دوسرا یہ کہ یہ خود فرع والے گواہ غلط ہوں۔ لہذا یہ دو احتمال ان میں ضعف پیدا کر دیں گے۔ اسی لئے یہ گواہی حدود و قصاص پر پوری نہیں اترتی۔ لہذا چاہیے کہ اس سے حدود و قصاص ثابت نہ کئے جائیں۔ ہاں اگر اصل گواہ معدوم ہوں تو اس مجبوری کے وقت ابدال کی طرح یہاں بھی گنجائش ہے اور دیانات کے اخبار پر اس کا قیام صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں تخفیف کی گئی ہے۔ اسی لئے ان میں نہ عدد گواہ، نہ مذکر ہونا، نہ آزاد ہونا اور نہ ہی لفظ شہادت کی ضرورت ہے اور عام لوگوں کی بہر حال اسے حاجت و ضرورت بھی ہے جس کی بنا پر ان معاملات میں یہ جائز ہے۔ بخلاف مسئلہ حدود و قصاص میں۔

مسروق اور شریح سے جابر بیان کرتے ہیں کہ یہ دونوں فرماتے ہیں: حد میں نہ تو گواہی پر گواہی جائز ہے اور نہ ہی کفالت۔ عطاء اور طاؤس سے لیث بیان کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: حد میں گواہی پر گواہی جائز نہیں۔ ابراہیم نخعی اور شعبی سے بھی ہم روایت کر چکے ہیں۔ اس بارے میں مزید اخبار کتاب الحدود میں درء الحدود بالشبہات کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

عن جابر عن مسروق وشریح انهما قال لا تجوز شهادة علی شهادة فی حد ولا یکفل فیہ۔  
عن لیث عن عطاء و طاؤس قال لا تجوز شهادة علی شهادة فی حد وروینا عن الشعبي و ابراهيم وقد مضت الاخبار فیہ فی درء الحدود بالشبہات فی کتاب الحدود۔

(تنقیح شریف ج ۱۰ ص ۲۵۰ کتاب ما جاء بحصادة علی حصة فی حدود اللہ)

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حقوق یعنی مالی معاملات میں اگر اصل گواہ ہوں تو پھر گواہی پر گواہی کی ضرورت نہیں پڑتی اور اسی طرح حدود و قصاص میں اگر اصل گواہ موجود ہیں، تب بھی بات واضح ہے۔ لیکن اصل گواہوں کی کسی طرح عدم موجودگی میں مالی معاملات میں تو گواہی پر گواہی جائز ہے۔ کیونکہ اسے اگر ناجائز قرار دیا جائے، تو عوام کو شدید نقصان کا سامنا کرنا پڑے گا لیکن حدود و قصاص میں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ اول ان معاملات میں ستر پوشی افضل ہے۔ دوم یہ شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں اور گواہی پر گواہی میں شبہات موجود ہیں۔ سوم یہ کہ اس میں مذکر ہونے، مخصوص تعداد اور آزادی وغیرہ کی صفات کا ہونا لازم نہیں۔ لہذا اس فرق کے پیش نظر حدود و قصاص میں گواہی پر گواہی کو حقوق مالیہ میں گواہی پر گواہی پر قیاس نہیں کر سکتے اور ”یہی شریف“ کی دو عدد روایات میں بھی اسی کی تائید موجود ہے۔ اس لئے حدود و قصاص میں گواہی پر گواہی کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

وہ امور جن میں اکیلی عورت کی گواہی معتبر ہے

ایسے معاملات کہ جن پر مرد حضرات مطلع نہ ہو سکیں۔ وہاں عورتوں کی تنہا گواہی معتبر ہوتی ہے۔

عن عقبہ بن السحارث قال تزوجت امرأة فجمعت امرأة فقال انی ارضعکمما فتایت النبی ﷺ فذكرت فقال کیف وقد قبل دعها عنک.

(بخاری شریف ج ۸ ص ۳۱۳ باب شهادة الامماء والعبيد)

جناب عقبہ بن عامر بیان کرتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی پھر ایک اور عورت آئی اور کہنے لگی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہوا ہے۔ پھر میں نے سرکار دودھ عالم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا: اب تو اسے کیونکر نکاح میں رکھ سکتا ہے جبکہ اس کے بارے میں رضاعت کا قول کیا گیا ہے؟ اسے چھوڑ دے۔

یہ حدیث پاک بیان کرتی ہے کہ رضاعت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی کو کافی سمجھا گیا۔ جناب عقبہ کی بننے والی بیوی کا نام ام یحییٰ بنت ابی باب ہے۔ لیکن یاد رہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ آپ رضاعت کو ان امور میں سے شمار نہیں فرماتے جن پر مطلع ہونا صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ اس کی اطلاع مردوں کو بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امام صاحب اس حدیث کو درع اور تقویٰ پر محمول فرماتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک رضاعت میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی حدیث بخاری کے حاشیہ پر اس کی صراحت مذکور ہے۔ صرف عورتوں کی گواہی جن امور میں ہے وہ درج ذیل ہیں:

عن الشعبي والحسن قتالا تجوز شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع الرجال. عن الحسن قال تجوز شهادة المرأة وحدها في الاستهلال. عن ابن عمر قال لا تجوز شهادة النساء الا ما لا يطلع عليه الا هن من عورات النساء وما يشبه ذلك من حملهن وحيضهن. عن ابن جريح قال ابن شهاب منعت السنة في ان تجوز شهادة النساء ليس معهن رجل فيما يلبين من ولادة المرأة والاستهلال الجنين وفي غير ذلك من امر النساء الذي لا يطلع عليه ولا يلبيه الا هن فاذا شهدت المرأة المسلمة النى تقبل النساء فما فوق المرأة الواحدة في استهلال الجنين جازات. عن ابن شهاب ان عمر بن الخطاب اجاز شهادة المرأة في الاستهلال. عن ابن شريح انه اجاز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال.

(مسند عبد الرزاق ج ۸ ص ۳۳۳-۳۳۴)

اکیلی دایہ کی گواہی بچہ ہونے کے بارے میں جائز قرار دیتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حزم کی کتاب ”مکملی“ میں ہے کہ: جناب سفیان نے فرمایا: عورتوں کے عیوب اور ان باتوں میں جن پر صرف عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہیں، ایک عورت کی گواہی ہی کافی

قلت في الصحيحين لا يثبت حرم قال سفیان ثوري بقبول في عيوب النساء وما لا يطلع عليه الا النساء امرأة واحدة وهو قول ابی حنيفة واصحابه وصح

عن ابن عباس وعن علی وعن عثمان امیر المومنین  
وابن عمر والحسن البصری والزهری وقال ابن ابی  
شیبة حدثنا عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن  
الزهری قال مضت السنة ان تجوز شهادة النساء  
فیما لا یطلع علیہ غیرهن من ولادات النساء  
وعیوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها فی  
الاستهلال وقال عبد الرزاق فی مصنفه قال ابن  
جریج قال ابن شہاب مضت السنة فذكر بمعناه  
وقال ایضا عن الثوری عن اشعث عن الحسن  
والشعبی قال لا تجوز شهادة المرأة الواحدة فیما لا  
یطلع علیہ رجال وقال ایضا انا الاسلامی اخبرنی  
اسحاق عن ابن شہاب ان عمر ابن الخطاب اجاز  
شهادة امرأة فی الاستهلال ورواه ایضا بسنده عن  
الزهری والطاوس وابی بکر بن ابی سبرة ویحیی  
بن سعید وفی نوادر الفقهاء لابن بنت نعیم اجمع  
الصحابة علی ان المرأة الواحدة مقبولة فی الولادة.  
(جوہر التاج ۱۰۱ ص ۱۵۱ باب ما جاء فی تعدد کتاب الشهادات  
مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے اور ابن عباس،  
علی، عثمان، ابن عمر، حسن بصری اور ہری (رضی اللہ عنہم) سے صحیح  
یہی ہے۔ ابن ابی شیبہ سے مروی کہ ہمیں عیسیٰ بن یونس نے اوزاعی  
سے وہ ہری سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: آج تک یہ  
طریقہ چلا آ رہا ہے کہ ان باتوں میں جن پر عورتوں کے سوا اور کوئی  
مطلع نہیں ہو سکتا، مثلاً پیدائش اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب، ان  
میں عورت کی گواہی جائز ہے اور دایہ اکیلی کی گواہی بچہ پیدا ہونے  
کے بارے میں جائز ہے۔ عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کہا ہے  
کہ ابن جریج نے ابن شہاب سے بیان کیا کہ آج تک یہ طریقہ چلا  
آ رہا ہے الخ اور انہوں نے جناب ثوری انہوں نے اشعث عن  
الحسن اور فحشی سے بیان کیا دونوں نے فرمایا: کہ جن باتوں پر مرد مطلع  
نہ ہو سکیں، ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ یہ بھی فرمایا کہ  
مجھے اسلمی نے انہیں اسحاق نے انہیں ابن شہاب نے حضرت عمر بن  
خطاب رضی اللہ عنہ سے خبر دی کہ انہوں نے ایک عورت کی گواہی  
بچہ پیدا ہونے کے بارے میں جائز قرار دی اور اپنی سند سے انہوں  
نے زہری، ابوبکر بن ابی سبرہ اور یحییٰ بن سعید سے بھی یہی روایت  
کیا ہے۔ ابن ابی نعیم کی نوادر الفقہاء میں ہے کہ تمام صحابہ کرام کا  
اجماع ہے کہ ولادت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی مقبول

ہے۔

نوٹ: دایہ تنہا کی گواہی ولادت کے بارے میں قبول ہے۔ یہ علی المرتضیٰ کا قول ہے۔ امام بیہقی نے اس روایت کی اسناد پر جرح کی  
تھی کہ ایک راوی جابر جعفی متروک ہے اور دوسرا عبد اللہ بن محمد مجروح ہے۔ اس جرح کے پیش نظر علامہ ترکانی نے دیگر بہت سے صحیح  
آثار اسی بارے میں نقل کئے۔ تاکہ اکیلی دایہ کی گواہی بچہ کی ولادت کے بارے میں صحیح ثابت ہو جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عورتوں کی  
گواہی کو ہم تین اقسام میں بیان کر سکتے ہیں۔ ایک میں تو ان کی گواہی کسی طور پر بھی جائز نہیں۔ وہ حدود اور قصاص کے مسائل ہیں۔  
دوسری قسم میں مردوں کے ساتھ مل کر مقبول لیکن جتنا مقبول ہیں۔ جیسا کہ حقوق و معاملات وغیرہ۔ تیسری قسم کہ جن امور پر مردوں کا  
مطلع ہوتا مشکل ہے، ان میں صرف عورتوں کی گواہی ہی کافی ہوگی۔

رضاعت میں اکیلی عورت کی گواہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقبول نہیں

قاضی نے کہا کہ وہ باتیں جن میں صرف عورتوں کی تنہا گواہی  
مقبول ہوتی ہے۔ وہ پانچ امور ہیں۔ ولادت، بچہ کا بوقت پیدائش  
چٹ مارنا، دودھ پلانا، وہ عیوب جو کپڑوں کے نیچے چھپے ہوتے ہیں۔  
جیسا کہ رن (عورت کی شرمگاہ) میں پیدا ہو جانے والا لوتھڑا (۱) قرن

قال القاضی والذی تقبل فیہ شہادتہن  
منفردات خمسة الاشياء الولادة والاستهلال  
والرضاع والعيوب تحت الثياب كالترق والقرن  
والبكاثة والثیابة والبرص وانقضاء العدة وعن ابی





## ۱۰۔ کِتَابُ الْحُدُودِ فِي السَّرْقَةِ

## چوری کی حدود کا بیان

غلام کا اپنے مولیٰ کے مال کی چوری  
کرنے کا بیان

۳۰۰۔ بَابُ الْعَبْدِ يَسْرِقُ

مِنْ مَوْلَاهُ

امام مالک نے ہمیں بتایا کہ جناب زہری نے سائب بن یزید سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عمرو الخضرمی سے روایت کرتے ہیں ایک شخص اپنا غلام لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا اس کے ہاتھ کاٹنے کیونکہ اس نے چوری کی ہے آپ نے پوچھا: اس نے کیا چرایا ہے؟ کہتے لگا اس نے میری بیوی کا شیشہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم تھی اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسے چھوڑو۔ اس کے ہاتھ کاٹنے کی کوئی کوئی ضرورت نہیں۔ تمہارے ہی گھر کے خادم نے تمہارا ہی سامان چرایا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی مذہب ہے۔ کوئی شخص کہ اس کا کوئی غلام ہو۔ وہ اس کے ذی رحم کی چوری کرے یا اپنے مولیٰ یا اپنے مولیٰ کی بیوی کی یا بیوی کے خاوند کی تو ان صورتوں میں اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور ایسی چوری میں سزا ہو بھی کیونکہ سزا ہے جبکہ اس نے اپنی بہن، بھائی، پھوپھی یا مومن کی چوری کی ہو اور وہ جبکہ محتاج ہو یا تنگڑا ہو یا چھوٹا ہو یا محتاج ہو کہ اپنے نان و نفقہ پر اہرت دے کر رکھا ہو، تو ایسے لوگوں کا اس کے مال میں سے حصہ ہوتا ہے۔ تو جس کا جس کسی کے مال میں کچھ نہ کچھ حصہ بنتا ہو، اس کے چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کیسے کاٹا جاسکتا ہے؟ یہ سب کا سب امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا بھی قول ہے۔

مذکورہ روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام کے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی۔ حالانکہ اس نے اپنے مولیٰ کی بیوی کی قیمتی شیشہ چرایا تھا۔ اس کی وجہ آپ نے خود ہی بیان فرمادی کہ چور گھر کا آدمی ہے اور اس کا دیگر افراد خانہ کی طرح گھر کے ساز و سامان میں حصہ اور تعلق ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی ارشاد کے مطابق ایک قاعدہ ذکر فرمایا کہ ہر وہ چور کہ جس کا کسی طرح چوری

۶۶۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْخَضْرَمِيِّ جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بِعَبْدٍ لَهُ فَقَالَ اقْطَعْ هَذَا فَإِنَّهُ سَرَقَ فَقَالَ وَمَاذَا سَرَقَ قَالَ سَرَقَ بِمِرَّةٍ لِامْرَأَتِي ثُمَّهَا يَسْتَوْنَ دِيْنَهُمَا قَالَ عُمَرُ أَوْيَلُهُ لَيْسَ عَلَيْهِ قِطْعٌ خَادِمُكُمْ سَرَقَ مَتَاعَكُمْ؟

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ أَيْمَا رَجُلٍ لَهُ عَبْدٌ سَرَقَ مِنْ ذِي رَحِمٍ مُحَرَّمٍ مِنْهُ أَوْ مِنْ مَوْلَاهُ أَوْ مِنْ امْرَأَةٍ مَوْلَاهُ أَوْ مِنْ زَوْجٍ مَوْلَاهُ فَلَا قِطْعَ عَلَيْهِ فِيمَا سَرَقَ وَكَيْفَ يَكُونُ عَلَيْهِ الْقِطْعُ فِيمَا سَرَقَ مِنْ أُخِيٍّ أَوْ أُخِيٍّ أَوْ عَمٍّ أَوْ خَالَتِهِ وَهُوَ لَوْ كَانَ مُتَحَاجًّا زِمْنَا أَوْ صَغِيرًا أَوْ كَانَتْ مُتَحَاجَّةً أُجِبَ عَلَى نَفْقَتِهِمْ فَكَانَ لَهُمْ فِي مَالِهِ نَصِيبٌ فَكَيْفَ يَقْطَعُ مَنْ سَرَقَ مِنْ مَوْلَاهُ؟ وَمِنْ مَالِهِ نَصِيبٌ وَهَذَا كَلِمَةُ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِبَةُ مِنْ فُقَاهِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ۔

کردہ مال میں حصہ نظر آتا ہو، وہاں شبہ کی گنجائش ہونے کی وجہ سے چوری کی حد اس سے ساقط ہو جائے گی۔ حدود کا اگرچہ دائرہ کافی وسیع ہے اور ان کا اجراء وغیرہ اس لئے شریعت نے فرمایا تاکہ لوگوں کا مال جان محفوظ و مامون ہو جائیں۔ ہم ان شاء اللہ اپنے اپنے موقف پر اس کی تفصیل اور کچھ حکمتیں بیان کریں گے۔ سردست چونکہ چوری اور اس کی حد کا ذکر چل رہا ہے اس لئے اس کی لغوی، شرعی تعریف اور شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔

### حد سرقتہ کی حکمت

قرآن کریم میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ذکر فرمائی: "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا چور مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ ان کے کیے کی جزاء ہے"۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر حضرات نے اس آیت کے بارے میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حد نازل فرما کر اپنے بندوں کو شکریہ کا موقع فراہم فرمایا کیونکہ اس سے مسلمانوں کا مال محفوظ کر دیا گیا۔ اگر کوئی شخص اچک کر یا جھین کر یا لوٹ کر لے جائے۔ ایسی صورت میں تعزیر ہوگی۔ حاکم کی مرضی پر مختصر ہے کہ وہ قتل تعزیر لگاتا ہے؟ کیونکہ چوری کی پے نسبت یہ جرائم ذرا کم درجہ کے اور یہ بھی کہ چوری پر گواہ پیش کرنا بہت مشکل ہے اور ان امور میں گواہ یا سانی پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا ان طریقوں سے کسی کی ٹی گئی چیز کی واپسی پے نسبت چوری شدہ مال کے آسانی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چوری میں دس درہم یا اس سے اوپر تک کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ حالانکہ غضب یا لوٹ مار یا جھین جھپٹ پر ہزاروں درہم کوئی لے اڑے، تو ہاتھ کاٹنے کی سزائیں صرف تعزیر ہوگی۔ اگرچہ بظاہر یہ بات خلاف عقل ہے لیکن کن حکمتوں کے تحت دس درہم چوری پر تو ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا لیکن غضب و لوٹ مار میں اس سے زیادہ پر بھی سزائیں نہیں۔ یہ حکمتیں بہر حال ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی حکم ہودہ حکمتوں سے بھرا ہوا ہوتا ہے۔ جہاں تک قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے۔ وہ عبرت اور ایسے جرائم سے کنارت کشی کرنا مقصود نظر آتا ہے۔ جھپٹے اور اراق میں آپ نے پڑھا کہ قتل خطا میں دیت کا مد یعنی سو (۱۰۰) اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور اگر قتل نہ کرے بلکہ صرف دونوں ہاتھ کاٹ دیئے جائیں تو پھر بھی پوری دیت ادا کرنا پڑتی ہے۔ ایک ہاتھ پر نصف دیت۔ یہاں ایک ہاتھ کی قیمت جو شریعت نے کاٹنے والے پر لاگو فرمائی، وہ نصف دیت یعنی پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا پانچ ہزار درہم بنتے ہیں۔ لیکن یہی ہاتھ اگر چوری کرنے والا ہے تو اس کی قیمت دس درہم سے شروع ہو جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق واضح ہے کہ ہاتھ کی نصف دیت اس وقت تھی جب ہاتھ نے حدود اللہ کی مخالفت نہ کی تھی بلکہ اس سے زیادتی کی گئی اور وہ مظلوم کا ہاتھ تھا اور جب ہاتھ نے چوری کی تو حدود الہیہ کی پامالی کا مرتکب ہو کر ظالم بنا اور لوگوں کو ستانے اور ان کے اموال کو نقصان پہنچانے والا قرار پایا۔ لہذا یہ ہاتھ مجرم ہے۔ گویا ظالم ہاتھ اور مظلوم ہاتھ میں امتیاز کرنا بہترین حکمت ہے۔ امین ہاتھ کی قدر و قیمت اور خاک کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہو سکتی۔

واللہ اعلم بالصواب

### سرقتہ کا لغوی معنی

عربی لوگوں کے ہاں چورہ شخص ہے جو چوری چھپے کسی محفوظ جگہ میں داخل ہو اور وہاں سے کسی کا مال لے اڑے۔ اگر چوری چھپے نہیں ظاہر لے جاتا ہے۔ وہ اچکا ہے، چھیننے والا اور لوٹنے والا کہلائے گا اور اگر وہ دھینکا ہوا شے کر کے لے گیا تو غاصب کہلائے گا اور اگر کسی کی چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے دینے سے انکار کیا، تو وہ غاصب ہے۔

السارق عند العرب من جاء مستورا الى حوز فاحذ منه ما ليس له فان اخذ من ظاهر فهو مختلس ومنسلب ومنتهب ومختوس فان منع مما في يده فهو غاصب.

(لسان العرب ج ۱ ص ۵۶ تحت لفظ السرقة)

## سرقة کی اصطلاحی (شرعی) تعریف

السرقۃ التي علق به الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدارها خفية عمن هو يقصد للحفاظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال الممتول للغير من حوز بلا شبهة.  
(مرآة شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۵۳ اباب قطع السرقة مطبوعه ادریہ بلقان)

چوری کہ جس پر از روئے شرع شریف ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص عاقل بالغ دس درہم یا اس کی مقدار و قیمت کی کوئی چیز خفیہ طریقے سے لے جائے کہ جس کی خود مالک حفاظت کرنے کا قصد کئے بیٹھا تھا اور وہ چیز ایسی ہو جو بہت جلد خراب نہ ہو جائے اور وہ چوری کئے جانے والا مال کسی کی ملکیت بھی ہو اور اس کی محفوظ جگہ کہ جس کی حفاظت میں کوئی شبہ نہ گزرے، وہاں رکھا ہوا ہو۔

مطلب یہ کہ چوری کرنے والا عاقل بالغ ہو نہایت چوری سے اس نے یہ فعل کیا ہو اور جو چیز چرائی ہو وہ دس درہم یا اس کی قیمت کے کم از کم برابر ہو اور وہ چیز کسی کی ملکیت ہو اور اس مالک نے اسے محفوظ کرنے کا ہر ممکن بندوبست کر رکھا ہو اور وہ چوری کردہ چیز بہت جلد خراب نہ ہونے والی ہو اور چھٹی ہو۔ یعنی از روئے شرع اس کا لین و دین جائز ہو۔ مالک کی رضا کے بغیر اس کو بن بھلائے ایسی چیز کو اٹھا کر اپنے قبضہ میں لانا "چوری" کہلائے گا۔ اب ہم ان شرائط کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

**شرط اول: چور کا عاقل و بالغ ہونا**

چور کے ہاتھ کاٹنے کی اہلیت لازمی طور پر عاقل اور بالغ ہونا ہے اس لئے بچے اور مجنون کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے "تمن سے احکام شرعیہ اٹھائے گئے ہیں۔ بچے سے جب تک وہ احکام والا نہیں ہو جاتا۔ مجنون سے جب تک افادہ نہ ہو جائے اور سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔" حضور ﷺ نے اس حدیث پاک میں یہ خبر دی ہے کہ بچے اور مجنون سے قلم اٹھایا گیا ہے اور اگر ان دونوں پر چوری کی سزا نافذ کریں گے تو ان پر قلم جاری ہو گیا اور یہ نص کے خلاف ہے اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کاٹنا عقوبت ہے اور عقوبت چاہتی ہے کہ اس سے قبل جنایت ہو اور ان دونوں کے کام جنایات میں سے شمار نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان دونوں پر دیگر حدود بھی واجب نہیں ہوتیں۔ یونہی حد سرقہ بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں یہ دونوں چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ مال کی ضمانت ادا کرنے کے لئے جہایت کا ہونا شرط نہیں ہے اور اگر چور ایسا ہے کہ کبھی دیوانہ اور کبھی ہوشیار ہو جاتا ہے، تو ایسے اگر حالت جنون میں چوری کی تو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے اور اگر افادہ کے وقت چوری کی تو کٹ جائیں گے اور اگر چوری بہت سے لوگوں نے مل

فأهليته وجوب القطع وهي العقل والبلوغ فلا يقطع الصبي والمجنون لما روى عن النبي ﷺ انه قال رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفیق وعن النائم حتى يستيقظ أخبر عليه السلام ان القلم مرفوع عنهما وفي إيجاب القطع اجراء القلم عليهما وهذا خلاف النص ولان القطع عقوبة فيستدعي جنابة وفعلهما لا يوصف بالجنایات ولهذا لم يجب عليهما سائر الحدود كذا هذا وبضمنان السرقة لان الجنابة ليست بشرط لو وجوب ضمان المال ومن كان السارق يجن مرة ويفیق اخرى فان سرق في حال جنونه لم يقطع وان سرق في حال الافاقة يقطع ولو سرق جماعة فيهم صبي او مجنون يدرء عنهم القطع في قول ابی حنیفة وزفر رحمهما الله تعالى وقال ابو يوسف رحمه الله ان كان الصبي والمجنون هو الذي تولی اخراج المتاع درى منهم جميعا وان كان وليه غصبهما قطعوا جميعا

الا المصی والمجنون.

(بائع المصانع ج ۷، فعل الماشرائک، طبع بیروت)

کر کی، جن میں بچہ یا مجنون بھی شامل ہے، ان سب سے قطع ید کی سزا امام ابو حنیفہ اور امام زفر رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق ٹل جائے گی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر بچہ اور مجنون ایسا ہے کہ چوری کا مال نکالنے کا ذمہ دار وہ تھا تو سب سے سزا اٹھ جائے گی اور اگر ان کے علاوہ دوسروں میں سے کوئی یہ ذمہ داری سرانجام دیتا ہے تو بچے اور مجنون کو چھوڑ کر بقیہ سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

مکلف ہونے کی شرط کی وجہ سے بچہ اور مجنون خارج ہو گئے کیونکہ ہاتھ کاٹنے عقوبت ہیں اور یہ دونوں عقوبت کے اہل نہیں ہیں لہذا یہ دونوں چوری کی آیت کے عموم سے مخصوص کر لئے گئے لیکن چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے اور اگر کوئی شخص کبھی حالت جنون میں اور کبھی افاتہ کی حالت میں ہوتا ہے تو حالت جنون میں چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں پائے گا اور افاتہ کی حالت میں اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

فخرج بالتکلیف المصی والمجنون لان القبط عقوبة وهما ليس من اهلها فهما مخصوصان من اية السرقة لكنهما يضممان المال وان كان يجهن ويفيق فان سرق في حال جنونه لم يقطع وان كان في حال الافاقة يقطع.  
(بكر الرازي ج ۵، م ۵۰۰ کتاب السرقة)

قارئین کرام! ان دونوں حوالہ جات سے صاف صاف معلوم ہوا کہ بائع اور مجنون پر حد سزا نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک تو حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق یہ ان تین اشخاص میں شامل ہیں جو مرفوع القلم ہیں۔ دوسرا ہاتھ کاٹنا ایک عقوبت و سزا ہے اور سزا سے قبل کسی جرم کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ان دونوں کے افعال جرائم میں شامل نہیں ہوتے۔ جب جرائم میں تو ان کی سزا بھی نہیں ہوگی۔ صرف چوری کردہ مال کی چٹی دیں گے کیونکہ جتنی بھرنے کے لئے جرم ہوتا شرط نہیں ہے۔ تیسرا یہ کہ آیت کریمہ المسارقة والمساوغة کے عموم سے ان دونوں کو مخصوص کر لیا گیا ہے۔ لہذا آیت کریمہ میں قطع ید کی سزا سے یہ نکال لئے گئے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر یہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک دوسرے چوروں کے ساتھ چوری میں شامل ہو تو اس کی وجہ سے شبہ پڑنے کے پیش نظر قطع ید سے سب بچ جائیں گے۔

شرط دوم: دس درہم یا ان کی مالیت کے برابر چوری کرنا

جناب ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور دوسیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ کے دربار اقدس میں کمان یا ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

عن هشام بن عروہ عن ابيه قال اخبرني عائشة رضي الله عنها ان يد السارق لم تقطع على عهد النبي ﷺ الا في ثمن مجن جعفة او ثوبس. (بخاری شریف ج ۳ ص ۱۰۰۳ ابواب قول الله السارق والمساوغة الآية)

جناب زہری سے معمر بیان کرتے ہیں کہ سروان بتایا کرتے تھے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کا ڈھال کی چوری کرنے

عن معمر عن الزهري قال كان مروان يحدث ان النبي ﷺ قطع يد رجل في مجن.

عروہ نے ہمیں خبر دی کہ حضور ﷺ کے دور میں ڈھال سے کم چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا یا مکان سے کم میں۔ ان دنوں یہ چیزیں قیمتی تھیں۔

اخبرنا عروة ان سارقا لم يقطع في عهد النبي ﷺ في ادنى من مجن جحفة او ترس وكل واحد منهما يومئذ ذو ثمن.

(مصنف عبد الرزاق ج ۱ - ۲۳۲ - ۲۳۵ باب فی کم تقطع)

ابن جریج جناب طاؤس سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت کے برابر کسی چیز کو چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

عن ابن جريج عن ابن طاووس عن ابيه قال يقطع في ثمن المجن. (مصنف ابن أبي شيبة ج ۹ ص ۲۷۶ باب من قال لا تقطع من اقل عشرة دراهم)

مذکورہ بالا روایات سے معلوم ہوا کہ ڈھال یا مکان پر یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اب رہا یہ معاملہ کہ ڈھال یا مکان کی قیمت کتنی ہوتی تھی؟ تو اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے پانچ درہم، بعض نے سات اور بعض نے کم و بیش بیان فرمائی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم نصاب دس درہم ہے۔ اس سے کم پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے قول پر دلائل ملاحظہ ہوں:

دس درہم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا پر حدیث و آثار

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ چور کے ہاتھ ڈھال کی قیمت سے کم میں نہیں کاٹے جائیں گے اور ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔

عن ابن عباس لا يقطع السارق في دون ثمن المجن و ثمن المجن عشرة دراهم.

حضرت عمرو ابن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ڈھال کی قیمت دس درہم بتایا کرتے تھے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک دینار یا دس درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا (اس سے کم نہیں ہیں)۔

عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال كان يقول ثمن المجن عشرة دراهم. عن ابن مسعود انه قال لا يقطع الا في دينار او عشرة دراهم.

جناب عطاء سے مروی ہے کہ چوری کی کم از کم مقدار کہ جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی، ڈھال کی قیمت ہے اور وہ اپنے زمانہ میں اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم لگایا کرتے تھے۔

عن عطاء قال ادنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن وكان يقوم المجن في زمانهم دينار او عشرة دراهم.

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ نے فرمایا: ہاتھ صرف مکان یا ڈھال کی چوری میں کاٹا جائے گا۔ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: ان کی قیمت کیا؟ فرمایا: دس درہم۔ قاسم کہتے ہیں کہ ایک چور کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم سنایا اس پر حضرت عثمان بولے کہ اس کی چوری دس درہم کے برابر نہیں ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت لگانے کا حکم

عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله لا تقطع اليد الا في ترس او جحفة قال قلت لابي ابراهيم كم قيمة قال دينار.

عن القاسم قال اتى عمر يسارق فامر بقطعه فقال عثمان ان سرقته لا تساوي عشرة دراهم قال فامر به عمر فقومت ثمانية دراهم فلم يقطع.

دیا تو آٹھ درہم قیمت پڑی جس پر آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا پس لے لیا۔

عن عمرو و ابن شعیب قال دخلت علی معید بن المسیب فقلت له ان اصحابک عروہ بن الزہیر و محمد بن مسلم الزہری و ابن یسار یقولون ثمن المسجن خمسة دراهم فقال اما هذا فقد مضت فیہ سنة و رسول اللہ ﷺ عشرة دراهم۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۶۹ باب من قال لا تقطع) قیمت دس درہم ہے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۳۳۳-۳۳۴ قریباً یہی آثار درج ہیں جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ابھی گزرے ہیں۔)

دونوں حوالہ جات میں متدرج بہت سے آثار و روایات واضح طور پر ثابت کر رہے ہیں کہ ڈھال کی قیمت ایک دینار یا دس درہم ہوا کرتی تھی۔ لہذا ڈھال یا ڈھال کے برابر قیمت والی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہی مقدار حضور ﷺ کے دور اقدس اور حضرات صحابہ کرام کے دور میں معمول بنی آ رہی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب آٹھ درہم قیمت والی ڈھال پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو حضرت عثمان نے روکا جس پر آپ نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ بہر حال ان قرام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم دس درہم کی مالیت کی چیز ہونا ضروری ہے۔ اب ہم اسی سلسلہ میں ایک اور انداز سے گفتگو کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم نے تین درہم تک بھی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے پر کچھ آثار نقل فرمائے ہیں۔ ہم ان آثار کو نقل کر کے پھر ان کے جوابات بھی ذکر کریں گے تاکہ اختلاف کا مسلک گھر کر سامنے آجائے۔ و باللہ التوفیق

### ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کا کتب اختلاف سے جواب

ابن ہمام شافعی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں کہ ہر چیز جس ڈھال کی چوری پر ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت تین درہم تھی لیکن احادیث میں ڈھال کی قیمت اس سے زیادہ بھی مذکور ہے۔ حاکم نے "المستدرک" میں مجاہد سے اور انہوں نے ابن سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت کہ جس پر ہاتھ کاٹا گیا، ایک دینار تھی۔ (اس کے بعد بطور خلاصہ ابن ہمام و قطر از ہیں) الحاصل یہ کہ ڈھال کی قیمت والی روایت کی راویہ یمن ہیں اور ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ آپ صحابہ ہیں یا ائمہ صحابہ ہیں۔ اگر صحابہ ہیں تو پھر کوئی اشکال نہیں اور اگر وہ ائمہ صحابہ ہیں جیسا کہ امام ابو ذر و امام ابن حبان نے ذکر کیا ہے، تو اب ابن کی حدیث سرائل ہوگی۔ ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک ارسال کوئی صحیب نہیں ہے اور حدیث مرسل کو حجت حلیہ کیا جاتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اب ڈھال کی قیمت میں اختلاف پایا گیا۔ آیا وہ تین درہم کی مالیت کی تھی یا دس درہم تھی۔ پس اکثر کا اعتبار کرنا لازم ہے کیونکہ شریعت نے شہادت کی بنا پر حد و کو ساقط کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر حاکم کی اس روایت کی سنن کی روایت سے تقویت ہوتی ہے جو انہوں نے عمرو ابن شعیب از والد خود از جد خود بیان کی ہے کہ رسول کریم ﷺ کے عہد میں جس ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت دس درہم تھی۔

امام دارقطنی، امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ اور امام ابن ابی شیبہ نے معید بن مسیب سے روایت کیا ہے کہ یہ حد کے ایک شخص بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اس کی چوری ڈھال کی قیمت کو پہنچتی ہے اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اس کی تائید حضرت محمد بن مسعود کی روایت سے بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ

ایک دینار یا دس درہم سے کم میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث ”مصنف عبدالرزاق“ اور ”معجم طبرانی“ میں ہے۔ امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ حدیث مرسل بھی ہے، موصول اور مرفوع بھی ہے۔ کیونکہ اس کو قاسم بن عبد الرحمن نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے اور قاسم بن عبد الرحمن نے ابن مسعود سے سماع نہیں کیا۔ اتھی اور یہی صحیح ہے کیونکہ سب نے اس کی روایت صرف قاسم سے کی ہے۔ لیکن مسند ابی حنیفہ میں ایک روایت ابن مقاتل ابی حنیفہ سے وہ قاسم بن عبد الرحمن سے وہ اپنے باپ سے اور وہ عبد اللہ بن مسعود سے کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضور ﷺ کے در میں دس درہم کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا۔ یہ حدیث موصول ہے اور ایک روایت خلف بن یاسین ابو حنیفہ سے کرتے ہیں کہ بے شک ہاتھ کاٹا دس درہم میں تھا۔ اس کی تخریج محمد بن حسن کی حدیث سے ابن حرب نے کی۔ جو انہوں نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور مرفوع کیا اس کو ابو حنیفہ نے کہ ہاتھ دس درہم سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث موصول و مرفوع ہے۔ اگر موقوف بھی ہو تو اس کے لئے بھی حکم مرفوع کا ہی تھا کیونکہ مقتدرات شرعیہ میں عقل کو دخل نہیں ہوتا لہذا یہاں موقوف حدیث کو مرفوع پر محمول کیا جائے گا۔ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۲۱-۲۲۲ کتاب السرقة)

چوری کے نصاب اور مقدار میں قدرے گفتگو ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ نصاب دس درہم مقدور ہے۔ لہذا دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام مالک اور امام ابن ابی لیلیٰ نے پانچ درہم کا قول کیا ہے اور قدوری نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے تیس درہم کا بھی ذکر کیا ہے۔ امام شافعی نے ربع و دینار یعنی ڈھائی درہم کا قول کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ربع دینار کی چوری کی مگر اس میں ایک دانہ کم اور وہ اس نقصان کے باوجود دس درہم کی ہے۔ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لیکن ہم احناف کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے ربع دینار کی چوری کی جو دس درہم کے برابر نہیں ہے، تو ہمارے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعی کے نزدیک بارہ درہم ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں بیان کریں گے۔ جس نے پانچ درہم کے ساتھ جت پکڑی ہے وہ اس روایت کے ساتھ ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: پانچ درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی روایت جو انہوں نے حضور ﷺ سے روایت فرمائی ہے۔ آپ نے فرمایا: چور کا ہاتھ ربع دینار یا اس سے زائد میں کاٹا جائے گا اور دوسری روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ڈھال کی قیمت میں ہاتھ کاٹا، جس کی قیمت تین درہم تھی اور امام شافعی کے نزدیک ربع دینار ہے کیونکہ امام شافعی کے اصل پر دینار کی قیمت بارہ درہم ہے۔ ہمارے لئے وہ روایت ہے جس کو امام محمد نے اسناد کے ساتھ عمرو ابن شعیب سے انہوں نے اپنے باپ سے انہوں نے اپنے دادا سے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال ان دنوں دس درہم کی ہوتی تھی، اور عمرو ابن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر دس درہموں سے کم میں اور عبد اللہ بن مسعود نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور ابن عباس رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال میں، اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔

ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے دور میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔ امام محمد نے اسے اپنی اصل بسوط میں ذکر کیا کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس نے کپڑا چوری کیا تھا اس کی قیمت دس درہم تھی عثمان غنی وہاں سے گزرے انہوں نے فرمایا کہ یہ کپڑا آٹھ درہم کے برابر نہیں ہے تو آپ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا۔ حضرت عمر، عثمان غنی، علی المرتضیٰ، ابن مسعود رضی اللہ عنہم ہمارے مذہب کے مطابق فرماتے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ دس درہم پر ہاتھ کاٹنا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور دس درہم سے کم پر قطع میں اختلاف ہے۔ علماء کا یہ اختلاف احادیث میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ لہذا وجوب قطع میں احتمال پیدا ہو گیا تو احتمال کی موجودگی میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

(البدائع الصنائع ج ۱ ص ۷۷ کتاب السرقۃ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے زیر بحث مسئلہ پر گفتگو فرمائی اور دونوں طرف کی روایات ذکر فرما کر حقیقت حال کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ فرمایا۔ مقصد یہ کہ تین درہم پر ہاتھ کاٹنے کی روایات بھی موجود ہیں اور دس درہم یا ایک دینار یا ڈھال کی قیمت پر ہاتھ کاٹنے کی بھی روایات موجود ہیں لیکن دس درہم پر سب کا اتفاق ہے۔ یعنی جو تین درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹنے یا چھ سات درہم پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتے ہیں، وہ دس درہم کی چوری پر بطریقہ اولیٰ قطع کا حکم دیں گے۔ لہذا دس درہم کی چوری پر قطع پر بالاقفاق ہوا۔ اس سے کم مختلف فیہ ہے اور اختلاف کی وجہ سے شبہ کا احتمال موجود ہے اور شبہ سے حد و ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی نے ج ۱ ص ۵۶ پر فرمایا: کہ چوری کے نصاب کی مقدار میں دس درہم والی مقدار پر ہم اس لئے عمل کرتے ہیں کہ اس میں کسی کو شک و شبہ نہیں۔

ان سطور اور حقیقات سے آپ حضرات نے یہ بخوبی جان لیا ہو گا کہ کچھ حضرات احناف کے مسلک کو محض رائے پر مبنی مذہب قرار دینے میں کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے بلکہ مراسر حنفی مذہب کو اہل الرائے کا مذہب کہتے ہیں۔ حالانکہ اب تک جس قدر سوط کے مسائل ہمارے سامنے آئے (اور آئندہ بھی آئیں گے) ان سب کے بارے میں آپ نے دیکھا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنا رائے پر نہیں بلکہ احادیث و آثار کا ہمارا ان کے سامنے ہوتا ہے۔ آپ ان سے استنباط فرماتے ہیں لیکن بعض کو تاہم نظروں کو وہ احادیث و آثار دکھائی نہیں دیتے۔ اس لئے وہ طرح طرح کی باتیں کر گزرتے ہیں۔ فاعصبر و ابا اولی الالبصار

### شرط سوم: خفیہ طور پر مال لینا

خفیہ طریقہ سے دوسرے کا مال لینا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب مال (مالک) کو اپنے مال کے اس وقت چھائے جانے کا علم نہ ہو اور نہ ہی اس کی رضا مندی شامل ہو۔ مثلاً کسی شخص کی دوکان یا اس کے مکان سے کسی دوسرے نے مال اٹھا لیا لیکن مالک یا قوی موجود ہی نہ تھا یا سورا تھا یا کسی اور طریقہ سے غافل تھا۔ یہ "چوری" ہوگی اور اسے "خفیہ لینا" کہیں گے۔ لہذا ایسا بھی ہوش و حواس مال لے جانے والے کو چور نہیں بلکہ "اختلاس" یا فریب کہا جائے گا۔ آپک کر لے جانے والا غصب کرنے والا اور دھوکہ دہی سے مال اٹھا کر لے جانے والا "چور" کی اصطلاحی تعریف میں داخل نہیں۔

قال رسول اللہ ﷺ لیس علی الخائن القطع. عن جابر عن النبی ﷺ بسملة زاد ولا علی المختلس قطع. لیس علی المنتهب قطع ومن انتهب نهبہ مشہورة فلیس هنا.

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۵۷ باب القطع فی الخلسہ کتبہ)

(امادیہ مکان)

گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ ان صورتوں میں گواہوں کا مال جانا عام و بکثرت ہے لیکن چوری میں گواہوں کی دستیابی بہت مشکل ہے۔ اس لئے دونوں طریقوں میں فرق ہونے کی وجہ سے دونوں کی سزا بھی مختلف ہوگی۔ اسی لئے اگر کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادا کرنے گیا۔ مانتے بروہ واپس نہیں کرتا کسی کے ادا ہونے کوئی چیز بھی وہ واپس دینے سے منکر ہے۔ ان کے



ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے۔ اس بارے میں صاحب مرقاۃ کی عبارت کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

خفیہ طریقہ سے کسی کا مال لینا یا دن میں ہوگا یا رات میں۔ اگر دن کے وقت ہے تو حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ چوری کرنے سے لے کر آخر تک چور کا چوری کرنا خفی ہو۔ شہروں میں مغرب سے عشاء تک کا وقت دن میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ ان اوقات میں لوگوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔ گویا چوری کرتے وقت بھی مالک کو پتہ نہ چلا اور وہ چوری کردہ مال لے کر چلا گیا۔ تب بھی مالک بے خبر ہے۔ ایسی صورت میں گواہوں کی چوری کرنے پر گواہی دینے سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر چوری رات کو ہوئی ہو تو اس صورت میں چوری کرتے وقت یعنی ابتدائی حالت خفی ہونا ضروری ہے۔ بعد میں اگر خفاء جاتا رہا۔ مثلاً خفیہ طریقہ سے مال اٹھایا۔ جب اٹھا کر باہر نکلے گا تو مالک کی آنکھ کھل گئی اور مالک نے چور کو دیکھ لیا۔ یہ دیکھنا یہاں چور کے ہاتھ کاٹنے میں غل نہ ہوگا۔ بلکہ اس پر حد جاری کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت چوری کی ابتدا کا خفیہ ہونا شرط ہے۔ انتہاء خفیہ رہنا ضروری نہیں۔ خفیہ طور پر مال لینے کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) مالک کو بھی معلوم نہیں کہ اس کا مال کوئی لے جا رہا ہے اور نہ ہی چور کو مالک کے علم و عدم علم کا پتہ ہو۔

(۲) مالک کو علم ہو کہ اس کا مال کوئی نکال رہا ہے اور مجرم بھی جانتا ہے کہ میرا یہ فعل مالک کے علم میں ہے۔

(۳) مالک کو یہ پتہ چل گیا کہ چور مکان میں داخل ہو گیا ہے لیکن مجرم کو اس بات کا علم نہیں کہ مجھے کوئی دیکھ رہا ہے یا کسی نے دیکھ لیا ہے۔

(۴) مجرم کے ذہن میں یہ ہو کہ مالک کو میرے اس کام کا علم ہے حالانکہ مالک کو بالکل خبر نہ تھی۔

ان چار صورتوں میں سے دوسری صورت کو چھوڑ کر بقیہ تین میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (مرقاۃ ج ۷ ص ۱۵۶ فصل دوم مکتبہ امدادیہ لبنان) مذکورہ چار صورتوں میں دوسری صورت میں جب چور کو بھی علم ہے کہ مجھے مال کا مالک دیکھ رہا ہے اور مالک کو بھی پتہ ہے کہ چور چوری کر رہا ہے تو یہ حالت خفیہ نہ رہی۔ اس لئے اس میں قطع ید کی سزا نہیں ہوگی۔ بقیہ تین صورتوں میں کسی نہ کسی طور پر خفاء موجود ہے۔ جو چوری کی تعریف میں شرط لازم تھی۔ اس کی موجودگی کی وجہ سے چور پر حد سرقۃ نافذ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

شرط چہارم: چوری کیا ہوا مال جلد خراب نہ ہونے والا ہو

صاحب مرقاۃ نے چوری کے مال میں ”لا یتسارع الیہ الفساد“ کہا تھا۔ یعنی مال سرقۃ جلد خراب نہ ہونے والا ہو۔ لہذا جو چیز بہت جلد خراب ہو جائے اس کی چوری پر قطع ید نہ ہوگا۔

کسی چیز کا تادیر رہنا یا جلد خراب ہو جانا ان امور میں سے ہیں جن میں عقل کو غل نہیں بلکہ یہ امور ٹکویہ کہلاتے ہیں۔ ان اشیاء کو جو حد سرقۃ سے نکال لیا گیا ان کا مخد بکثرت احادیث و آثار ہیں۔ پھل کی چوری پر ہاتھ کاٹنا جانا احادیث میں موجود ہے۔ کھجور کی گوند کا ٹھونڈ کے چوری کرنے پر بھی حد سرقۃ نہیں کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتی ہے۔

عن رجل عن رافع بن خدیج قال سمعت رسول اللہ ﷺ يقول لا قطع فی تمر ولا کنثر۔  
جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ایک شخص روایت کرتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے سرکارِ دو عالم ﷺ کو فرماتے سنا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن یحییٰ بن ابی کثیر ان رافع بن خدیج قال قال رسول اللہ ﷺ لا قطع فی تمر ولا کنثر۔  
یحییٰ بن کثیر بھی جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن عطية الخضر اساني قال ان عمرو ابن الخطاب قال من اخذ من الثمر شيئا فليس عليه قطع حتى يزويه الى المرابد والجرائن فان اخذ منه بعد ذلك ما يساوي ربع دينار قطع.

عطاء خراسانی سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس نے کھجوروں میں سے کچھ کھجوریں چرائیں، تو اس پر قطع نہیں یہاں تک کہ مالک انہیں بازو تک پہنچا دے یا کھلوڑہ میں جمع کر دے۔ اگر اس کے بعد کسی نے کھجوریں چوتھا حصہ دینار کے برابر چرائیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۲۲۲-۲۲۳ باب السرقة آخر الکثر)

کھجوروں اور گوند میں عدم قطع کا معاذ واضح ہے کہ یہ تادیر رہنے والی اشیاء نہیں۔ لیکن بازو یا کھلوڑہ میں لے جانے کے بعد قطع کا حکم جو مذکور ہے شاربین کرام نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں۔ بعض نے فرمایا: کہ پھاڑوں اور کٹے میدانوں میں چرنے والی بھیڑ بکریاں اگر ان میں سے کوئی چوری کر لیتا ہے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ چوری کی تعریف میں ”مخفوظ ہونا“ شرط تھا اور ان بکریوں کے پاس ہر وقت مالک یا محافظ نہیں ہوتا۔ ہاں جب چرنے کے بعد ان کو بازو میں جمع کر دے تو پھر یہ مال محفوظ ہو جائیں گی۔ لہذا اب چوری کرنے پر چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اسی طرح گندم جب تک کھیت میں ہے، اسے کاٹ کر کھلیان میں جمع نہیں کیا گیا تو قطع نہیں ورنہ کھلیان میں جمع ہوجانے کے بعد قطع ہوگا۔

اس مقام پر امام شافعی اور امام عقیلم رضی اللہ عنہما کے مابین ایک اختلاف کا ذکر کر دینا بہتر ہے۔ امام شافعی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ کھلیان میں گندم بچنے پر جب محفوظ ہو جاتی ہے تو قطع لازم اور امام اعظم ایک تعارض و پیش نظر رکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ ایک باغ ایسا کہ اس کی چار دیواری موجود ہے۔ اندر جانے کے لئے دروازہ کے سوا کوئی اور راستہ نہیں دروازہ پر تالا پڑا ہوا ہے۔ اب چور کسی طریقہ سے اندر داخل ہو کر کچھ کاٹ کر لے جاتا ہے۔ یہاں دو طرح کا تعارض ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے مال کا محفوظ ہونا شرط ہے اور چور چوری کی نیت سے اسے چرائے۔ دوسرے حدیث پاک کہتی ہے کہ کھجوروں میں قطع نہیں ہے۔ لہذا اس حدیث کے منہویں کے مطابق کھجوروں (پھلوں) میں قطع نہیں بخلاف وہ محفوظ جگہ میں ہوں یا غیر محفوظ جگہ میں۔ اس حدیث پر عمل کرنے سے تو قطع یہ کامسک ہی ختم ہو جاتا ہے اور اگر محفوظ ہونے کی شرط کو دیکھیں، تو پھر ہاتھ کاٹا جانا چاہیے۔ ان دونوں احادیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ کھلیان میں لے جانے کے بعد ہاتھ کاٹنے والی حدیث سے مراد یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر وہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ اب تادیر نہ سکے۔ تادیر رہنے والی اشیاء کی چوری پر قطع یہ ہے اور جہاں پھل کی چوری پر ہاتھ نہ کاٹنے کا حکم ہے وہاں مراد وہ پھل ہیں جو جلد ہی خراب ہو جاتے ہیں۔ یہی احادیث ”مشکوٰۃ شریف“ میں کافی مقدار میں مذکور ہیں۔ ان کو ذکر کر کے ان کی تشریح جو طاعل قاری نے فرمائی ہے اسے ذکر کر کے مضمون کو واضح کرتے ہیں تاکہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کے درمیان جو اختلاف ہے اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

عن رافع بن خديج عن النبي ﷺ قال لا قطع في ثمر ولا كثر رواه مالك والترمذي وابو داود والنسائي والدارمي وابن ماجه وعن عمرو ابن شعيب عن ابيه وعن جده عبد الله بن عمرو وابن العاص عن رسول الله ﷺ انه مثل عن الثمر المعلق قال من سرق منه شيئا بعد ان يزويه الجرائن قبلع ثمن المعلن فعليه القطع رواه ابو داود

نبی کریم ﷺ سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ پھل اور گوند میں قطع نہیں ہے۔ اسے امام مالک، ترمذی، ابو داؤد، نسائی اور دارقطنی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، اور عمرو بن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ ثمر المعلق ﷺ سے پھلوں کی چوری کے بارے میں دریافت کیا گیا، جو ہفت پر لٹکے ہوئے ہوں تو آپ نے فرمایا: کہ جس نے پھلوں

والناسفی.

(مشکوٰۃ شریف ص ۱۳ فصل دوم باب قطع السرقة)

کی کھلاڑے میں جمع ہو جانے کے بعد چوری کی جن کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو، تو ایسے چور پر قطع ہے۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔

ان دونوں احادیث کے تحت حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”مرقات“ میں جو تحریر فرمایا۔ اس کا خلاصہ مفتی احمد یار خان رحمۃ اللہ علیہ نے ”مرآۃ“ میں ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب بھی انہوں نے مشکوٰۃ کی شرح میں لکھی ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں پھل جب تک درخت میں لگا رہے شرمکھلاتا ہے۔ درخت سے ٹوٹنے کے بعد رطب اور جب علیحدہ کر کے خشک کر لیا جائے تو حرم۔ لہذا یہاں ثمر سے مراد درخت میں لگا ہوا پھل ہے جو توڑا نہ گیا ہو اور ”کثر“ کاف اور تا، کے فتح کے ساتھ کھجور کی چربی جو درخت کے اوپر کے حصہ سے سفید رنگ کی نکلتی ہے جو کہ کھائی جاتی ہے۔ یعنی ان دونوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حاکم چاہے تو تعزیراً کچھ سزا دے۔ مگر احناف کے نزدیک ثمر سے مراد ہر وہ پھل ہے جو جلد خراب ہو جائے۔ یونہی کثر۔ لہذا جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ خواہ وہ درخت میں لگا ہو یا توڑ لیا گیا ہو۔ خواہ باغ و درخت محفوظ ہو یا چار دیواری میں گھرا ہوا ہو یا غیر محفوظ۔ اس حدیث کو احمد بن حنبل نے بھی نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر امام اعظم قدس سرہ بیان فرماتے ہیں۔ جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کٹیں گے، محفوظ ہوں یا غیر محفوظ۔ اسی طرح دودھ، گوشت وغیرہ جلد بگڑنے والی چیزوں میں ہاتھ نہیں کٹیں گے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اگر درخت غیر محفوظ ہے جیسا کہ کھلے باغ میں تو ان کے پھلوں کی چوری میں قطع نہیں اور اگر باغ کے ارد گرد دیوار ہے، دروازہ محفوظ ہے تو اس کے پھل کی چوری سے ہاتھ کٹ جائے گا۔ خیال رہے کہ پرندوں اور مرغی کی چوری میں بھی قطع نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خدمت میں ایک چور لایا گیا۔ جس نے کسی مرغی کی چوری کی تھی۔ آپ نے حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ نے پرندوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا۔ چنانچہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا گیا۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری حدیث کی وضاحت میں فرماتے ہیں جب تک پھل درخت پر ہے غیر محفوظ ہے۔ لہذا اس کی چوری میں قطع نہیں اور جب توڑ کر کھلیاں میں رکھ لیا جائے تو وہ محفوظ ہو گیا۔ اب اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل ہے۔ خراب ہونے والے پھل اگر محفوظ ہو گئے ہوں تو ان کی چوری میں قطع ہے۔ بشرطیکہ نصاب کی چوری ہو۔ یعنی امام شافعی کے یہاں تین درہم اور امام ابو یوسف کے یہاں دس درہم کا مال۔ امام اعظم کھلیاں میں پیچنے سے یہ مراد لیتے ہیں، خشک چھوہارے جو خراب نہیں ہوتے، ان کی چوری میں قطع ہے۔ اس لئے کہ ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں روایت جریاب بن حازم عن الحسن البصری روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ان لا قطع فی الطعام۔ اور طعام سے مراد جلد بگڑ جانے والی چیزیں گوشت، دودھ، سبزیوے وغیرہ ہیں۔ کیونکہ گندم وغیرہ کی چوری میں اجماعاً قطع ہے۔ غرضیکہ کھلیاں میں قطع ہونے کی وجہ امام شافعی کے یہاں حفاظت ہے اور امام اعظم کے یہاں کھجور کا خشک ہو کر پائیدار ہو جانا ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل تو یہ ہے کہ ابھی حدیث میں گزر چکا ہے لا قطع فی ثمر ولا کثر۔ نیز اگر باغ چار دیواری سے گھرا ہوا ہو اور باغ اور دروازہ بند ہو یا باغ میں مالک موجود ہو اور درخت محفوظ ہو اس کا پھل بھی محفوظ ہو تو چاہے کہ ایسے باغ کے درختوں میں لگے پھل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ حدیث شریف میں صراحتاً معلق پھل کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی مطلقاً ممانعت کر دی گئی ہے لہذا امام اعظم کا قول نہایت قوی ہے کہ معلق پھل کی چوری میں ہاتھ نہ کٹنے کی وجہ اس پھل کا جلد بگڑ جانا ہے، نہ کہ غیر محفوظ ہونا۔ (مرآۃ ج ۵ ص ۳۰۳-۳۰۴) نوٹ: صاحب مرقاۃ نے یہ تفصیلی مضمون ج ۷ ص ۱۵۶-۱۵۸ تک لکھا ہے۔ مفتی صاحب مرحوم نے اس کا جو خلاصہ بیان فرمایا۔

تقریباً وہی خلاصہ ہے جو ہم اس سے قبل ”مصنف عبدالرزاق“ کی حدیث کے تحت بیان کر چکے ہیں۔ فاعصروا یا اولی الابصار  
شرط تخم: مال منقوم ہونا

”منقوم“ سے مراد ایسا مال ہو کہ اپنی قیمت کچھ نہ کچھ رکھتا ہے۔ لہذا جو چیزیں بے قیمت یا از روئے شرع وہ قیمتی نہیں ان کی چوری پر بھی قطع نہیں۔ اس پر احادیث و آثار۔

ہشام بن عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ رسول کریم ﷺ کے دور میں دھال کی قیمت کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔ ان دنوں دھال کتنی قیمتی اور اس کی قیمت پڑتی تھی اور آپؐ بے قیمت اشیاء کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹتے تھے۔

عن هشام بن عروہ عن ابيه قال كان السارق على عهد النبي ﷺ يقطع في ثمن المجن و كان المجن يومئذ له ثمن ولم يكن يقطع في الشيء النافه.

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔

عن عائشة قالت لم يكن يقطع على عهد النبي ﷺ في الشيء النافه.  
(مصنف ابن أبي شيبة ۹/۳۷۵-۳۷۶ کتاب الحدود)

چوری کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو مال چوری کیا جائے، وہ مال مطلق ہو۔ اس کی مالیت میں کسی قسم کا قصور نہ ہو اور نہ ہی مالیت میں شبہ ہو۔ وہ ایسا مال ہوگا کہ جسے لوگ مال بنا کر اپنے پاس رکھنا پسند کرتے ہوں اور اسے مال میں سے شمار کرتے ہوں۔ کیونکہ لوگوں کا کسی چیز کے ساتھ یہ برتاؤ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ وہ چیز ان کے نزدیک عزیز اور اہم ہے اور جس چیز کو اس انداز سے نہ رکھیں۔ وہ بے قیمت اور حقیر سمجھی جاتی ہے۔

(عصما) ان يكون مالا مطلقا لا قصور في ماله ولا شبهة وهو ان يكون مما يمتوله الناس ويعدون مالا لان ذلك يشعر بعزته وخطره عندهم ومالا يمتولونه فهو نافة حقير.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت اور بے قدری چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ یہ روایت سیدہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ایک شرعی ضابطہ کی تقریر کر رہی ہے۔ بے قیمت اور بے قدری چیز میں ہاتھ اس لئے بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا بے قدر ہونا حفاظت میں غفلت انداز ہوتا ہے کیونکہ بے قدری چیز کی از روئے عادت حفاظت نہیں کی جاتی۔ جب کسی نے کوئی آزاد بچہ چرایا تو اس چور کے ہاتھ نہیں کاٹنے جائیں گے کیونکہ آزاد بچہ ”مال منقوم“ نہیں ہے اور اگر کسی نے ایسا غلام بچہ چوری کر لیا، جو نہ بول سکتا ہے اور نہ ہی کچھ دار ہے تو اس کا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کسی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے مردار چرایا یا مردار کی

وقد روى عن سيدتنا عائشة رضي الله عنها انها قالت لم تكن اليد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في الشيء النافه وهذا منها بيان شرع؟ ولان النفاة تحل في الحرز لان النافة لا بحوز عادة. اذا سرق صبا حرا لا يقطع لان الحر ليس بمال ولو سرق صبا عبدا لا يتكلم ولا يعقل يقطع في قول امي حيفة ولو سرق ميتا او جلد ميتة لم يقطع لانعدام المال ولا يقطع في الدين والحشيش والعصب والحطب لان الناس لا يمتولون لهذه الاشياء ولا يظنون بها لعدم عزها وقلة خطرها عندهم بل يعدون النافة بها من مال

الخساسة فكانت تافه ولا قطع في التراب والتين  
والجص واللبن والنورة والاجر والزجاج لظاهتها.  
ولا قطع في سرقة كلب ولا فهد ولا في سرقة  
الملاهي من الطبل والدف والمزمار ونحوه لان  
هذه الاشياء مما لا يتمول اوفى ماليتها قصور  
الاترى انه لا ضمان على كافر الملاهي عند ابي  
يوسف ومحمد ولا على قاتل الكلب والفهد عن  
بعض الفقهاء.

(البرائج الصنائع ج ٢ ص ٦٤-٦٨ كتاب السرقة مطبوع  
بيروت لبنان)

کھال چرائی، تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ یہ ”مال“  
نہیں۔ اگر کسی نے بھوسہ، گھاس، کانے اور اچھن (کڑیاں)  
چرائیں تو اس کے بھی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ ان اشیاء  
کو بھی لوگ ”مال“ نہیں سمجھتے اور نہ ہی ان کا احترام اور خاص خیال  
رکھتے ہیں کیونکہ ان کی کوئی عزت اور اہمیت نہیں ہوتی بلکہ ایسی  
اشیاء کو لوگ بیکار اور بیگنی اشیاء میں سے شمار کرتے ہیں۔ لہذا یہ  
بے قیمت ہوں اور مٹی کی کچی پکی اینٹیں، چونہ، قلعی اور شیشہ  
وغیرہ کی چوری میں بھی قطع ید نہیں ہے کیونکہ یہ بھی بے قدر و قیمت  
ہیں۔ کتے کے چورانے میں بھی قطع نہیں نہ ہی جیتے کی چوری کرنے  
میں نہ ہی کھیل کود کے سامان کی چوری میں جیسا کہ دخول، دف،  
بانسری وغیرہ ان میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ وہ  
اشیاء ہیں جو مال نہیں بناتی جاتیں یا پھر ان کے مال ہونے میں قصور  
ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اس قسم کی کھیل کود والی اشیاء توڑنے  
والے پر چلی نہیں ڈالی جاتی اور نہ ہی کتے اور چیتے کے مارنے والے  
سے ضمان (چٹی) لی جاتی ہے۔ یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

نوٹ: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی اشیاء کا ذکر فرما کر انہیں ”غیر مال“ میں شمار فرمایا۔ یہ اس دور کے حالات کے مطابق  
ٹھیک تھا۔ ان اشیاء کا مال ہونا یا نہ ہونا حالات و عادات پر منحصر ہوتا ہے۔ اب حالات و عادات کے مطابق ان میں سے بہت سی اشیاء  
بڑی بڑی قیمت رکھتی ہیں۔ لہذا انہیں مال متقوم میں شمار کیا جائے گا اور قطع ید کی سزا ہوگی۔ اس ضابطہ کی طرف اشارہ ہمیں دیگر کتب  
سے ملتا ہے۔

ہماری دلیل اس بارے میں حضور ﷺ کا ظاہری قول  
شریف ہے۔ آپ نے فرمایا: لوگ تین چیزوں میں شریک ہوتے  
ہیں۔ گھاس، پانی اور آگ۔ لوگوں کے درمیان ان تین اشیاء میں  
آپ نے شرکت عام ثابت فرمائی اور یہ شرکت عام اس بات کو  
روکتی ہے اور شبہ پیدا کرتی ہے کہ کاٹنے جائیں۔ اگرچہ ان کو اپنے  
ہاں کسی کے لے جانے سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے۔ جب ان  
تین اشیاء سے عدم قطع ید کا حکم معلوم ہو گیا۔ حالانکہ یہ مباح الاصل  
پائی جاتی ہیں اور ان میں کوئی رغبت خاص بھی کسی کی نہیں ہوتی، تو  
اسی طرح ہر وہ چیز جو دارالاسلام میں مباح الاصل پائی جائے۔ اس  
میں کسی کو کوئی رغبت خاص بھی نہ ہو۔ اس کی چوری کا حکم بھی یہی  
ہے اور بے قیمت ہونے کا مطلب یہ کہ وہ بے قیمت جس میں سے

وحجتنا فيه ظاهر قوله ﷺ الناس شرکاء  
فی ثلاثة فی الکلاء والماء والنار وقد ثبت بین  
الناس شرکة عامة فی هذه الاشياء وذاک شبهة  
فی المنع من وجوب القطع بها. وان انقطعت  
الشرکة باحرازها واذاعلم الحکم فی هذه الاشياء  
وهی توجد مباح الاصل بصورتها غیر مرغوب فیها  
فکذا الک کل ما یوجد مباح الاصل فی دار الاسلام  
غیر مرغوب فیہ والمعنی فیہ انه تافه جنسا الا ترى  
ان الانسان قد یتمکن من اخذه ولا یرغب فیہ  
لیکون نظیر التافه قدرا بقرره ان التافه لا یتیم احرازه  
الا ترى ان الخشب تکون مطروحة فی السبک

ہو۔ ایک یہ بات تمہیں معلوم نہیں کہ انسان بھی کسی ایک چیز کو اپنے پاس رکھتا تو چاہتا ہے لیکن اس میں اس کی رخصت نہیں ہوتی۔ لہذا وہ بھی بے قیمت کی مثل ہی ہوگی۔ اس بات کو یہ قانون پختہ کرتا ہے کہ بے قیمت اشیاء کی حفاظت مکمل حفاظت نہیں کہلاتی۔ کیا تم گلیوں کو نہیں دیکھتے کہ وہ عادیہ راست میں ادھر ادھر بکھری پڑی ہوتی ہیں۔ یونہی چوٹا، بڑا، وغیرہ اور لوگ ان چیزوں کو دھرم مالی اشیاء کی طرح محفوظ کر کے نہیں رکھتے کیونکہ یہ بے قدر و قیمت ہوتی ہیں اور جب ان کی حفاظت کا اہتمام نہ رہا تو یہ بات ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے میں رکاوٹ بن کر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے روک دے گی۔

اگر کسی نے دس کھوت ملے درہم چرائے جن پر چاندی زیادہ تھی۔ ظاہر الروایہ میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ صبح بھی ہے جیسا کہ عتابیہ میں ہے اور اگر کسی نے زیوف یا ستوق یا بھرچہ (کھوٹے سکوں کے نام ہیں) چرائے تو ان میں بھی قطع اس وقت ہوگا، جب ان کی تعداد کثرت کی وجہ سے کھرے سکوں کے نصاب تک پہنچ جائے جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

تارکین کرام! ان حوالہ جات اور ان میں مذکور اشیاء کے بارے میں فقہی مسائل آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ ان سب کا تعلق دو باتوں سے ہے۔ ایک یہ کہ چوری ہونے والی چیز متقوم ہے یا نہیں۔ دوسری یہ کہ نصاب تک ہے یا نہیں۔ لیکن یاد رہے جیسا کہ ہم گزارش کر چکے ہیں۔ متقوم ہونے یا نہ ہونے کا دار و مدار عرف عام اور شرع شریف پر ہے۔ بعض چیزیں عرف اور رواج میں کسی وقت بے کار اور بے قیمت ہوتی ہیں اور وہی اشیاء کسی دوسری جگہ یا دوسرے دور میں قیمتی بن جاتی ہیں۔ لہذا ایسی اشیاء کے چوری کرنے والے کی سزا کا نفاذ وہاں کے عرف و رواج کے پیش نظر ہوگا۔ جبکہ اس کا نصاب پورا ہو۔ شرع شریف پر دار و مدار کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء کی شریعت نے خریداری اور لین دین ناجائز قرار دیا۔ اس کی قیمت دینا اور لینا باطل سمجھا دیا۔ اگرچہ دوسرے مذہب میں قیمتی ہی قیمتی کیوں نہ ہو۔ ایسی چیز کی چوری کرنے پر بھی قطع عید کی سزا نہ ہوگی۔ اس کی مثال مردار یا اس کی کھال یا شراب و سوز وغیرہ ہیں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو یہ کہ مرتبہ واضح ہو چکا کہ ہمارے ہاں دس درہم کی مالیت کی شے کم از کم نصاب ہے تو معلوم ہوا کہ چوری کی سزا کے لئے ”مال متقوم“ کی چوری کرنا شرط ہے۔

**شرط ششم: مال مسروقہ میں چور کو اپنی ملکیت کا شبہ ملکیت کا شک نہ ہو**

چور نے جب کوئی مال اٹھا یا چاہا تو اس نے یہ سمجھا کہ یہ تو میرا ہی مال ہے۔ لہذا وہ اسے غیر کا مال سمجھ کر نہیں بلکہ ملوکہ سمجھ کر اٹھا لے گا۔ اس پر قطع عید نہ ہوتا واضح ہے اور اگر یقین ملک نہیں بلکہ ملک کا شبہ بھی ہو تو پھر بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ شبہ سے حدود مطلقہ ہو جاتی ہیں۔ اس کی وضاحت اور مثالیں درج ذیل ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

ولا علی من سرق من بیت المال الخمس لان جس سے بیت المال میں سے پانچویں حصہ کی چوری کی اس

لہ فیہ ملکاً وحققاً ولو سرق من عبده الماذون فان لم یکن علیہ دین فلا قطع لان کسبه خالص ملک المولی وان کان علیہ دین یحیط بہ وبما فی یدہ لا یقطع ایضاً اما علی اصلہا فظاہر لان کسبه ملک المولی وعلی اصل ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان لم یکن ملکہ فله فیہ ضرب اختصاص بشبه الملک الا تری انه یملک استخلاصہ لنفسہ بقضاء دینہ من مال اخر فکان فی معنی الملک ولہذا لو کان الکسب جاریہ لم یجزلہ ان یتزوجہا فیورث شہیۃ او نقول اذا لم یملکہ المولی ولا الماذون یملکہ ایضاً لانہ عبد مملوک لا یقدر علی شیء والغرباء لا یملکون ایضاً فہذا مال مملوک لا مالک لہ معین فلا یجب القطع لسرقۃ کمال بیت المال وکمال الغنیمة. ولو سرق من مکتبہ لم یقطع لان کسب مکتبہ ملکہ من وجہ او فیہ شہیۃ الملک لہ الا تری انه لو کان جاریہ لایحل لہ ان یتزوجہا والملک من وجہ او شبہ الملک یمنع وجوب القطع. ولا قطع علی من سرق من ولدہ لان لہ فی مال ولدہ تاویل الملک او شہیۃ الملک لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام انت وما لک لایک فظاہر الاضافة الیہ بلام التملیک یقتضی ثبوت الملک لہ من کل وجہ الا انہ لم یثبت بدلیل ولا دلیل فی الملک من وجہ فیبت او یثبت شبہ الملک وکل ذالک یمنع وجوب القطع لانہ یورث شہیۃ فی وجوبہ واما السرقة من سائر ذی الرحم المحرم فلا یوجب القطع ایضاً.

(برائع الصنائع ج ۷ ص ۷۷ فصل واما ما رجع الی السرقة من بیوت)

کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس حصہ میں اس کی ملکیت اور حق ہے اور اگر مولیٰ نے اپنے عبد ماذون کے مال کی چوری کی پھر اگر عبد ماذون مقروض نہیں تو مولیٰ کا ہاتھ نہیں کاٹے گا کیونکہ اس کی کمائی خالص مولیٰ کی کمائی اور ملک ہوتی ہے اور اگر غلام ماذون ایسا مقروض ہے کہ جو کچھ اس کے پاس مال موجود ہے وہ اور خود اس کی اپنی قیمت کبھی قرض میں ڈوبے ہوئے ہیں، پھر مولیٰ کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہاتھ نہ کاٹنے کا اصل ظاہر ہے۔ کیونکہ غلام کی کمائی بہر صورت مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصل کے مطابق یوں کہا جائے گا کہ اگر چہ مولیٰ کی ملکیت نہیں لیکن اس میں خاص قسم کی ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ وہ اس بات کا حق رکھتا ہے کہ اپنا قرضہ ادا کرنے اور اپنی خلاصی کرانے کے لئے کسی دوسرے شخص سے سہارالے تو اس طرح وہ ملکیت کا کچھ حصہ دار بن گیا۔ اسی لئے اگر اس غلام نے کسی لوٹری کا سودا کیا تو اس کی شادی کر دینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا شبہ ملک موجود ہوا یا ہم یوں کہتے ہیں کہ جب عبد ماذون کے مال کا مولیٰ بھی مالک نہ ہو، وہ خود بھی مالک نہ شمار کیا جائے کیونکہ وہ غلام ہے جو کسی چیز کا مالک بننے کا حقدار نہیں اور نہ ہی قرض خواہ اس کے مال کے مالک ہیں۔ تو اس صورت میں یہ مال ایسا مال ہوا جس کا کوئی بھی مالک معین نہیں ہے۔ لہذا ایسے مال کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسا کہ بیت المال یا مال غنیمت کی چوری پر ہاتھ نہیں کٹتا اور اگر کسی مولیٰ نے اپنے مکتب غلام کے مال کی چوری کی، پھر بھی قطع نہیں۔ کیونکہ اس کے مکتب کا کسب من وجہ اس کی ملکیت بنتا ہے یا اس میں ملکیت کا شبہ ہوتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ اگر اس کی لوٹری ہو، تو وہ اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ بہر حال من وجہ ملکیت یا شبہ ملکیت آجائے تو وجوب قطع ختم ہو جاتا ہے اور جو اپنے بیٹے کے مال کی چوری کرتا ہے اس پر بھی قطع نہیں کیونکہ اس کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں ملکیت کی تاویل موجود ہے یا ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ جس کی دلیل حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے انت وما لک لا یمیک آپ کے ارشاد گرامی میں حرف لام تملیک سے بیٹے کے

مال کو باپ کی طرف مضاف کیا جاتا۔ اس کا تھنہ ہے کہ باپ کے مال کو مکمل طور پر بیٹے کے مال کی ملکیت کا ثبوت ہو۔ مگر چونکہ یہ دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی سن وید ملک کی دلیل بنتی ہے تاکہ اسے ثابت کیا جائے یا شہد ملک ثابت ہو۔ ملک یا شہد دونوں واجب قطع کو روک دیتے ہیں کیونکہ ان سے وجوب قطع میں شبہ آجاتا ہے۔ رہا بقیہ ذوی الارحام عرین کی چوری تو ان کے چور کا بھی ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہوتا۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی تفصیل کے ساتھ ایسی مختلف مثالیں بیان فرمائیں کہ جن میں اس اصل "ملکیت یا شہد ملکیت" ہونے کی وجہ سے چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ گویا چور جب ایسے مال کی چوری کرے جس میں نہ اسے ملکیت کا یا شہد ملکیت کا علم ہو اور نہ ہی از روئے شرع وہاں اس کی ملکیت کو یا شہد ملکیت کو تسلیم کیا گیا ہو تو باپ اس کے ہاتھ کاٹنے جائیں گے "عبد ماذون" مکتا تب چونکہ مولیٰ کی ملکیت کا تعلق ان سے ہے۔ اس لئے مولیٰ اگر ان کے مال میں سے چوری کرے تو قطع یہ سے بچ جائے گا۔ اگرچہ عبد ماذون کے بارے میں صاحبین اور امام اعظم کا موقف مختلف ہے۔ لیکن قطع یہ کے عدم جواز میں دونوں متفق ہیں۔ اسی طرح بیٹے کی چوری، محارم کے مال کی چوری میں بھی قطع یہ کی سزا نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی وہی اصل کا فرما ہے اور اس اصل کی اصل بھی حضور ﷺ کا یہ ارشاد و گرامی ہے الحدود تندرة بالشبهات حدود شہد آجاتے کی وجہ سے نافذ العمل نہ ہونگی۔ یاد رہے کہ محارم کے مال میں شہد ملک یوں بنتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہوتا ہے اور میراث پاتا ہے اور میراث میں جو کچھ ملتا ہے، وہ میراث پانے والے کی ملکیت ہی ہوتا ہے۔

علامہ ابو بکر صامی رحمۃ اللہ علیہ نے ملک یا شہد ملک پائے جانے پر قطع یہ کی ممانعت پر قرآن کریم کی ایک آیت سے استدلال فرمایا۔ ملاحظہ ہو: او ما ملکتکم مفاتحہ او صدیقکم الایہ (النور)

ابو بکر صامی کہتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے کسی ذی رحم محرم کے مال کی چوری کرے اس کے ہاتھ نہیں کاٹنے جائیں گے کیونکہ اس آیت کے ذریعہ ان لوگوں کے گھروں سے کھانے کی اباحت و اجازت دی گئی ہے اور اجازت لئے بغیر ان کے گھروں میں داخل ہونے کی بھی اجازت دی گئی۔ لہذا ان لوگوں کا مال مذکورہ لوگوں سے محفوظ نہیں ہوگا لہذا ان کے مال چورانے پر قطع یہ نہیں ہوتا چاہیے۔ اسی آیت کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ اس میں تو اپنے دوست (صدیق) کے ہاں سے بھی کھانے کی اجازت ہے تو پھر اس کے گھر سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جاتا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس دوست نے اپنے دوست کے مال کے چرانے کا ارادہ کیا، وہ دوست کب کھانے کا ارادہ کرے گا اور یہ بھی کہ آیت مذکورہ اللہ تعالیٰ

قال ابو بکر وقد دلت هذه الآية على ان من سرق من ذى محرم انه لا يقطع لاجابة الله لهم بهذه الآية الاكل من بيوتهم ودخولها من غير اذنهم فلا يكون ماله محرزا منهم فان قيل فينعي الا يقطع اذا سرق من صديقه لان في الآية اباحة الاكل من طعامه قيل له من اراد سرقة ماله لا يكون صديقا له وقد قيل ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستنصوا وبقوله عليه السلام لا يدخل مال امرأ مسلم الا بطيبه من نفسه قال ابو بکر ليس فيه ذالك مايو جب نسخه لان هذه الآية في من ذكر فيها وقوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم في سائر الناس غير هذا كذا المصنف



قوله **لَا يَحِلُّ مَالُ امْرَأَةٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَةٍ** بنفسه.

(احکام القرآن، ج ۳ ص ۳۳۶، البور ۶۱: یعنی لیس علی  
الایمۃ، مطبوعہ بیروت)

کے اس قول "لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا" سے منسوخ ہو چکی ہے اور حضور ﷺ کے قول کے ساتھ بھی منسوخ ہو چکی آپ نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا مال بجز اس کی رضامندی کے لینا حلال نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت (لا تدخلوا بیوتا الا یہ) میں کوئی ایسی بات نہیں جو پہلی آیت کے منسوخ ہونے کے وجوب کو چاہتی ہے۔ کیونکہ یہ صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کا اس میں ذکر ہوا ہے اور لا تدخلوا بیوتا الا یہ یہ ان سمیت بقیہ تمام مسلمانوں کے لئے ہے۔ یہی حضور ﷺ کا قول شریف لا یحل لامال امرأ الخ بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔

ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے "لیس علی الاعمی حرج الا یہ" آیت میں چونکہ اس میں ذکر کردہ افراد کو اپنے محارم کے ہاں کھانے اور بلا اذن داخل ہونے کی اجازت ہے تو اس وجہ سے ان داخل ہونے والوں سے گھر والوں کا مال محفوظ نہ رہا بلکہ سب کے سامنے پڑا نظر آتا ہے اور چوری کی سزا کے لئے مال محفوظ کا چرانا شرط تھا۔ لہذا یہاں محفوظ نہ رہنے کی وجہ سے قطع یہی سزا نہ ہوگی۔ اس پر اگرچہ کچھ لوگوں نے دواعترض کئے۔ ایک یہ کہ یہاں صدیق یعنی دوست کو بھی کھانے اور بلا اجازت داخل ہونے کی اجازت ہے، لیکن ہاتھ کاٹنے میں اس کی رعایت نہیں۔ اس کا جواب ابوبکر جصاص دیتے ہیں کہ چوری کر کے وہ صدیق نہ رہا ہی نہیں اور صدیق کبھی اپنے دوست کی چوری نہیں کرتا۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ لہذا اس سے عدم قطع یہ کا مسئلہ نکالنا درست نہیں۔ ان کی تائید لا تدخلوا بیوتا والی آیت ہے۔ اس بارے میں ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ اسے تائید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کھانے اور بلا اجازت داخل ہونے والے افراد آیت کریمہ میں محدود و مخصوص ہیں اور "لا تدخلوا بیوتا" میں غیر محدود اور غیر مخصوص ہیں۔ اسی طرح حضور ﷺ کی حدیث مبارک لا یحل لامر الخ بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔ لہذا آیت مذکورہ منسوخ نہیں۔ جب منسوخ نہیں تو پھر اس سے یہ حکم بھی مستحب ہوتا ہے کہ جہاں کسی کا مال محفوظ نہ رہے۔ اس غیر محفوظ مال کو چرانے سے چور پر قطع یہ نہیں ہوتا۔ جب آیت مذکورہ میں مخصوص افراد کو مخصوص افراد کے گھر سے بلا روک ٹوک کھانے اور آنے جانے کی اجازت ہے تو پھر گھر والوں کا مالک ان سے محفوظ نہ رہا اس کی حفاظت میں شک ہو گیا اور شک سے حدود اٹھ جاتی ہیں۔

(صاحب مغنی ابن قدامہ نے مذکورہ مسئلہ کی کافی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ ہم یہاں صرف ترجمہ پر اکتفا کر رہے ہیں) حاصل کلام یہ ہے کہ بیٹے کے مال سے چرانے پر باپ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگرچہ بیٹا یا پوتا یا پر پوتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں ماں باپ بیٹا، بیٹی، دادا، دادی ماں کی طرف سے یا باپ کی طرف سے سب اس میں شامل ہیں۔ عام اہل علم کا یہی قول ہے۔ امام مالک، ثوری، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ شامل ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "انت و مالک لایبک تو اور حیرامال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔" حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: کہ آدمی کے لئے بہترین مال وہ ہے جو اس کے ہاتھ نہ نکالیا ہو۔ چونکہ بیٹا بھی باپ کے کسب سے ہوتا ہے اس لئے بیٹے کا مال ماں باپ کے لئے جائز ہے۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے "کلوا من کسب اولادکم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ۔" اس سے ثابت ہوا کہ ماں باپ اگر بیٹے کا مال چرائیں تو قطع یہ نہیں ہوگا کیونکہ ماں باپ نے ایسا مال پکڑا جسے حضور ﷺ نے لینے کا حکم دیا ہے اور جسے حضور ﷺ نے اس کا مال قرار دیا ہے۔ کیونکہ حدود و شہادت سے ساقط

ہو جاتی ہیں۔ شبہات میں سے ایک بڑا شبہ یہ بھی ہے کہ آدمی ایسے مال کو چرائے جسے وہ اپنا سمجھتا ہے۔ غلام جب اپنے مالک کے مال کی چوری کرے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ غلام کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

سائب بن یزید کی روایت ہے کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کھڑا تھا تو ان کے پاس عبد اللہ بن عمرو انصاری اپنا غلام لے ہوئے آئے اور عرض کی کہ اس نے میری چوری کی ہے لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس نے کیا چوری کیا ہے؟ کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا جس کی قیمت ساٹھ (۶۰) درہم ہے۔ جناب عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے۔ اگر غیر کا چراتا تو ہاتھ کاٹا جاتا۔ اس روایت کے الفاظ یوں بھی مذکور ہیں کہ تمہارے مال نے تمہارے ہی بعض مال کی چوری کی ہے، اس میں قطع نہیں ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہا کہ میرے ایک غلام نے دوسرے غلام کی اسلحہ چوری کر لی ہے۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تیرے مال نے تیرے مال کی چوری کی ہے اور یہ فیصلہ جات مشہور ہیں۔ ان کی کسی نے مخالفت نہیں کی۔ لہذا اجماعی فیصلے ہوئے اور یہ آیت کو خاص کرتے ہیں کیونکہ یہ اجماع اہل علم کا ہے کیونکہ یہ ان احکام قول ہے جن کا نام ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان ائمہ کے زمانے میں کسی نے ان کی مخالفت نہ کی۔ لہذا ان کے بعد آنے والوں میں سے کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کی مخالفت کرے۔ جیسا کہ صحابہ کرام کے اجماع کو کسی تابعی کے قول سے ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ (مزید لکھا ہے) کہ مدبر اور ام ولدہ اور مکاتب قطع ید کے مسئلہ میں غلام کی طرح ہی ہیں۔ امام بٹوری، امام اسحاق، ابو ثور اور احناف کا یہی فیصلہ ہے کہ مکاتب کا من اگر مالک چوری کرے تو اس میں قطع نہیں۔ کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمہ ایک درہم بھی کتابت کا بقیہ ہے وہ غلام ہی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مروی ہے کہ ان کا مال قطع ید کے معاملہ میں اس کے اپنے مال کے حکم میں ہے۔ یعنی مالک، عبد، مدبر، ام ولدہ اور مکاتب یہ لک کی چوری کریں یا مالک ان کی چوری کرے اس میں قطع ید نہیں۔ کیونکہ شہ ملک موجود ہے اور حرز و حفاظت نہیں ہوتی۔ علاوہ از این بلکہ میں مستند احادیث میں ابن عباس سے روایت کی گئی۔ ایک غلام نے نفس کے مال سے چوری کی: اس کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا حضور ﷺ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا اور فرمایا: اللہ کے مال میں بعض کی بعض نے چوری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت موجود ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ بیت المال سے چوری کرنے والے کی سزا کیا ہے؟ فرمایا: اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس مال میں اس کا بھی حق ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایک روایت ہے فرماتے ہیں کہ جس نے بیت المال سے چوری کی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بیت المال میں اس کا بھی حق ہے۔ لہذا شبہا جانے کی وجہ سے وجوب قطع ساقہ ہو گیا۔ جیسا کہ یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے مال کی چوری کرتا ہے جس میں اس کی شرکت تھی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور جس نے مال غنیمت کی چوری کی اور چوران لوگوں میں سے ہے جو مال غنیمت میں حق رکھتے ہیں ان کے لئے قطع ید نہیں ہے۔ (معنی ج ۱۰ ص ۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴)

خلاصہ یہ کہ چور کے ہاتھ اس وقت نہیں کاٹے جائیں گے جب کہ چوری کردہ مال میں اس کی ملکیت یا شبہ ملکیت ہو۔ اس قانون کے تحت بہت سی مثالیں آپ نے ”احکام القرآن“ اور ”معنی“ سے ملاحظہ فرمائیں اور ”بدائع الصنائع“ میں بھی ان کا تذکرہ پڑھا۔ یہی احناف بلکہ ائمہ اجماعی فیصلہ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آیت ”الساوق والساوقہ“ اپنے عموم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے اور اس سے وہ افراد قطع ید سے بچ جائیں گے، جن کے چوری کردہ مال میں خود ان کی ملکیت یا شبہ ملکیت کا احتمال ہو۔ اسی قاعدہ پر بہت سے آثار و احادیث بھی ہم نے ذکر کر دیں۔ اس سے زندہ کی اب ضرورت باقی نہیں رہی۔ فاعصروا یا اولی الابصار

## متعدد بار چوری کرنے پر ہاتھ پیر کاٹنے میں اختلاف مذاہب

اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری ثابت ہونے پر چور کا دایاں ہاتھ کھائی سے کاٹا جائے گا۔ دوسری مرتبہ یا بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ پھر اگر تیسری مرتبہ چوری کرے یا چوتھی مرتبہ تو اس صورت میں اب ہاتھ پاؤں بقیہ نہیں کاٹے جائیں گے۔ قاضی اسے حالات کے مطابق کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔ قید و بند میں بھی ڈال سکتا ہے حتیٰ کہ وہ چوری کرنے سے باز آجائے گا عہد کرے۔ قرآن کریم کی آیت قطع ید میں اگرچہ دائیں بائیں کا ذکر نہیں لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی مشہور قرأت ”فاقطعوا ایما ینہما“ ان کے دائیں ہاتھ کاٹو کے مطابق احناف دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر کاٹتے ہیں۔ ربایہ معاملہ کہ لفظ ”ید“ عربی زبان میں کندھے تک پورے بازو پر بھی بولا جاتا ہے تو اس کے پیش نظر کندھے کی بجائے کھائی سے کٹنے کی وجہ دراصل احادیث سے مؤید ہے۔

جناب صفوان بن امیہ بن خلف مسجد میں سر کے نیچے چادر رکھ کر سوئے ہوئے تھے چور نے چادر چرائی اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں پکڑ کر لایا گیا اس نے چوری کا اقرار کیا تو آپ نے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ اس پر صفوان نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا غریب کا ہاتھ میرے چادر کے بدلہ میں کاٹا جائے گا؟ تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تم نے اسے میرے پاس لانے سے پہلے یہ کیوں نہ سوچا؟ پھر آپ نے فرمایا: سفارش اس وقت کرو جب تک معاملہ حاکم تک نہ پہنچے اور اگر حاکم تک معاملہ پہنچ جائے، پھر سفارش روک لو۔ پھر آپ نے حکم دیا: ”أمر بقطعه من المفصل اس کا ہاتھ گٹ (کھائی) سے کاٹ دیا جائے۔“ ہاتھ کھائی سے کاٹنے کے بعد اس کا خون روکنے کے لئے کوئی دوائی یا اور طریقہ استعمال کرنا چاہیے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خون بکثرت بہہ جائے اور موت واقع ہو جائے اور چور کو تو سزا دینا مقصود ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت پکڑیں۔ اسی لئے ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے داغ دے کر خون بند کرنے کا ذکر احادیث میں موجود ہے:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک بڑی قیمتی چادر چرائی تھی لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اس نے بے شک چوری کی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہیں گمان کرتا کہ اس نے چوری کی ہے۔ چور نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! آپ نے پھر فرمایا: اسے لے جاؤ اور ہاتھ کاٹ کر اس کو داغ دے کر خون بند کر دو پھر لوگ اسے لے گئے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر وہیں لائے تو آپ نے فرمایا: اللہ سے توبہ کر۔ عرض کرنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی آپ نے فرمایا: اس نے بھی تجھے معاف کر دیا۔ یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے لیکن بخاری مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ اوتی بسارق قد سرق شملة فقالوا یا رسول اللہ ﷺ ان هذا سرق فقال رسول اللہ ﷺ ما احاله سرق فقال السارق بلی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ایتونی به فقطع ثم ایتنی به فقال تب الی اللہ فقال تب الی اللہ فقال تب الی اللہ علیک هذا حدیث صحیح علی شرط المسلم ولم یخرجاه۔ (المسند رک ج ۳ ص ۳۸۱ کتاب اللہ و)

اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر چوری متعدد مرتبہ ایک ہی شخص کرے تو اس کی سزا یا حد کے متعلق کیا حکم ہے؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ہم احناف کے اصحاب کے نزدیک کاٹنے کا اصل مقام محل صرف دو اطراف ہیں (یعنی دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں) پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری مرتبہ چوری پر ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے لیکن چور سے ضمان

نی جائے گی۔ تعزیر لگائی جائے گی اور قید بھی کیا جائے گا کہ چوری سے توبہ کر لے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں چاروں اطراف باری باری کوئی جائیں گی۔ یہی مرتبہ دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بایاں پاؤں تیسری مرتبہ بایاں ہاتھ چوتھی مرتبہ دایاں پاؤں کا ناجائز گا۔ آپ اپنے موقف پر قرآنی آیت ”الساارق والساارقة فاقطعوا ايديهما“ سے استدلال پیش فرماتے ہیں۔ وہ یوں کہ لفظ ”ایدی“ اسم جمع ہے اور عربی زبان میں دو یا اس سے زائد کو جمعیت کہتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ”فقطعت يديهما“ جبکہ ان دونوں کے دل جگہ جائیں۔ حالانکہ ایک شخص میں صرف ایک ہی دل ہوتا ہے لیکن ہاتھ پاؤں کی ترتیب قرآن کریم میں نہیں بلکہ حدیث پاک دلیل ہے اور بایاں ہاتھ محل قطع ہے فی الجملہ نہیں نکلتا۔ مروی ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے سیدہ اسماء بنت ابی بکر کے زیور چرانے والے پر قطع کی سزا جاری فرمائی جبکہ اس سے پہلے اسی چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹا چکا تھا۔ ہم اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک چور لایا گیا، آپ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ اسے چوری کے الزام میں لایا گیا۔ ثابت ہوئے پر آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا۔ تیسری مرتبہ پھر اسے لایا گیا تو آپ نے فرمایا: اب میں اس کا بقیہ ہاتھ نہیں کاٹوں گا کیونکہ کاٹنے کی صورت میں یہ کھانچا کیسے گئے؟ مسح کیسے کرے گا؟ اور اگر دایاں پاؤں کاٹنا ہوتا تو محل پھر کیسے گئے گا؟ پھر فرمایا مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آئی۔ آپ نے بالآخر اسے نکڑی کے ساتھ مارا اور قید کر دیا۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیا گیا تھا۔ اس نے جوتی چرائی تھی جسے سدوم کہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تیسری مرتبہ اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کا صرف ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنا ضروری تھا۔ اس کے بعد آپ قطع کی سزا نہیں ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے اپنے آپ کو روک لیا اور اسے قید کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوسری مرتبہ چوری کرنے والے کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد تیسری مرتبہ ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے بلکہ تعزیر دے ڈالی اور قید کر دیا۔ ان کا یہ فیصلہ حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور یہ کہیں منقول نہیں کہ صحابہ کرام نے اس کی مخالفت یا اس کا انکار کیا ہو۔ لہذا اجماع صحیح ثابت ہو گیا۔

(علاء کسان کی دلیل عقلی بھی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں) ہمارے لئے دلیل اجماع بھی ہے اور دلیل عقلی بھی۔ دلالت اجماع تو یہ ہے کہ جب چور کا دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ کاٹا جائے تو دوسری مرتبہ ہاتھ کی بجائے بایاں پاؤں کاٹتے ہیں۔ اگر ہاتھ کاٹنے میں برابری ہوئی تو دوسری مرتبہ بایاں ہاتھ کاٹا جاتا کیونکہ منصوص علیہ ہاتھ ہی ہے اور منصوص علیہ برابر نہیں ہو سکتا غیر منصوص علیہ کے۔ لہذا اس حدیث نے دلالت کی جائیں پاؤں کی طرف نہ کہ بایاں ہاتھ کی طرف۔ اس لئے سرقہ میں اس کا قطعاً کوئی دخل نہیں۔ یہ استدلال امام کریم رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو منفعہ بالکل ختم ہو جائے گی یعنی ہاتھ سے لے جانے والے تمام کام ختم ہو جائیں گے۔ لہذا منفعہ کے تحمل نہ تدریجی صورت میں ہلاکت نفس ہو جائے گی۔ لہذا دائیں ہاتھ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹنا ایک طرح سے ہلاکت نفس بنتا ہے۔ اسی طرح بایاں پاؤں کے بعد دایاں بھی کاٹ ڈالنا ہلاکت نفس کا پیش خیمہ ہے اور چوری خواہ کسی ہی ہو ہلاکت نفس ایسی سزا کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ (دائع لطائف ج ۷ ص ۸۶ فصل دایم اسرقۃ)

”دائع لطائف“ کی مذکورہ عبارت سے چوری کی متعدد وارداتیں کرنے والے ایک ہی شخص پر چوری کی سزا اس طرح نافذ نہیں ہوگی؟ اختلاف اور حائل کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ پر بایاں پاؤں اور تیسری مرتبہ چوری پر قطع کی بجائے قید و جرمانہ کی سزا ہوگی۔ امام شافعی اور امام مالک تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کے بایاں ہاتھ اور دائیں پاؤں کاٹنے کا حکم دیتے ہیں۔ اختلاف ذکر کرنے کے بعد علماء کسان کی یہ صیحا کہ اختلاف کے مرتبہ عقل اور عقلی دلائل پیش کئے۔ جن کا

خلاصہ یہ ہے کہ دوسری چوری کرنے پر سبھی ائمہ کا اتفاق ہے کہ بائیں ہاتھ کی بجائے بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ حالانکہ قرآن مجید میں پاؤں کاٹنے کا ذکر تک نہیں ہے۔ یہ ترتیب اجماعی ہے۔ اگر دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ہاتھ کاٹنے کی بھی سزا تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کو دی جاتی تو حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما اس پر عمل فرماتے۔ ان حضرات نے صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیر لگائی۔ ترتیب اجماعی سے بائیں پاؤں کاٹنا منظور و مقبول، حالانکہ چوری میں ملوث پاؤں نہیں بلکہ دونوں ہاتھ تھے۔ لہذا بائیں پاؤں کاٹنے پر اجماع ہونے کی وجہ سے مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ ادھر دلیل عقلی یہ کہ اگر تیسری چوتھی مرتبہ چوری پر بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے تو یہ گویا آدمی کو بالکل معذور کر دینا ہے اور ان اعضاء سے متعلق منافع سے بالکل محروم ہو کر زندہ لاش بن جائے گا اور چوری کرنا اتنی بڑی سزا کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ اس کی تائید مالکی المذہب علامہ ابن قدامہ نے بھی کی۔ ملاحظہ ہو:

ابن قدامہ سعید مقبری کی روایت ان کے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس کا چوری کرنے کے جرم میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں پہلے ہی کٹا ہوا تھا۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر پیش کیا گیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے دیگر صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ طلب کیا۔ آپ کو کہا گیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس پر آپ نے فرمایا: کہ میں ایسے کو کیونکر قتل کروں جس کا قتل کرنا واجب نہیں؟ یہ کھانا کس سے کھائے گا؟ وضو کیسے کرے گا؟ غسل جنابت کس طرح کرے گا؟ اور اپنی ضروریات کس طرح پوری کرے گا؟ آپ نے اسے کچھ دنوں کے لئے جیل بھیج دیا۔ پھر نکالا اور صحابہ کرام سے مشورہ طلب فرمایا۔ انہوں نے پہلے کی طرح پھر وہی مشورہ دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ آپ نے بھی پھر وہی باتیں دہرائیں۔ بالآخر آپ نے اسے سخت کوڑے لگائے اور چھوڑ دیا۔ آپ سے ہی ایک اور روایت اس طرح بھی آئی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آتی ہے کہ میں اس کا اب بائیں پاؤں کاٹ دوں اور وہ پکڑنے سے بالکل محروم ہو جائے اور دایاں پاؤں کاٹ دوں کہ وہ چلنے پھرنے سے عاری ہو جائے کیونکہ دونوں ہاتھ کاٹ دینے سے جس منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو از روئے شرع قتل کی مثل ہے۔ (ابن قدامہ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں) حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اگر دونوں ہاتھوں کو کاٹنا جائز ہوتا تو دوسری مرتبہ چوری کرنے پر دوسرا ہاتھ کاٹنا جاتا نہ کہ بائیں پاؤں کٹتا۔ کیونکہ جس طرح چوری کا آلہ دایاں ہاتھ ہے اسی طرح بائیں ہاتھ آلہ ہے۔ بائیں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری میں کاٹنا اس لئے منع ہے کہ اس سے منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو بمنزلہ ہلاکت کے ہے۔ اب اس صورت میں وہ وضو، غسل، استنجاء وغیرہ ہاتھ والے کام بالکل نہ کر سکے گا۔ لہذا دوسری دفعہ چوری پر بائیں ہاتھ نہ کاٹنا لازمی اور واجب ہے۔ نیز ابن قدامہ نے لکھا کہ جن احادیث میں چاروں اعضاء چار چوریوں پر کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

احناف اور حنابلہ کے دلائل کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ امام شافعی و مالک رحمۃ اللہ علیہما نے جن احادیث سے استدلال فرمایا۔ وہ ذکر کی جائیں اور پھر ان کے استدلال کا جواب تحریر کیا جائے تاکہ حقیقت مسئلہ واضح اور عیاں ہو جائے۔

### استدلال اول

حدثنا الحسن عن احمد بن سعيد رهاوي  
حدثنا العباس بن عبيد الله بن يحيى الرهاوي حدثنا  
محمد بن يزيد بن سنان حدثنا ابي حدثنا هشام بن  
عروة عن محمد بن المنكدر عن جابر ابن عبد الله  
قال اتى رسول الله ﷺ بسارق قطع يده ثم  
همس حسن نے احمد بن سعید راہوی سے حدیث سنائی۔ ہمیں  
عباس بن عبید اللہ بن یحییٰ راہوی نے حدیث سنائی۔ ہمیں محمد بن  
یزید بن سنان نے حدیث سنائی۔ ہمیں ہمارے باپ نے سنائی۔  
ہمیں ہشام بن عروہ نے محمد بن منکدر سے وہ جابر بن عبد اللہ سے  
بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا

آپ نے اس کا ہاتھ کٹوایا پھر دوسری مرتبہ چوری کے جرم میں لایا گیا۔ آپ نے اس کا پاؤں کٹوایا تیسری مرتبہ پھر چوری کے جرم میں حاضر کیا گیا پھر آپ نے اس کا دوسرا ہاتھ کٹوایا چوتھی مرتبہ پھر اسی جرم میں لایا گیا۔ آپ نے دوسرا پاؤں کٹوایا پھر پانچویں مرتبہ چوری کے الزام میں لایا گیا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔

ابن صواف نے ہمیں بتایا ہمیں محمد بن عثمان نے بتایا مجھے میرے چچا القاسم نے انہیں عائذ بن حبیب نے ہشام بن عروہ سے وہ محمد بن منکدر سے اور وہ جابر بن عبد اللہ سے وہ حضور ﷺ سے ایسی ہی حدیث بیان کرتے ہیں۔ ابو بکر ابہری نے ہمیں محمد بن خرم انہیں ہشام بن عمار نے انہیں سعید بن یحییٰ نے انہیں ہشام بن عروہ نے اسی اسناد سے ایسی ہی حدیث روایت کی۔

اتنی بہ قد سرق فقطع رجله ثم اتی به قد سرق فقطع يده ثم اتی به قد سرق فقطع رجله ثم اتی به فقد سرق فامر به فقتل۔

حدثنا ابن صواف حدثنا محمد بن عثمان حدثني عمي القاسم حدثنا عائذ بن حبيب عن هشام بن عروة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ نحوه۔ حدثنا ابو بکر الابرهي حدثنا محمد بن خريم حدثنا هشام بن عمار حدثنا سعيد بن يحيى حدثنا هشام بن عروة باسنادة مثله۔

(دارقطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۸۹-۲۹۱)

جواب اول: جیسا کہ ”بدائع الصنائع“ وغیرہ کی عبارت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ اجماع عقلی اور نقلی سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر باقیہ ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کی بجائے اسے تعزیر لگا دی جائے گی۔ لہذا یہ روایت اجماع کے خلاف ہونے کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔

جواب دوم: اس حدیث کو تین اسناد سے روایت کیا گیا اور ہر سند پر سخت جرح ہے۔ سند اقل میں ایک راوی یزید ابن اسنان کے بارے میں ملاحظہ ہو:

امام نسائی کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث (جو تین اسناد سے مروی ہوئی) منکر ہے اور مصعب بن ثابت حدیث میں قوی نہیں ہے۔ دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت محمد بن یزید بن اسنان سے روایت کیا ہے اور اس میں محمد بن یزید بن اسنان پر جرح موجود ہے۔

قال النسائي حديث منكر ومصعب بن ثابت ليس بقوي في الحديث۔ واخرجه دارقطنی في سننه عن محمد بن يزيد بن اسنان الخ عن جابر ومحمد بن يزيد هذا فيه مقال۔ (نسب الراي ج ۳ ص ۲۷۲ کتاب السرقة فصل في كيفية القطع)

ابوداؤد سے آجری نے بیان کیا کہ وہ کوئی مقام نہیں رکھتا اور ترمذی نے کہا: اس کی روایت کی متابعت نہیں کی جاتی۔

قال الاجري عن ابي داود ابو قره العجزي ليس بشيء وقال الترمذي لا يتابع على روايته۔

(تہذیب الخ ۲ ج ۹ ص ۵۲۵)

عائذ بن حبیب پر بھی سخت جرح کی گئی ہے جو دوسری سند کا راوی ہے۔

جوز جانی نے کہا کہ عائذ بن حبیب نہایت متعصب شیعہ تھا۔ ابن معین نے کہا کہ یوسف سمی زندقہ و دے دین تھا اور عائذ بن حبیب کو بھی کہتے تھے کہ انتہائی درجہ کا جھوٹا راوی ہے۔

قال الجوزي جاني غال زائع۔ كان ابن معين يقول يوسف السمعي زنديق وعائذ بن حبيب زنديق كان يحيى يقول كذاب۔

(تہذیب المجذوب ج ۵ ص ۸۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

(عائذ بن حبیب کو صاحب نصب الرأی نے شیعہ کہا اور اس کی روایات کو مناکیر میں شمار کیا۔) (نصب الراية ج ۳ ص ۲۷۳)

سعد بن یحییٰ ابن صانع الخمی ہے۔ اس پر بھی سخت جرح کی گئی ہو ابن صالح لخمی فیہ مقال۔

(نصب الراية ج ۳ ص ۲۷۳)

تینوں اسناد کے راویوں میں سے بعض سخت مجروح ہیں۔ لہذا ایسی مجروح و منکر روایت اجماع امت کے مقابل کیسے لائی جاسکتی

ہے؟

## استدلال دوم

حدثنا محمد بن الحسن المقرئ حدثنا احمد بن عباس حدثنا اسماعيل بن سعيد حدثنا الواقدي عن ابن ابي ذئب عن خالد بن سلمى اراه عن ابي سلمى عن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده وان عاد فاقطعوا رجليه فان اعاده فاقطعوا رجليه.

(دار قطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۹۲ مطبوعہ قاہرہ)

جواب: اس روایت کا جواب پہلا تو وہی ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے اور دوسرا یہ کہ اسناد میں جرح ہے۔ دار قطنی کے تحت لکھے گئے حاشیہ میں ہے: ”فیہ محمد بن عمر بن واقد اسلمی مولا حم الواقدی المدنی القاضی قال احمد کذاب قال البخاری متروک الحدیث والا کثر علی ضعفه یعنی اس میں ایک راوی محمد بن عمر بن واقد ہے جسے امام احمد نے کذاب کہا بخاری نے متروک الحدیث اور اکثر محدثین اس کو ضعیف کہتے ہیں۔“

وقال البخاری والواقدی المدنی سکن بغداد متروک الحدیث ترکہ احمد وابن المبارک وابن نمیر واسمعيل بن زکریا وقال فی موضح اخر کذبہ احمد وقال معاوية ابن صالح قال لی احمد بن حنبل الواقدی کذاب وقال لی یحیی بن معین ضعیف وقال مرة لیس بشی عن معمر لیس بشقة وقال مرة لیس بشی قلت قال الشافعی رحمہ اللہ فیما اسندہ البیهقی کتب الواقدی کلہا کذب وقال النسائی فی الضعفاء الکذابون المعروفون بالکذب علی رسول اللہ ﷺ اربعة الواقدی بالمدينة. عن الشافعی قال کان بالمدينة

واقدی کو بخاری نے متروک الحدیث کہا۔ احمد، ابن مبارک، ابن نمیر اور اسمعیل بن زکریا نے متروک کہا۔ احمد نے کذاب کہا۔ یحییٰ بن معین نے ضعیف اور مرہ نے لیس بشیء کہا۔ معمر نے غیر ثقہ کہا۔ امام شافعی نے الواقدی کی تمام کتابوں کو جھوٹ کا پلندہ کہا۔ نسائی نے ضعیف کہا اور مشہور و معروف جھوٹوں میں شمار کیا۔ ابو ذر رازی، ابو یوسف، دو لابی اور عقیل نے اسے متروک الحدیث کہا۔ مدینہ میں چار بڑے کذابوں میں سے ایک یہ تھا۔ شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں سات آدمی سند میں ضعف کے جوگر تھے۔ ان میں سے ایک واقدی بھی ہے۔ نووی نے شرح المہذب میں کتاب الغسل میں اس کے بارے میں کہا یہ ضعیف بالاتفاق ہے۔ ذہبی نے میزان میں واقدی کو کزدرترین راوی اجماعاً ذکر فرمایا ہے۔

سبع رجال يضعفون الاسانيد احدهما الواقدي قال  
ابو ذرعة الرازي وابو بشر الدولابي والعقبلي  
متروك الحديث. وقال النووي في شرح المذهب  
في كتاب الغسل منه الواقدي ضعيف باتفاقهم وقال  
الذهبي في الميزان استقر الاجماع على وهن  
الواقدي. (تہذیب احمد ج ۹ ص ۳۶۳-۳۶۸ حرف ايم)

۳۰۱- بَابُ مَنْ سَرَقَ ثَمَرًا أَوْ غَيْرَ

ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُحَوَّرْ

پھل یا دیگر اشیاء کی چوری کے بیان میں جو  
ذخیرہ نہیں کی جاتیں

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن ابی حسین  
نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: درخت پر لٹکے  
پھل کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور نہ ہی پہاڑ  
میں چرنے والی بکری کی چوری پر۔ ہاں جب وہ بکری اپنے باڑے  
میں آجائے یا پھل گھر لے آیا جائے تو اس کی چوری اگر ڈھال کی  
قیمت کے برابر ہوگی، تو قطع واجب ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی مذہب ہے کہ جس نے گھوڑے  
درخت پر لٹکے گھوڑے چرائیں یا چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری چرائی تو  
اس پر قطع نہیں۔ جب گھوڑوں کو شک کرنے کے لئے کسی جگہ جمع  
کیا گیا یا گھر میں لا ڈالی گئیں اور بھیڑ بکریوں کو باڑے میں لا کر  
باندھ دیا گیا اور ان کی حفاظت کا معقول بندوبست کر دیا گیا پھر کوئی  
چور آیا اور ان میں سے ڈھال کی قیمت برابر چرا کر لے گیا تو اس پر  
قطع ہے اور ڈھال اس دور میں دس درہم کے مساوی ہوا کرتی تھی۔  
اس سے کم کی چوری میں قطع نہیں۔ یہی قول ابو حنیفہ اور ہمارے عام  
فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے انہوں نے محمد بن یحییٰ  
بن حبان سے خبر دی کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کے باغ میں گھوڑا  
ایک پودا چرائی مالک اسے ڈھونڈنے ادا دھر نکلا تو اسے اپنے  
غلام کے پاس پایا۔ اس کا مقدمہ مروان بن حکم کے پاس لے گیا۔  
مروان نے غلام کو قید کر دیا اور اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا۔ غلام کا  
مولیٰ وہاں سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور  
اس کے لئے دعا کی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ مَنْ سَرَقَ ثَمَرًا فِي  
رَأْسِ الشَّجَرِ أَوْ شَاةٍ فِي السَّرْعَى فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ وَلَا ذَا  
أَتَى بِالسَّرَسِ الْجَرَيْنِ أَوْ الْبَيْتِ وَأَتَى بِالْفَتَمِ الْمُرَاعِ  
وَكَانَ لَهَا مِنْ يَحْفَظُهَا فَجَاءَ سَارِقٌ سَوَّى مِنْ ذَلِكَ  
شَيْئًا يَسَاوِي ثَمَنَ الْمَتَنِ فَيَقْبِضُ الْقَطْعَ وَالْمَجْنُ كَانَ  
يَسَاوِي ثَمَنَ سِتْرٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ وَلَا يَقْطَعُ فِي أَقْلٍ مِنْ  
ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَتَاوِي مِنْ قَهْرَانَا  
وَرَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى۔

۶۷۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ  
مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَانَ أَنَّ غُلَامًا سَرَقَ وَدُبَابِينَ  
حَاطِطًا وَجَلَّ فَعَرَسَهُ فِي حَاطِطٍ سَيِّدَةٍ فَخَرَجَ صَاحِبُ  
الْوَيْدِ بِسَلْسِيسٍ وَدَبَّ فَوَجَدَهُ فَاسْتَعْدَى عَلَيْهِ مَرْوَانَ  
بَنَ الْحَكَمِ فَسَخَّرَهُ وَأَرَادَ قَطْعَ يَدِهِ فَأَنْطَلَقَ سَيِّدُ الْعَبْدِ  
إِلَى رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ  
اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا فِي ثَمَرٍ وَلَا فِي ثَمَرٍ



الْحَجَّاءُ قَالَ الرَّجُلُ أَنَّ مَرْوَانَ أَخَذَ عَلَامِيَّ وَهُوَ يُرِيدُ  
قَطْعَ يَدِهِ قَالَتْ أُمِّ بَيْتُ أَنَّ تَمَسَّيَ إِلَيْهِ فَتَضَمَّرَ بِالْأَمِيِّ  
سَمِعَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَمَسَّتْ مَعَهُ حَتَّى  
أَتَى مَرْوَانَ فَقَالَ لَهُ رَافِعٌ اخْذْتُ عَلَامَ هَذَا فَقَالَ نَعَمْ  
قَالَ فَمَا أَنْتَ صَابِعٌ قَالَ أُرِيدُ قَطْعَ يَدِهِ قَالَ فَاثْبِتِي  
سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ  
وَلَا كَثْرٍ فَأَمَرَ مَرْوَانَ بِالْعَبْدِ فَأَرْسَلَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا نَأْخُذُ لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ  
فِي شَجَرٍ وَلَا فِي كَثْرٍ وَالْكَثْرُ الْحَجَّاءُ وَلَا فِي وَدِيٍّ  
وَلَا فِي شَجَرٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

کرم ﷺ سے میں نے سنا۔ فرمایا: کہ بھل اور پودے کی  
چوری میں قطع نہیں۔ اس آقا نے عرض کی کہ میرا غلام اس وقت  
مردان کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹنا چاہتا ہے میں چاہتا  
ہوں کہ آپ میرے ساتھ اس کے ہاں چلیں اور اسے حضور  
ﷺ سے سنی حدیث سنائیں وہ چل پڑے مردان کے پاس  
آئے اس سے رافع نے پوچھا کیا تو نے اس کا غلام قید کر رکھا ہے؟  
کہا: ہاں۔ پوچھا اب اسے کیا کرنا چاہتے ہو؟ کہا اس کا ہاتھ کاٹنے  
کا ارادہ ہے۔ رافع نے کہا: میں نے سرکارِ دو عالم ﷺ سے  
سنا۔ آپ نے فرمایا: بھل اور درخت کی چوری پر قطع نہیں۔ اس پر  
مردان نے غلام کو چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ درخت پر لٹکے  
بھل اور درخت کی چوری کرنے پر قطع نہیں، شاخ توڑنے پر بھی قطع  
نہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا قول ہے۔

مذکورہ باب کے تحت درخت پر لٹکے بھل، گوند یا درخت اکھیر کر لے جانے اور چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری کی چوری کے بارے  
میں قطع کا حکم بیان کیا گیا۔ شرائط چوری میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جو چیز جلد خراب ہونے والی ہو اس پر قطع نہیں۔ لہذا بھل  
وغیرہ اسی ضابطہ کے تحت آگے اور دوسری شرط محفوظ ہونا تھی۔ چراگاہ میں چرنے والی بھیڑ بکری چونکہ مال محفوظ نہیں اس لئے اس کی  
چوری پر بھی قطع نہیں۔ پھر غلام کا قبضہ جو مردان کے پاس لے جایا گیا اور اس نے قطع کا ارادہ کیا لیکن حضرت رافع بن خدیج نے جب  
رسول کریم ﷺ سے سنی حدیث مبارکہ پیش فرمائی تو مردان نے غلام کے ہاتھ کاٹنے سے رجوع کر لیا۔ یہاں حدیث دراصل ان  
شرائط کے تحت ہی آئی ہیں۔ اس لئے ان کی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۳۰۲۔ بَابُ الرَّجُلِ يُسْرِقُ مِنْهُ الشَّيْءُ  
يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ فِيهِبِهِ السَّارِقُ بَعْدَ مَا  
يُرْفَعُهُ إِلَى الْإِمَامِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری نے صفوان بن  
عبد اللہ بن امیہ سے خبر دی۔ بیان کیا کہ صفوان بن امیہ کو کہا گیا کہ  
جس نے ہجرت نہ کی وہ ہلاک ہوا۔ یہ سن کر انہوں نے سواری  
منگوائی اور سوار ہو کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر  
ہوئے۔ آپ سے عرض کی کہ مجھے کہا گیا ہے کہ جس نے ہجرت نہ  
کی وہ ہلاک ہوا اس پر اسے حضور ﷺ نے فرمایا: اے  
ابوہب! مکہ کی پتھر ملی زمین پر چلے جاؤ۔ صفوان مسجد میں ٹھہر گئے اور

۶۷۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ صَفْوَانَ  
بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُمِّهِ قَالَ قِيلَ لَصَفْوَانَ ابْنِ أُمِّهِ إِنَّهُ مَنْ  
لَمْ يَهَاجِرْ هَلَكَ فَنَدَا بِرَأْسِهِ فَوَرَّجَهَا حَتَّى قَدِمَ  
عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ قِيلَ لِي إِنَّهُ مَنْ  
لَمْ يَهَاجِرْ هَلَكَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَرُجِعْ  
أَبَا رَهْبٍ إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَتَمَّ صَفْوَانَ إِلَى الْمَسْجِدِ  
مُتَوَسِّدًا وَدَاءً فَجَاءَهُ سَارِقٌ فَأَخَذَ وَدَاءً فَأَخَذَ

اپنی چادر سر کے نیچے کھڑکرا کر رکھ رہے تھے۔ چور آیا اور چادر چا کر لے گیا۔ جناب صفوان نے چور کو چادر سمیت پکڑ کر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ حضور ﷺ نے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا اس پر صفوان بولے یا رسول اللہ ﷺ! میرا ارادہ یہ تھا۔ وہ چادر میں اب اسے صدقہ کر دیتا ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: یہی بات تو نے میرے پاس لانے سے قبل کی ہوئی (تو یہ سزا سے بچ جاتا)۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب مقدمہ چوری امام کے پاس فیصلہ کے لئے لے جایا جا چکا ہو یا قاذف کا معاملہ حاکم کے پاس لے جایا جا چکا ہو پھر صاحب حد اسے حد پہنچا کر دے تو امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ حد کو معطل کر دے۔ اس پر بہر حال حد نافذ کر دے گا۔ یہی قول امام ابو یوسف اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ باب سے واضح ہوا کہ حدود میں معافی اس وقت تک ہو سکتی ہے جب تک قاضی کے پاس نہیں گیا اور اگر صاحب مال نے یا صاحب حد نے طلب انصاف کے لئے مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کر دیا۔ اب قاضی اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا پابند ہو گا خواہ فیصلہ کیا ہی ہو؟ قاضی کے سامنے دی گئی خبر و قرار کر لے، یا گواہوں کے ذریعہ اس پر جرم ثابت ہوا۔ دونوں صورتوں میں کوئی رعایت نہیں۔ جناب صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں موصی کا اس روایت میں "صدقہ کرنے کا" ذکر ہے۔ بعض کتب میں معاف کرنے، بچ کرنے وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ رسول کریم ﷺ نے اس کے جواب میں یہی ارشاد فرمایا: کہ یہاں مقدمہ لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا؟ اب اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ مقدمہ دائر کرنے سے پہلے مجتنب معافی ہے۔ دائر ہو جانے کے بعد فیصلہ فذل العمل ہو گا۔ اس لئے بعض کتب احناف میں جو یہ لکھا ہے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہو جانے کے بعد بھی معافی کی مجتنب ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے صراحتاً اس حدیث کے آخر میں احناف کا موقف بیان فرما دیا۔ خواہ چوری کا مقدمہ ہو یا حد نافذ کا مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد سزا لازماً ہوگی۔ یہی امام اعظم ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا مذہب اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے لہذا وہ روایت کہ جس میں مقدمہ دائر ہونے کے بعد معافی کا جو ذکر مذکور ہے وہ قول نا معتبر ہے اور مفتی یہ نہیں۔

### ۳۰۳۔ بَابُ مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ

٦٧٢۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا تَائِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ أَبِي عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ لِي مَخِجَ فِجْمَةٍ لَثَمَةً دَرَاهِمَ.

٦٧٣۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ

کتنی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟

ہمیں امام مالک نے جناب تابع مولیٰ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ نے ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جس کی قیمت تین درہم تھی۔

ہمیں امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے انہوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے

کہ کی طرف نکلیں۔ ان کے ساتھ دو آزاد شدہ لونڈیاں اور ایک عبد اللہ بن ابی بکر صدیق کی اولاد کا غلام بھی تھا۔ ان آزاد شدہ لونڈیوں کے پاس ایک چادر تھی جس پر سبز کپڑے کا غلاف سیاہوا تھا۔ بیان فرمائی ہیں کہ غلام نے وہ چادر لی اور اس پر سے سبز کپڑا اتار لیا اور اس کی جگہ پوتین رکھ کر سی دیا یا منہ سی دیا۔ جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو وہ چادر ہم نے اس کے مالکوں کو لوٹائی۔ اس نے کھول کر دیکھا تو چادر کی جگہ منہ پایا اور چادر گم شدہ تھی۔ انہوں نے دو آزاد شدہ لونڈیوں سے پوچھ بچھ کی۔ ان دونوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے گفتگو کی یا ان کی طرف لکھ بھیجا اور غلام پر چوری کی تہمت لگائی۔ غلام سے اس بارے میں پوچھا گیا تو اس نے اقرار کر لیا۔ اس پر حضرت عائشہ نے حکم دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ لہذا ہاتھ کاٹا گیا اور آپ نے فرمایا: قطع کی سزا چوتھائی دینا یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہوتی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے والد سے انہوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی کہ حضرت عثمان غنی کے زمانہ میں ایک شخص نے ترنج چوری کی۔ حضرت عثمان نے اس کی قیمت گلوئی تو اس کی قیمت بارہ درہم فی دینار کے حساب سے تین درہم لگائی گئی۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کتنی مالیت کی مقدار میں ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کہتے ہیں کہ چوتھائی دینار میں قطع ہے اور ان حضرات نے یہی اس باب میں ذکر کردہ احادیث روایت فرمائیں اور اہل عراق کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان حضرات نے حضور ﷺ سے عمر، عثمان، علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات ذکر فرمائیں۔ لہذا جب حدود میں اختلاف آگیا تو اعتبار ان روایات کا ہوگا جو ثقہ اور معتبر ہوں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہاتھ کاٹنے کے لئے کتنی مقدار کی چوری نصاب ہے؟ فقہاء نے اس میں اختلاف فرمایا۔ ابن قدامہ حنبلی اس اختلاف کو اپنی شہرہ آفاق تصنیف میں لکھتے ہیں:

قَالَ مُحَمَّدٌ حَرَجَتْ إِلَى مَكَّةَ وَمَعَهَا مَوْلَا تَانِ وَمَعَهَا غُلَامٌ يُسَمَّى عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ وَأَنَّهُ يُعْثُ مَعَ تَبِيكِ السَّرَّائِي بِرِدِّ مَرَّاجِلٍ قَدْ خِطَّتْ عَلَيْهِ جُرْقَةٌ خَضِرَاءُ قَالَتْ فَأَخَذَ الْغُلَامُ الْبُرْدَ دَفَقَتْ عَنْهُ فَاسْتَحْرَجَهُ وَجَعَلَ مَكَانَهُ لَبْدًا أَوْ قُرُوءَةً وَخَاطَ عَلَيْهِ فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ دَفَعْنَا ذَلِكَ الْبُرْدَ إِلَى أَهْلِهِ فَلَمَّا نَفَقُوا عَنْهُ وَحَدَّثُوا ذَلِكَ الْبَلْدُو كَلَّمُوا يَجِدُوا الْبُرْدَ فَكَلَّمُوا الْمَرَاتِي فَكَلَّمْنَا عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَوْ كَتَبْنَا إِلَيْهَا وَاتَّهَمْنَا الْعَبْدَ فَمَسِيلٌ عَنْ ذَلِكَ فَأَعْتَرَفَ فَأَسْرَجَ بِهِ عَائِشَةُ فَقُطِعَتْ يَدُهُ وَقَالَتْ عَائِشَةُ الْقَطْعُ فِي رُبْعٍ دِينَارٍ فَصَاعِدًا.

٦٧٤ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ سَارِقًا سَرَقَ فِي عَهْدِ عُثْمَانَ أَسْرَجَهُ فَأَسْرَبَهَا عُثْمَانُ أَنْ تَقُومَ فَقُوتَ بِثَلَاثَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ صَرَفِ اثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَمًا يَدِينَارٍ فَقُطِعَ عُثْمَانُ يَدُهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَا يُقَطَّعُ فِيهِ الْيَدُ فَقَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ رُبْعُ دِينَارٍ وَرَوَوْا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ وَقَالَ أَهْلُ الْعِرَاقِ لَا تُقَطَّعُ الْيَدُ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرِ دَرَاهِمٍ وَرَوَوْا ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَنْ عُمَرَ وَعَنْ عُثْمَانَ وَعَنْ عَلِيٍّ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَنْ غَيْرٍ وَاحِدٍ فَإِذَا جَاءَ الْإِخْتِلَافُ فِي الْحُدُودِ أُخِذَ فِيهَا بِالْيَقِينِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجَعَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

نصاب سے کم چوری میں تمام فقہاء کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ البتہ حسن بصری، داؤد ظاہری، امام شافعی کے نواسے اور خوارزم کہتے ہیں کہ قلیل و کثیر کسی ہی چوری ہو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ قرآن کریم میں "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" عام حکم ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول کریم ﷺ سے روایت کیا۔ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے وہی رہتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ وہ انڈا چراتا ہے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ یہ روایت "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں موجود ہے۔ علاوہ ان میں قلیل مقدار کی چوری کرنے والا بھی محفوظ جگہ سے محفوظ چیز کو چراتا ہے۔ لہذا کثیر کی چوری کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (ابن قدامہ فرماتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری میں کاٹا جائے گا جیسا کہ ابھی موطا میں بھی گزرا ہے۔ اسی طرح "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں بھی موجود ہے اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع بھی ہے اور اجماع کی وجہ سے آیت مذکورہ کے عموم میں تخصیص کی جائے گی اور جو دینار اور انڈے کی روایت ہے ہو سکتا ہے اس سے مراد ایسی ہی جس کی مالیت چوتھائی دینار کے برابر ہو اور انڈے سے مراد مرغی کا انڈہ ہو بلکہ لوہے کا خول (خود) ہو۔ امام احمد سے نصاب سرقہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ابو اسحاق جوزجانی سے چوتھائی دینار یا چاندی کے تین درہم کی روایت ہے یا ان کی مالیت کے برابر کوئی چیز ہو۔ امام مالک اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے اور اثرم سے یہ روایت ہے کہ اگر سوئے یا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز کی چوری کی تو چوتھائی دینار یا تین درہم کی مالیت نصاب ہے اور ان میں سے کم ترک نصاب بنایا جائے گا۔ لیٹ اور ٹو سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عائشہ ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: صرف چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر، عثمان اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ عمر بن عبد العزیز، کوزا، امام شافعی اور ابن منذر کا بھی یہی قول ہے اور عثمان بنی نے کہا: ایک درہم یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ چار درہم یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ صرف پانچ درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سلیمان بن یسار، ابن ابی سلیمان اور ابن شہر مد کا بھی یہی قول ہے۔ جوزجانی نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس ذحال کے عوض ہاتھ کاٹ دیا جس کی قیمت پانچ درہم تھی۔ عطاء، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا یہ قول ہے کہ ایک دینار یا دس درہم کی چوری سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حجاج ابن ارطاط نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: دس درہم سے کم کی چوری میں قطع یہ نہیں ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ذحال کے عوض ہاتھ کاٹ دیئے کا حکم دیا۔ اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ امام غنی سے روایت ہے کہ چالیس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (المغنی مع شرح بکیر ج ۱ ص ۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹)

قارئین کرام! قطع یہ کہ مقدار میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ امر ثلاث چوتھائی دینار یا تین درہم کم از کم قطع یہ کے لئے نصاب مقرر فرماتے ہیں۔ اصحاب ظواہر اور خارجی قلیل و کثیر سب پر قطع یہ کی حد جاری کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب دس درہم یا ایک دینار پر قطع یہ کے قائل ہیں۔ ائمہ حضرات کے مؤقف اور ان کے استدلالات ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں اور مسلک احناف کے قوی اور قائل عمل ہونے کی تشریح بھی گزر چکی ہے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا کہ حدود میں جب اختلاف ہو تو اس وقت اس قول پر عمل کرنا چاہیے جو نہایت مضبوط ہو اور یہ صفت احناف کے مؤقف میں واضح ہے۔ جس کی شرط دوم کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

### ۳۰۴ - بَابُ السَّارِقِ يَسْرِقُ وَقَدْ قُطِعَتْ يَدُهُ أَوْ يَدُهُ وَرَجُلُهُ

٦٧٥ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ أَقْطَعَ الْيَدَ وَالرَّجْلَ قَدِيمَ فَتَنَزَلَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَشَكَّى إِلَيْهِ أَنَّ عَامِلَ الْيَمَنِ ظَلَمَهُ قَالَ فَكَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ يَقُولُ أَبُو بَكْرٍ وَأَيْتَكَ مَا لَيْتَكَ يَلْبِسُ سَارِقٍ ثُمَّ أَفْقَدُوا حَبْلًا لِأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ أُمِّرَأَ وَأَبِي بَكْرٍ فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَطُوفُ مَعَهُمْ وَيَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِمَنْ بَيْنَ أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ الصَّالِحِ فَوَجَدُوهُ عِنْدَ صَانِعٍ زَعَمَ أَنَّ الْأَقْطَعَ جَاءَهُ بِهِ فَأَعْتَرَفَ بِهِ الْأَقْطَعَ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ فَقُطِعَتْ يَدُهُ الْيُسْرَى قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لِدَعَاؤِهِ عَلَى نَفْسِهِ أَشَدُّ عِنْدِي عَلَيْهِ مِنْ سَرَقَتِهِ.

### ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوانے کے بعد پھر چوری کرنے والے کے متعلق

امام مالک نے ہمیں خبر دی۔ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے باپ سے خبر دی کہ ایک یمنی آدمی جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ مدینہ منورہ آیا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس ٹھہرا اور یمن کے گورنر کے ظلم کی ان سے شکایت کی۔ یہ شخص تہجد خواں تھا۔ ابوبکر صدیق اس کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ تیری رات چوروں جیسی رات نہیں۔ پھر اسماء بنت عمیس زوجہ ابوبکر صدیق کا ہار گم ہو گیا۔ وہ شخص دوسرے لوگوں کے ساتھ یہ آواز دیا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کو بر باد کرے جس نے ایسے نیک گھر سے چوری کی ہے۔ پھر وہی ہار ایک سناڑی کے دوکان میں موجود ملا۔ اس نے بتایا کہ یہ ہار فلاں ہاتھ پاؤں کے شخص نے مجھے دیا ہے۔ اسے پوچھا گیا وہ مان گیا یا اس پر گواہی گزری۔ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ حضرت ابوبکر صدیق فرماتے تھے۔ خدا کی قسم! اس کا اپنے بارے میں بدعا کرتا میرے نزدیک اس کے ہاتھ کاٹنے سے زیادہ حیران کن تھا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ يَرَوِي ذَالِكَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ إِنَّمَا كَانَ الَّذِي سَرَقَ جُلِيَ اسْمَاءَ أَقْطَعَ الْيَدَ الْيُمْنَى فَقَطَعَ أَبُو بَكْرٍ رَجُلَهُ الْيُسْرَى وَكَانَتْ تُبَكِّرُ أَنْ تَكُونَ الْيَدَ وَالرَّجْلَ وَكَانَ ابْنُ شِهَابٍ أَعْلَمُ مِنْ غَيْرِهِ بِهَذَا وَنَحْوِهِ مِنْ أَهْلِ بِلَادِهِ وَقَدْ بَلَغَنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُمَا لَمْ يَزِيدَا فِي الْقُطْعِ عَلَى قُطْعِ الْيَدِ الْيُمْنَى وَالرَّجْلِ الْيُسْرَى فَإِنْ أَبِي بِهِ بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَقْطَعَاهُ وَصَمَّاهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى -

امام محمد کہتے ہیں ابن شہاب زہری نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے فرماتی ہیں کہ جس نے اسماء کی چوری کی تھی، اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا تو ابوبکر صدیق نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا۔ آپ اس بات کا انکار کرتی تھیں کہ وہ پہلے سے ہی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور ابن شہاب اس بارے میں دوسروں کی یہ نسبت زیادہ عالم تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہمیں روایت پہنچی ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی کہ دونوں حضرات دایاں ہاتھ اور پھر بایاں پاؤں کاٹنے کے بعد مزید قطع نہیں کیا کرتے تھے۔ اگر کوئی چور اس کے بعد لایا جاتا تو قطع کی سزا نہ دیتے بلکہ جی لیا کرتے تھے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

جو حضرات چور کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں چار مرتبہ چوری کرنے پر کاٹنے کا مسلک رکھتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہی روایت ہے۔ جسے امام محمد نے اپنی موطا میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ کے قطع نقل کیا۔ واقعہ نقل کرنے کے بعد امام

محمد رحمۃ اللہ علیہ خود اس کا جواب بھی ذکر فرماتے ہیں۔ وہ یہ کہ یہی واقعہ امام زہری نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے نقل فرمایا۔ جس میں سیدہ فرماتی ہیں: کہ اس چور کا پہلے صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا یا یاں پاؤں سالم تھا اب جبکہ اس نے چوری کا جرم کیا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا یاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا اور امام زہری اس واقعہ کو دوسروں کی پرست بھرت جاننے والے ہیں۔ نیز اس کی تصدیق حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے فیصلہ جات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن مجتہدین اور خلفاء نے حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کا یاں پاؤں کٹنے کا حکم نہیں دیا حالانکہ ایسے مقدمات ان کے پاس آتے رہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ پہلی اور دوسری مرتبہ چوری کرنے والے کا دایاں ہاتھ چھ یاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد قطع کی سزا انہیں بلکہ ضمان (تادان) ہوگا۔ اسی مسئلہ کی مزید تحقیق صاحب فتح القدیر ابن ہمام فرماتے ہیں۔

بعض روایات سے ملتا ہے کہ اس چور کا دایاں ہاتھ پہلے سے کسی وجہ سے کٹا ہوا تھا۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تیسری مرتبہ چوری کرنے پر یاں پاؤں کٹا گیا تھا اور جس روایت میں تیسری چوری پر ہاتھ کاٹنے کا واقعہ ملتا ہے، وہ ایسے شخص کے بارے میں ہے، جو سیدہ ناصہ بنی اکبر رضی اللہ عنہا کا مہمان تھا اور مہمان کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ جب اس کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت مل گئی، تو اس مکان کی اشیاء اس کے لئے حرز (محفوظ) کے حکم میں نہ ہیں۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۸ مطبوعہ مصر)

خلاصہ کلام یہ کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری پر یاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کا حکم نہیں۔ جن روایات میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بقیہ ہاتھ پاؤں کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ یا تو از روئے سند صحیح نہیں یا از روئے عقل قاطع تسلیم نہیں ہیں۔ اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں وہی ہے جو عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ گویا اجماع صحابہ پر عمل ہے۔ ہاں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیر ا کوئی سزا دی جاسکتی ہے اور چوری کردہ مال کی جٹی لی جائے گی۔

### ۳۰۵۔ بَابُ الْعَبْدِ يَأْبِقُ ثُمَّ يَسْرِقُ

۶۷۶ - أَحْبَبَ فَا مَالِكٌ أَحْسَرَ مَا نَفَعَ أَنْ عَبْدًا يَعْبُدَ الْقُلُوبَيْنِ عَمَرَ سَرَقَ وَهُوَ أَيْقُفَعْتُ يَوْمَ ابْنِ عُمَرَ إِلَى مَسِيرَتِهِ بَيْنَ الْعَاصِ أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ فَابْنُ سَعِيدٍ أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ قَالَ لَا يَقْطَعُ يَدَ الْأَبْقِ إِذَا سَرَقَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَفَبِي كِتَابِ اللَّهِ وَجَدْتَ هَذَا أَنَّ الْعَبْدَ الْأَبْقِ لَا يَقْطَعُ يَدَهُ فَأَمَرَ يَوْمَ ابْنِ عُمَرَ فَقُطِعَتْ يَدُهُ.

بھاگے ہوئے غلام کا چوری کرنا  
امام مالک نے ہمیں نافع سے خبر دی کہ عبد اللہ بن عمر کے بھاگے ہوئے غلام نے چوری کی پھر اسے حضرت ابن عمر نے سید بن العاص کے پاس ہاتھ کاٹنے کے لئے بھیجا۔ انہوں نے ہاتھ کاٹنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ بھاگے ہوئے غلام کے چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ عبد اللہ بن عمر نے پوچھا کیا تم نے قرآن کریم میں یہ حکم پایا ہے کہ بھاگا ہوا غلام چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؟ پھر حضرت ابن عمر نے حکم دیا اس کا ہاتھ کاٹا گیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ بھاگا ہوا اور نہ بھاگا ہوا دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب چوری کرے گا لیکن چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا امام کے بغیر دوسرا نہیں دے سکتا کیونکہ حدود کا قائم کرنے والا امام ہی ہوتا ہے یا پھر جسے امام یہ اختیار دے دے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ تُقْطَعُ يَدُ الْأَبْقِ وَعَبْدُ الْأَبْقِ إِذَا سَرَقَ وَلَكِنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْطَعَ السَّارِقُ أَحَدًا إِلَّا إِمَامًا أَلَيْسَ بِحُكْمٍ لَا تَدْعُوَ لَا يَقُولُ بِهِ إِلَّا الْإِمَامُ أَوْ مَنَ وَلاَهُ الْإِمَامُ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

مذکورہ مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فیصلہ صحیح اور مبنی برحقیقت ہے اور حضرت سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جو کہا، وہ ان کی ذاتی رائے اور اجتہاد تھا اور جمہور صحابہ کے نظریہ کے خلاف ہے۔ اسی لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے غلام چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ غلام خواہ مفرور ہو یا غیر مفرور دونوں پر قطع ہے۔ دوسری بات حدود اللہ کا اجراء یہ دراصل حاکم وقت کی ذمہ داری ہے۔ خواہ وہ خود یا کسی اور کو اس کے نفاذ کے لئے مقرر کرے دونوں طرح درست ہے۔ ہر ایک کو حدود کے نفاذ کی اجازت دینے سے نظام درہم برہم ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### ۳۰۶۔ بَابُ الْمُخْتَلِسِ

۲۷۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا اخْتَلَسَ شَيْئًا فِي زَمَنِ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكِيمِ فَكَرَأَهُ مَرْوَانٌ قَطَعَ يَدَهُ فَدَخَلَ عَلَيْهِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَا قَطْعَ عَلَيْهِ.

اچکا کا بیان  
امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ مروان بن حکم کے دور میں ایک شخص نے کسی کا مال اچکا لیا۔ مروان نے اس کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کا ارادہ کیا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ تشریف لائے۔ انہوں نے مروان کو بتایا کہ اس کی سزا قطع نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا أَخَذَ لَا قَطْعَ فِي الْمُخْتَلِسِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.  
اچکا اور چھین جھپٹ کر مال لے اڑنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کی تائید ابو داؤد میں ایک حدیث پاک سے ہوتی ہے۔ "لیس علی الخائن ولا المختلس قطع خیانت کے مرتکب اور اچکے کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے" (ابوداؤد ج ۶ ص ۳۰ مطبوعہ کاپڑ) اور "لیس علی المنتهب قطع" یعنی چھیننے والے پر بھی قطع نہیں ہے۔ یہ الفاظ بھی ابو داؤد نے روایت کئے ہیں۔ لہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث کے مطابق اپنا اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک بیان فرمایا ہے۔

### مسائل خمسہ جدیدہ

مسئلہ (۱) چور کے کئے ہاتھ کی پیوند کاری کیسی ہے؟

مسئلہ (۲) جان بچانے کے لئے خون انسانی کا عطیہ دینا کیسا ہے؟

مسئلہ (۳) انسانی اعضاء کا دوسرے انسان میں انتقال کا کیا حکم ہے؟

مسئلہ (۴) پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

مسئلہ (۵) اکل طی دوا کا استعمال جائز ہے؟

مسئلہ اول: چور کا کٹا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنا یا ایک شاخ اور فرع ہے۔ بات اصل پر ہو جائے تو معاملہ واضح ہو جائے گا۔ وہ یہ کہ جسم کا کوئی عضو جب کٹ جائے یا اسے کاٹ ڈالا جائے تو اس کی پیوند کاری میں ائمہ اربعہ کا موقف و مذہب کیا ہے؟ اس اصل کے متعلق چاروں ائمہ کا الگ الگ مذہب ملاحظہ فرمائیں:

### فقہائے شافعیہ کا مسلک

فقہائے شافعیہ کے نزدیک آدمی کے نفس و طاہر ہونے میں اختلاف ہے۔ اکثر کا میلان نجاست کی طرف سے اور خراسان کے شوافع نے اس کی طہارت کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے آدمی کے بالوں کی نجاست کا قول کیا تھا لیکن پھر اس سے رجوع فرمایا تھا۔ یہی ان کا مسلک ہے۔ (شرح الحد ج ۹ ص ۱۳۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت تہذیب نجی بن شرف امام نووی)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدین میں جسم انسانی کے بخش و ظاہر ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف انسانی مردہ جسم میں ہے۔ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترجیح کس کو ہے؟ آپ اپنی مشہور تصنیف "کتاب الام" میں مردہ انسان کے جسم کے بارے میں رقمطراز ہیں:

قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى . وَإِذَا كَسَرَ  
لِلْمَرْأَةِ عَظْمَ فَطَارٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَرْقَعَهُ إِلَّا بِعَظْمٍ مَا  
يُؤْكَلُ لَحْمُهُ ذَكِيًّا . وَكَذَلِكَ أَنْ سَقَطَتْ سَنَةٌ  
صَارَتْ مَيْتَةً فَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَبْعِدَهَا بَعْدَ مَا بَانَتْ فَلَا  
يَعِيدُ سَنَ شَيْئًا غَيْرَ سَنَ ذَكِيٍّ يُوْكَلُ لَحْمُهُ وَأَنْ رَقَعَ  
عَظْمُهُ بِعَظْمٍ مَيْتَةٍ أَوْ ذَكِيٍّ لَا يُوْكَلُ لَحْمُهُ أَمْ عَظْمُ  
إِنْسَانٍ فَهُوَ كَالْمَيْتَةِ فَلَعَلَّهِ قَلْعُهُ وَاعْدَادُهُ كُلُّ صَلَوةٍ  
صَلَاةٍ وَهُوَ عَلَيْهِ فَإِنْ لَمْ يَقْلَعْهُ جَبْرَهُ السُّلْطَانُ عَلَى  
قَلْعِهِ فَإِنْ لَمْ يَقْلَعْ حَتَّى مَاتَ لَمْ يَقْلَعْ بَعْدَ مَوْتِهِ لِأَنَّهُ  
صَارَ مَيْتًا كُلَّهُ وَاللَّهُ حَسْبُهُ وَكَذَلِكَ سَنَةٌ إِذَا نَدَرَتْ  
فَإِنْ أَعْطَلَتْ سَنَةٌ فَرِطَهَا قَبْلَ أَنْ تَنْدَرُ فَلَا بَأْسَ لِأَنَّهُمَا  
لَا تَصِيرُ مَيْتَةً حَتَّى تَسْقُطَ قَالَ وَلَا بَأْسَ أَنْ يَرِيطَهَا  
بِالْذَّهَبِ لِأَنَّهُ لَا يَسِي لَيْسَ بِذَهَبٍ وَأَنَّهُ مَوْضِعُ ضَرْوَةٍ  
وَهُوَ يَرَوِي عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي الذَّهَبِ وَمَا هُوَ  
أَكْثَرُ مِنْ هَذَا يَرَوِي أَنَّ أَنْفَ رَجُلٍ قَطَعَ بِالنَّكَالِ  
فَاتَّخَذَ نَفَاً مِنْ فِصَّةٍ فَشَكَّى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ  
فَامَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَّخِذَ نَفَاً مِنْ ذَهَبٍ .

(کتاب الام للشافعی ج ۲ ص ۵۴ باب ما یؤکل بالمرء والمرأة)

مطبوعہ بیروت

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جب کسی عورت کی ہڈی ٹوٹ کر الگ ہو جائے تو اب اس کی بیوند کاری جائز نہیں ہے مگر کسی ایسے جانور کی ہڈی سے جو ذبح کر کے اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یونہی اگر کسی کا دانت گر گئی تو وہ میت (مردار) کے حکم میں ہو گیا۔ لہذا اس دانت کو پھر سے وہاں لگا دینا جبکہ وہ ایک مرتبہ وہاں سے اُھڑ کر گر پڑا تھا جائز نہیں ہے۔ صرف ان جانوروں میں سے کسی کا دانت وہاں لگایا جاسکتا ہے جو ذبح شدہ ہو اور اس کا گوشت کھانا جائز ہو اور اگر کسی آدمی کی ہڈی کسی مردار کی ہڈی یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی کے ساتھ جوڑی گئی جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا یا کسی دوسرے انسان کی ہڈی کے ساتھ بیوند کاری کی گئی تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کا اُھڑنا نا لازم ہے اور ہر وہ نماز جو ایسی بیوند کاری کے دوران اس نے پڑھی اس کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر وہ از خود اسے نہ اُھڑے تو حاکم وقت اسے جبراً اُھڑنے کا حکم دے۔ اگر اُھڑے بغیر وہ مر گیا تو مرنے کے بعد وہ نہیں اکھاڑا جائے گا کیونکہ اب وہ بھی تمام میت کے ساتھ میت ہو گیا ہے۔ اللہ اس سے حساب لینے والا ہے۔ یونہی اگر کسی کا دانت گر گیا اور اگر کسی کا دانت ہلنا شروع ہو گیا تو مرنے سے قبل اسے بائندھ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی نہ مرنے کی وجہ سے میت کے حکم میں شامل نہیں ہو گا۔ امام موصوف نے فرمایا کہ اگر ہلنے دانت کو سونے کے ساتھ بھی پابندھ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ ایک ضرورت کی وجہ سے ہوا۔ حضور ﷺ نے اس بارے میں مروی ہے جو اس سے زیادہ مختصراً نکالتا ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تو اس نے چاندی کی ناک بنوائی۔ حضور ﷺ کی بارگاہ میں اس نے بدبو کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے اسے سونے کی ناک بنانے کی اجازت عطا فرمائی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ہر کتاب میں ذکر کیا ہے کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے فرمایا اور اسے دوبارہ اسی جگہ



لگانے کی سخت ممانعت فرمائی۔ حتیٰ کہ اس کی اس صورت میں پڑھی ہوئی نمازیں لوٹانے کا حکم دیا اور حاکم وقت کو جبراً اس کی پیوندگی ہوئی ہڈی کو اکھڑنے کا اختیار دیا ہے۔ ہاں کسی حلال جانور کی ہڈی (جسے ذبح کیا گیا ہو اور اس کا گوشت کھانا حلال ہو) اگر انسانی ہڈی کی جگہ لگا دی جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ وہ میتہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اگر ہڈی مثلاً دانت ابھی صرف ہلتا ہے تو اس کو ضرورت کے پیش نظر سونے چاندی سے باندھنا جائز ہے۔

### فقہائے مالکیہ کا مسلک

ان الخلاف فیما بین من الادمی فی حال حیاته وبعد موته کالخلاف فی میتة الی قوله تنبیہ علی المعتمد من طهارة ما بین من الادمی مطلقاً بجوز رد من قلعت لمصلحتها۔  
(حاشیہ رسوق تعینف شیخ شمس الدین محمد المعروف رسوق ج ۱ ص ۵۴ مطبوعہ بیروت)

زندہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے۔ اس کی طہارت و نجاست کے متعلق وہی اختلاف ہے جو مردہ انسان کی طہارت و نجاست میں ہے۔ قول معتمد یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے وہ مطلقاً پاک ہے۔ (خواہ وہ زندہ کا ہو یا مردہ کا) جو دانت اپنی جگہ سے اکھڑ جائے اس کو دوبارہ اسی جگہ لگانا جائز ہے۔

فقہائے مالکیہ علیہم الرحمہ کا نظریہ معلوم ہوا کہ انسانی اعضاء کی پیوندکاری جائز ہے کیونکہ اکھڑے ہوئے دانت کو پھر اسی جگہ لگانے کی تصریح اس نظریہ کی صراحتاً تائید کرتی ہے لہذا ان حضرات کے نزدیک زندہ مردہ دونوں حالتوں میں انسانی اعضاء پاک ہیں اور ان کی پیوندکاری جائز ہے۔

### فقہائے حنبلیہ کا نظریہ

الادمی الصحيح فی المذهب انه طاهر حی و میت یقول النبی ﷺ المومن لا ینجس متفق علیہ۔ الی قوله وحکم اجزاء الادمی وابعاضه حکم جملته سواء وحکم اجزاء الادمی واللعاضة حکم جملته سواء انفصلت فی حیاته او بعد موته لانها اجزاء من جملته فکان حکمها کسائر الحیوانات الطاهرة والنجسة۔ الاول الادمی فهو طاهر وسؤره طاهر سواء کان مسلماً او کافراً عند عامة اهل العلم۔

آدمی کے بارے میں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”مومن نجس نہیں ہوتا“ اور آدمی کے اجزاء اور اس کے ٹکڑوں کا حکم وہی ہے جو پورے اور مکمل آدمی کا حکم ہے یعنی پاک ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ آدمی کے اجزاء اور حصوں کا حکم پورے آدمی کے حکم میں برابر ہے خواہ وہ ٹکڑا اس کی زندگی میں یا موت کے بعد الگ ہوا ہو کیونکہ وہ تمام جسم کا ہی ایک حصہ ہے۔ لہذا اس کا حکم ان تمام حیوانات کی طرح ہی ہو جو پاک ہوتے ہیں یا ناپاک ہوتے ہیں۔ آدمی پاک ہے اس کا پس خوردہ پاک ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ یہ عام اہل علم کا نظریہ ہے۔

(معنی شرح الکبیر ج ۱ ص ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵

## فقہائے حنفیہ کا مسلک

ولو سقط سنہ یکرہ ان یاخذ سن میت  
فیشدھا مکان الاولی بالاجماع وکذا یکرہ ان یعید  
تلک السن الساقطۃ مکانھا عند ابی حنیفۃ  
ومحمد رحمہما اللہ ولكن یاخذ سن شاة الذکیۃ  
فیشدھا مکانھا وقال ابو یوسف لا یأس سنہ ویکرہ  
سن غیرہ۔

(برائع الصنائع ج ۵ ص ۳۲ کتاب الاحسان مطبوعہ بیروت)

قوله (فی البدائع بخسة) فانه قال ما ابین من  
الحی ان کان جزء فیہ دم کالید والاذن ولا نف  
ونحوھا نجس بالاجماع۔ (رد المحتار ج ۷ ص ۲۰۷ مطلب فی  
الحام الذبائح، عز الرائی ج ۱ ص ۷۰ اشعر الیہ)

فی المحيط ان عظم المیتۃ اذا کان علیہ  
دسومۃ وقع فی الماء نجسہ وفی السراج الوہاج  
شعر المیتۃ انما یکون طاهرا اذا کان محلوفا او  
مجزوزا وان کان متوقفا فهو نجس وکذا شعر  
الادمی علی هذا التفصیل۔

(عز الرائی ج ۱ ص ۷۰ اشعر الیہ)

شہید کا خون اگر اس کے جسم سے الگ ہو جائے تو وہ بھی نجس ہو جاتا ہے۔

ودم الشہید مدام علیہ فهو طاهر تجوز  
الصلوۃ علیہ معہ فاذا زال صار نجسا۔

(ج ۱ ص ۳۸۴ مطبوعہ بیروت باب البیۃ شمل اقل مطبوعہ  
جائے تو نجس ہو جائے گا۔

دار الفکر بیروت لبنان)

یہاں تک تو ہم نے اثر اربعہ کا کئے ہوئے اعضاء کے بارے میں مسلک بیان کیا ہے۔ ان اقوال و دلائل کی روشنی میں ہم اب  
یہ بات دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا کوئی عضو (مثلاً ہاتھ) کسی حادثہ کی وجہ سے یا بیماری کے باعث کاٹ دیا جائے یا چور کا ہاتھ جھک دی وجہ  
سے کاٹ دیا جائے تو اس کی پوند کاری درست ہے؟

بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا ہی حکم دیا ہے۔ لہذا جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اللہ تعالیٰ کے حکم پر  
عمل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو پھر اسی جگہ جوڑنے سے نہ تو اللہ تعالیٰ نے کہیں منع فرمایا اور نہ ہی رسول کریم ﷺ سے اس کی  
ممانعت کہیں وارد ہے۔ لہذا دوبارہ ہاتھ جوڑ دینا از روئے شرع ممنوع نہ ہوا۔ دوسری بات یہ کہ حدود شرعیہ صرف ذبح و قتل کے لئے  
ہوتی ہیں تاکہ دوسروں کو تنبیہ ہو جائے۔ ان کا اصل مقصد یہی ہے۔ اعضاء کا ضائع کرنا اصل مقصد نہیں۔ لہذا اگر عوام کی عبرت کے

لے سر عام کسی چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو مقصد حاصل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو اگر بعد میں جوڑ دیا جائے تو اسے جائز ہونا چاہیے اور ”سنن ابی داؤد“ ج ۲ ص ۲۳۹-۲۵۰ مطبوعہ بیروت میں حضرت فضالہ بن عید سے ایک روایت مذکور ہے۔ جسے چور کے کٹے ہوئے ہاتھ کو جوڑنے کی نفی میں بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں ایسی کوئی دلیل نہیں۔ روایت یوں ہے کہ حضور ﷺ نے چور کا کٹنا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانے کا حکم دیا۔ اس روایت میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا ایک راوی حجاج ابن اربطہ بالا اتفاق ضعیف ہے۔ دوسری بات یہ کہ با اتفاق فقہاء چور کا کٹنا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانا محض مستحب ہے فرض و واجب نہیں ہے۔ تیسری بات یہ کہ ہاتھ کو اگر پھر سے جوڑ دیا جائے تو کٹنے کا نشان بہر حال باقی رہے گا اور عبرت کے لئے یہی کافی ہے۔ لہذا کٹنا ہوا ہاتھ اگر دوبارہ اسی جگہ جوڑ دیا جائے تو ممانعت شرعیہ نہ ہونے اور مقصد حد پورا ہوجانے کی بنا پر جائز ہونا چاہیے؟

جواب اول: مسئلہ زیر بحث میں جب ہم نے غور کیا تو حقیقت حال یہ نظر آئی کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا مقصد صرف وہی نہیں جو اوپر بعض علماء نے بیان کیا ہے۔ یعنی دوسروں کے لئے عبرت کی نصیحت ہونا بلکہ اس کے ساتھ چور کو چوری کی سزا دینا اور آلہ چوری کو ختم کرنا اور چوری کی صلاحیت کو بالکل ختم کرنا یا کم کر دینا بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا کے مقصود ہیں۔ اگر صرف عبرت اور نصیحت عوام مقصود ہوتی تو اس کے لئے ہاتھ کے علاوہ کوئی اور عضو مثلاً کان ناک کاٹ دیئے جاتے۔ یہ سزا بھی تھی اور عبرت کا سامان بھی اور یہ ضروری نہیں کہ عبرت کے لئے جس عضو سے گناہ سرزد ہو، اسی کو کاٹ کر پھینک دیا جائے۔ زبان سے جب کسی کو زنا کی تہمت لگائی جاتی ہے تو زبان کاٹنے کی بجائے تہمت لگانے والے کے جسم پر کوڑے برسائے جاتے ہیں۔ شراب منہ سے پی جاتی ہے لیکن سزا منہ کی بجائے بقیہ جسم پر کوڑے لگا کر دی جاتی ہے۔ شادی شدہ زانی کو جرم یا غیر شادی شدہ کو سو کوڑوں کی سزا ۱۱ زمرے میں آتی ہے۔ لہذا چوری کے جرم میں اگر صرف سزا دینا اور عبرت گیری مقصود ہوتی، تو یہاں بھی کوڑے وغیرہ لگوائے جاتے۔ بالخصوص پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ دوسری مرتبہ چوری پر بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چوری کی سزا میں عبرت کے ساتھ ساتھ یہ بھی مقصود ہے کہ چوری کرنے کے آلہ کو کاٹ دیا جائے تاکہ یہ جرم دوبارہ نہ ہو سکے۔ یا چوری کی صلاحیت میں بہت حد تک کمی آجائے۔ اب اگر چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے پھر سے جوڑ دیا جائے تو چوری کا آلہ پھر سے موجود ہو گیا اور چوری کی صلاحیت بھی پہلے کی طرح کامل ہو گئی، اس طرح مقصد و فناء شریعت کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ اللہ تعالیٰ نے چوری کی سزا جو مقرر فرمائی وہ اس سے چوری کی صلاحیت کو ختم کرنا چاہتا ہے اور جوڑنے کے قائلین چور کی صلاحیت کو پھر سے بحال کرنے کے درپے ہیں۔ چوری کی سزا کے بارے میں قرآن کریم کی آیت کریمہ یہ ہے: السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم۔ ”چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کے کرمات کا بدلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت کا سزا ہے اور اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے“ (المائدہ: ۳۸)۔ آیت مذکورہ میں جزاء کے بعد دوسری وجہ ”نکالا“ بیان فرمائی گئی۔ لفظ ”نکال“ کا اردو زبان میں صحیح اور پورا پورا مفہوم ادا کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ اس کا معنی کسی کو کسی کام سے باز رکھنا اور دوسروں کو عبرت دلانا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

نكله عن الشيء صرف عنه ويقال نكل الرجل عن الامر اذا ينكل نكولا اذا جبن عنه الجوهرى نكلت بفلان اى عاقبته فى جرم اجرمه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله وانكلت الرجل عن حاجته انكالا اذا دفعته عنها.

کسی کو کسی چیز سے نکال کا معنی یہ کہ اسے اس کام سے باز رکھا جائے اور جب کوئی شخص کسی کام کو سر انجام نہ دے سکے تو اس وقت بھی نکل الرجل عن الامر بولتے ہیں۔ جوہری نے کہا نكلت بفلان اى عاقبته فى جرم اجرمه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله وانكلت الرجل عن حاجته انكالا اذا دفعته عنها.

(اسان العرب ج ۱ ص ۶۷۷)

اور اس جیسا کام کرنے سے باز رہے اور کسی شخص کو اس کے کام سے دور کر دینا بھی "انکال" کا معنی ہے۔

نکل کا معنی کسی کا کام سے رک جانا ہے۔ جسم میں نکل کا مفہوم بھی یہی ہے کہ قسم اٹھانے سے انکار کر دینا اور اس کی طرف بڑھنے سے باز رہنا اور نکل یہ اس وقت بولتے ہیں، جب کوئی کام دوسرے کے لئے باعث عبرت ہو اور انکال ایسی سزا کو بھی کہتے ہیں جو کسی شخص کے جرم پر اسے دی جائے۔

نکل ینکل اذا امتنع ومنه نکول فی الیمین وهو الامتناع منها وترك الاقدام علیها ونکل به اذا جعله عبرة لغيره والنکال العقوبة التي تنکل الناس عن فعل ما جعلت له جزاء۔  
(النبایہ ج ۵ ص ۱۱۶ حرف النون)

لفظ "نکال" کے مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے چوری کی سزا کا مقصد یہ ہوا کہ چور چوری سے باز آجائے دوسروں کو اس سے عبرت حاصل ہو۔ علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ طبعی اور کچھ دوسرے محققین نے کہا ہے کہ وجزاء بسما کسب نکالا کے درمیان (یعنی بسما کسب کے بعد اور نکال سے پہلے) کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا گیا تاکہ معلوم ہو کہ ہاتھ کا سزا سزا دینے کے لئے ہے اور سزا دینا عبرت دلانے اور دوبارہ چوری سے باز رکھنے کے لئے ہے۔ لہذا واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا ذکر فرمائی، وہ اس مقصد کے لئے ہے کہ وہ چوری سے باز آجائے اور ممکن حد تک اس کی چوری کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔ لہذا اٹکا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے میں اس حکم کی مخالفت لازم آئے گی۔ ہاتھ کاٹنے کے بعد کہیں دین کر دینا چاہیے کہے ہوئے ہاتھ کا نہ چور مانگ ہے اور نہ ہی کوئی اور اس کا مالک قرار دیا جاسکتا ہے۔

جواب دوم: اس جواب کا تعلق احادیث صحیحہ سے ہے۔ ان میں سے ایک دو ملاحظہ ہوں:

حضور ﷺ نے فرمایا: اس چور کو لے جاؤ پھر اس کا

ہاتھ کاٹو پھر اسے جہنم ڈالو اور اس کے بعد میرے پاس لے آؤ۔ پس اس چور کا ہاتھ کاٹا گیا پھر اسے جسم کیا گیا پھر اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا۔ وہ کہنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بھی تیری طرف نظر رحمت فرمائی۔ امام دارقطنی نے اس کی حجت میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ انہوں نے چوروں کے ہاتھ کٹائی کے بندے سے کانٹے پھرنی ہوئی جگہ پر گرم تیل لگا کر خون بند کیا گیا۔ گویا میں انہیں بھی اور ان کے ہاتھوں کو بھی دیکھ رہا تھا جیسا کہ گدھے کی دم ہوتی ہے۔

اذھوا یہ قاطعواہ ثم احسمواہ ثم اتونی به فقطع ثم حسم ثم اتنی فقال تبت الی اللہ قال تاب اللہ علیک اخرج الدار قطنی فی حجتہ عن علی انه قطع ابندیہم من المفصل ثم حسمہم فکانی انظر علیہم والی ابیدیہم کانہا ایور الحمیر۔

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۶۶ ابواب قطع سرقة فصل دوم)

مطبوعہ ادبیات

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ (پاؤں) چوری میں کانٹے جانے والے دو اعضاء میں سے ایک ہے۔ لہذا اس کو جوڑ سے کاٹا جائے گا۔ جیسا کہ ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا جاتا ہے اور جب کٹ جائے تو اسے "جسم" کیا جائے۔ جسم یہ کہ تیل کو ابالا جائے جب ہاتھ یا پاؤں کٹ جائے تو اس کا عضو تیل میں جھوتا جائے تاکہ روگوں کے

ولنا انه اخذ العضوين المقطوعين فی السرقة فيقتل من المفصل كاليد واذا قطع جسم وهو ان يغلى الزيت فاذا قطع غمس عضوه فی الزيت لتسدد الجواهر العروق لتلا ينزف الدم فيموت وقد روی ان النبی ﷺ اتی یسارق سرق شملة فقال

افطوه واحسموه۔

(المعنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۲۶۲ مسئلہ ۲۷۶ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

منہ بند ہو جائیں۔ یہ اس لئے کہ زیادہ خون بہنے سے کہیں اس کی موت واقع نہ ہو جائے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک قیمتی چادر چرائی تھی آپ نے فرمایا: اس کا ہاتھ کاٹو اور گرم تیل لگا کر اس کا خون بند کر دو۔

قارئین کرام! مذکورہ دو حد روایات میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو گرم تیل لگا کر خون بند کیا جائے۔ اگر کتا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ”حسم“ کا حکم نہ دیا جاتا کیونکہ جب کئی ہوئی جگہ پر گرم تیل ڈال کر اس کے مسام اور رگیں بند کر دی جائیں، تو اب کتا ہوا ہاتھ وہاں جوڑنا ناممکن ہے اور اگر کسی طرح جوڑ بھی دیا جائے، تو بیکار یوچہ بنے گا کیونکہ بازو سے رگوں کے ذریعہ خون کی آمد و رفت بند ہو جائے گی اور کتا ہوا ہاتھ اس خون کی گردش سے محروم ہو جانے کی وجہ سے اپنی افادیت بالکل کھو بیٹھے گا۔ لیکن ”حسم“ کا حکم اس پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے کہ کتا ہوا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ جوڑنا منع ہے۔ معترض نے کہا تھا کہ قرآن کریم میں صرف کاٹنے کا ذکر ہے۔ کاٹنے پر اس کی سزا پوری ہو گئی اور جوڑنے کی ممانعت نہیں۔ لہذا جوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ اعتراض اس کے ذہن کی اختراع ہے۔ جس کا قرآن کریم کی آیت سرتہ کے مقصود اور احادیث میں موجود ”حسم“ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا قضاء یہی تھا کہ یہ آلہ چوری باقی نہ رہے تاکہ آئندہ چوری نہ ہو سکے اور احادیث نبویہ کا مقصد یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کاٹنے کے بعد کئی ہوئی جگہ کو گرم تیل لگا کر بھون دیا جائے۔ جب بھون جائے گا تو پھر اس کٹے ہاتھ یا پاؤں کی دہاں پیوند کاری کی گنجائش ہی باقی نہ رہی۔ اس سے بھی معلوم ہوا اگر پھر سے جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ”حسم“ کا حکم نہ دیا جاتا۔ لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں کتا ہوا دوبارہ جوڑنا درست نہیں بلکہ اسے الگ کر کے کہیں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ دوبارہ چوری کرنے کے قابل نہ رہے۔

مسئلہ دوم: کیا ضرورت کے وقت خون دینا جائز ہے؟

اصل مسئلہ سے قبل ایک ضروری گفتگو تحریر میں لانا بہت اہم ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات میں سے انسان کو مخصوص شرف سے نوازا۔ ظاہری اور باطنی طور پر اسے تمام مخلوق سے ممتاز بنایا۔ ظاہری شکل و صورت میں ”لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم“ اور باطنی کمال میں ”علم الانسان ما لم يعلم“ نصوص قرآنیہ موجود ہیں اور انسان کی عظمت کو ”ولقد کرمنا بنی آدم“ کے ارشاد عالی سے واضح فرمایا۔ حکیم انسانی کی ایک صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے تمام مخلوق سے اپنی خدمت لینے کا حق دیا۔ بہت سے جانوروں کا گوشت و پوست انسان کے استعمال اور خوراک کے لئے حلال و جائز قرار دیا اور اضطرابی و مجبوری کے وقت انسان کی جان بچانے کے لئے حرام اشیاء کے استعمال کی مشروط اجازت عطا فرمائی۔ حکیم انسانی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بہت سی اشیاء مخلوقہ کو یہ اپنی دوا و غذا کے لئے کام میں لاتا ہے لیکن ایک انسان کے لئے دوسرے انسان کے جسم کی کوئی چیز اور کوئی عضو اپنی خواہش و ضرورت پورا کرنے کے لئے کاٹ لینا اور اسے اپنے استعمال میں لانا اس کی ہرگز ہرگز اجازت نہ دی۔ کیونکہ یہ حکیم انسانی کے خلاف ہے۔ اسی لئے اجزاء انسانی کا لین دین دیگر اشیاء کی طرح جائز و مباح نہیں ہے۔ علاج معالجہ اور دوا کے معاملہ میں شریعت اسلامیہ کے تمام احکام انہی دونوں چیزوں کی رعایت پر موقوف ہیں۔ قرآن کریم نے جہاں حرام اشیاء کا اضطرابی حالت میں جائز قرار دیا اور انہیں مباح کر دیا گیا۔ اس کی کچھ شرائط ہیں، جو قرآن کریم کی دلالت اور اشارت سے معلوم ہوتی ہیں۔

جان بچانے کے لئے اور کوئی جائز صورت نہ ہو۔ ناجائز اور حرام کے استعمال سے جان بچ جانا قیمتی ہو۔ قرآن کریم نے جہاں محرّمات کا استعمال جائز و مباح قرار دیا ہے وہ انہی دو صورتوں کے پیش نظر ہے۔ بہت سے پڑھے لکھے یہاں مغالطہ کھا جاتے ہیں اور



سوائے اس ذبیحہ کے کہ جس پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام پکارا گیا۔ پھر جو شخص معصیت اور تجاوز نہ کرنے والا ہو (اور ضرورت کی بنا پر ان چیزوں کا استعمال کرے) تو آپ کا رب بخشے والا مہربان ہے۔

جو چیزیں تم پر حرام کی گئیں اللہ تعالیٰ نے ان کا تفصیل سے بیان کر دیا سوائے اس کے کہ تم ضرورت کی وجہ سے انہیں استعمال کرو۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حضرت زبیر اور حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما دونوں کو خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کی رخصت فرمادی۔ امام مسلم کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے جوؤں کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے ریشمی قمیص پہننے کی اجازت دے دی۔

بعض حضرات نے اس حدیث شریف کے بارے میں کہا کہ یہ اجازت صرف پر دو صحابیوں کے لئے تھی۔ عام لوگوں کو اس کی اجازت نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں حضرات کو جس علت کی بنا پر اجازت دی گئی وہ خود حدیث پاک میں موجود ہے۔ لہذا جہاں مذکورہ علت ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا۔ ملا علی قاری نے اسی لئے لکھا ہے:

ويحتمل ان الحكة كانت حاصلة بسبب القمل فلا منافاة بينه وبين ماسياتي من الرواية مع ان الجمع بينهما ممكن اجتماعا واقترافا قال ابن الملك فيه جواز لبس الحرير للرجل فقالت غيره دل على جواز لبس الحرير بعدد واما لبسه لضرورة فرخص لهما في قمص الحرير وعليه الجمهور. (مرقات ج ۸ ص ۳۲۲)

احتمال یہ ہے کہ خارش جوؤں کی وجہ سے ہوتی ہو۔ لہذا اس روایت اور آنے والی روایت میں منافات نہیں ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں باتوں میں اجتماع اور افتراق دونوں ممکن الوجود ہیں۔ ابن ملک نے کہا کہ اس حدیث پاک میں ریشم پہننا لڑائی کے لئے اس کا جواز ہے۔ دیگر حضرات نے فرمایا کہ عذر کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننا اس پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے اور ضرورت کے وقت ریشمی لباس کا پہننا تو اس کی حضور ﷺ نے ان دونوں صحابیوں کو خود اجازت عطا فرمائی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

## اشکال

اس مقام پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ ریشم کا پہننا مطلقاً حرام نہیں۔ دلیل اس کی یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ریشمی ثیاب استعمال فرمائی۔

جواب:

سیدہ اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک طیلسی کسروانی جب نکالا جس کا گر بیان ریشمی تھا اور اس کے دونوں دامن بھی ریشم سے ملے ہوئے تھے کہنے لگیں یہ جبہ رسول کریم ﷺ کا تھا جو عائشہ صدیقہ کے پاس تھا پھر جب ان کا انتقال

عن اسماء بنت ابی بکر انها اخرجت جبة طیلسة کسروانية لها لبنة دیاج و فرجها مکفوفین بدیاج وقالت هذه جبة رسول الله ﷺ كانت عند عائشة فلما قبضت قبضتها





لے جت موجود ہے۔

(ج ۱ ص ۲۰۹ ابواب لباس)

صاحب مرقاۃ نے اسی حدیث کے تحت لکھا:

بهذا إباح العلماء اتخاذ الأنف ذهباً وكذا ربط  
الأسنان بالذهب. (ج ۱ ص ۲۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں:

قال ولا بأس ان يربطها بالذهب لانه ليس  
لبس ذهب فانه موضع ضرورة وهو يروى عن النبي  
ﷺ في الذهب ما هو أكثر من هذا يروى ان  
انف رجل قطع بالكلاب فاتخذ انفا من فضة فشكى  
الى النبي ﷺ نسفه فامر به النبي ﷺ ان  
يتخذ انفا من ذهب.

(کتاب الام ج ۱ ص ۵۲)

قال الزيلعي في نصب الراية وفي الباب  
احاديث مرفوعة وموقوفة روى الطبراني في معجمه  
الوسط عن عبد الله بن عمر وسقط ثبته فامره  
النبي ﷺ ان يشدها بالذهب. حديث اخر  
رواه ابن قانع في معجم الصحابة عن عبد الله بن  
عبد الله بن ابي ابن سلول انبقت ثبتي يوم احد  
فامرني النبي ﷺ ان اتخذ ثنية من ذهب  
اوروى الطبراني في معجمه عن محمد بن سعدان  
عن ابيه قال رأيت انس بن مالك يطوف به بنوه  
حول الكعبة على سواعدهم وقد شدوا أسنانه  
بذهب. اثر اخر في مسند احمد عن واقد بن عبد  
الله التميمي عن من رأى عثمان ابن عفان انه حجب  
أسنانه بذهب. وروى النسائي في كتاب الكسبي عن  
ابراهيم بن عبد الرحمن قال رأيت موسى بن طلحة  
بن عبد الله قد شد أسنانه بذهب. اثر اخر روى ابن  
سعد في الطبقات في ترجمة عبد الملك بن  
مروان اخبرنا حجاج بن محمد عن ابن جريج ان

اس حدیث پاک سے علماء کرام نے سونے کی ناک بنوانے  
کو جائز قرار دیا۔ یونہی دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا بھی  
(اسی روایت سے مباح ہوا)۔

دانتوں کو سونے کے ساتھ باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے  
کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ جگہ بھی ضرورت کی ہے۔ ادھر  
حضور اکرم ﷺ سے سونے کے بارے میں روایت موجود  
ہے۔ جس میں اس سے زیادہ کی گنجائش ہے۔ آپ سے مروی ہے  
کہ ایک شخص کی کلاب میں ناک کاٹ دی گئی۔ اس نے چاندی کی  
ناک بنوائی پھر حضور ﷺ کے پاس اس کی بدبو کی شکایت کی  
تو آپ نے اسے سونے کی ناک بنوانے کا حکم عطا فرمایا۔

زیلعی نے نصب الراية میں کہا کہ اس بارے میں بہت سی  
احادیث مرفوعہ و موقوفہ موجود ہیں۔ طبرانی نے ”معجم الاوسط“ میں  
روایت کیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کے اگلے دو دانت گر گئے تھے تو  
حضور ﷺ نے انہیں سونے سے دانت باندھنے کا حکم دیا۔  
ایک اور حدیث ”معجم الصحابة“ میں ہے کہ عبد اللہ بن عبد اللہ کے  
جنگ احد میں دو اگلے دانت گر گئے تھے تو حضور ﷺ نے  
انہیں دونوں دانت سونے کے بنوانے کا حکم دیا۔ طبرانی میں ہے کہ  
محمد بن سعدان اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ  
میں نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے انہیں طواف  
کعبہ کرا رہے تھے۔ ان کے دانت سونے سے باندھے ہوئے  
تھے۔ ایک اور اثر منہ احمد میں واقد بن عبد اللہ تمیمی سے ہے کہ وہ  
اپنے شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے حضرت عثمان کو دیکھا۔  
اس نے دیکھا کہ حضرت عثمان نے اپنے دانت سونے سے  
باندھے ہوئے تھے۔ امام نسائی نے ”کتاب الکسبی“ میں ابراہیم بن  
عبد الرحمن سے روایت کیا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن  
عبد اللہ کو سونے سے باندھے ہوئے دانت میں دیکھا۔ ایک اور اثر  
ابن سعد نے طبقات میں عبد الملک بن مروان کے حالات کے ضمن

میں لکھا کہ ہمیں حجاج بن محمد نے ابن جریج سے خبر دی کہ ابن شہاب زہری سے واسطوں کو سونے کے ساتھ باندھنے کے بارے میں پوچھ گیا تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبد الملک بن مردان نے بھی اپنے وائٹ سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ ایک اور حدیث ہے ابن سعد نے بھی کہا۔

ہمیں عمرو بن قیس الیقطن نے خبر دی کہ میں نے عبد اللہ بن عوف کے بعض واسطوں کو سونے سے بندھا ہوا دیکھا۔

ابن شہاب الزہری سنل عن شد الانسان بالذهب فقال لا باس به قد شد عبد الملک بن مروان اسنانه بالذهب۔ حدیث اخر قال ابن سعد ايضا۔

اخبرنا عمرو ابن الہیثم ابو فطن قال رايت بعض اسنان عبد اللہ بن عون مشدود بالذهب۔

(تحت از حوزی ج ۳ ص ۶۵ باب ما جاء فی شد الانسان بالذهب طبع بیروت نقشب الراشد ج ۳ ص ۲۲۵ حدیث ۱۲)

مذکورہ احادیث و آثار سے ثابت ہوا کہ بوقت ضرورت حرام اشیاء (ریشی کپڑا پہننا اور سونا استعمال کرنا مرد کے لئے) کا استعمال جائز و مباح ہو جاتا ہے۔ ریشی کپڑے اور سونے کے استعمال کی ممانعت مرد کے لئے اسکی دلالت سے ثابت ہے جو قطعی اثبوت اور قطعی الدلالت ہے لیکن ضرورت کے تحت ان کی حرمت ختم ہو گئی اور جواز و اباحت آگئی۔ قرآن کریم میں بھی اضطرابی حالت کے وقت حرام اشیاء کا استعمال جائز قرار دیا گیا۔ اسی سے ہی یہ قانون نکالا گیا۔ ضرورت کے وقت منوع و حرام چیز، مباح ہو جاتی ہے۔ لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون دینے کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ جب ضرورت و اضطراب ہو تو اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی۔ انسانی جان جب خطرہ میں ہو تو خون دے کر اسے بچانا جائز ہوا۔ اس مسئلہ کی وضاحت میں چند فقہی عبارات بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ بات بالکل واضح ہو جائے۔

### بوقت ضرورت حرام اشیاء حلال ہو جانے پر چند فقہی حوالہ جات

(احکام کے استنباط کا بیان) امام مالک علیہ الرحمہ نے اس حدیث پاک سے یہ حکم استنباط فرمایا کہ اس جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ یہی قول امام احمد، محمد بن حسن، اسطخری، رویانی جو دونوں شافعی المسلک ہیں، کا ہے اور امام شافعی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم اور ثوری نے بھی یہی قول کیا ہے۔ ابو داؤد دین علیہ کا قول ہے کہ ان تمام حیوانات اور ان کا بھی جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا سب کا پیشاب پاک ہے۔ اسی میں آدمی کا پیشاب بھی شامل ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے ائمہ حضرات نے کہا کہ تمام حیوانات کے پیشاب نجس ہیں۔ مگر جس قدر معاف کر دیا گیا۔ (دو کچھ نہیں ہے) ان حضرات نے دوسرے احباب کا جواب دیا کہ حدیث عربین میں جو پیشاب پینے کی اجازت دی گئی۔ وہ ضرورت کے پیش نظر تھا۔

منہا ان مالکنا استدلل بهذا الحديث على طهارة بول ما يוכל لحمه وبه قال احمد ومحمد بن الحسن والاصطخري والرويانى الشافعيان وهو قول الشعبي وعطاء والنخعي والزهرى وابن سيرين والصحكم والثوري وقال ابو داود بن علي بول كل حيوان ونحوه وان كان لا يוכל لحمه طاهر بول الاممي وقال ابو حنيفة والشافعي وابو يوسف وابو ثور واخرون كثيرون الا بول كلهم نجسة الا ما عفى عنه واجابوا عنه بان ما في حديث العربيين قد كان للضرورة فليس فيه دليل على انه يباح في غير حال الضرورة لان ثمة اشياء اباحت في الضرورة ولم تسح في غيرها كما في لبس الحرير لانه حرام على الرجال وقد اباح لبسه في غير الحرير

لشدة البرد اذا لم يجد غيره وله امثال كثيرة للشرع والجواب المقنع في ذلك انه عليه الصلوة والسلام عرف بطريق الوحي شفاء هم والاستشفاء بالحرام جائز بحصول الشفاء كتناول الميتة في المخمصة والخمر عند العطش واساغة اللقمة وانما لا يباح ما لا يستيقن حصول الشفاء به وقال ابن حزم صح يقينا ان رسول الله ﷺ انما امرهم بذلك على سبيل النداءى من السقم الذى كان اصابهم وانما صحت اجسامهم بذلك والتداوى منزلة ضرورة وقد قال عز وجل اما الا اضطررتم فما اضطر المرأة اليه فهو غير محرم عليه من السكاك والمشارب (الى قوله) حتى اذا فرضا ان احدا عرف مرض شخص بقوة العلم وعرف انه لا يزيل الا بتناول المحرم يباح له ان يتناوله كما يباح شرب الخمر عند العطش الشديد وتناول الميتة عند المخمصة.

(عمدة القاري ج ٣ ص ١٥٢-١٥٥ مطبوعه مکتب ابواب الابل)

کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ضرورت کے وقت بہت سی حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں اور ضرورت کے بغیر وہ مباح نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ ریشم پہننا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن لڑائی کے لیے یا خارش کی خاطر یا سخت جاڑے سے بچنے کے لئے ریشم پہننا جائز ہے۔ جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہوتی ہو۔ اس کی شرع شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں اور پختہ جواب اس بارے میں یہ ہے کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی ان لوگوں کی خفایاں کی معرفت ہو گئی تھی۔ حرام چیز کے ذریعہ شفاء کی طلب بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مختصہ کی حالت میں مردار کھانے کی اجازت اور پیاس اور لقمہ حلق سے نیچے اتارنے کی خاطر شراب پینا جائز ہے اور جس حرام چیز سے شفاء کا حصول یقینی نہ ہو، اس کا استعمال مباح نہیں ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت دوائی کے طور پر دی تھی کیونکہ ان لوگوں کے جسم بہت کمزور پڑ چکے تھے اور ان کے اجسام کی صحت ان کے پیشاب سے ہوئی اور علاج معالجہ اور دوا کرنا بھی ضرورت کے قائم مقام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الا ما اضطررتم" لہذا جس چیز کی طرف کوئی مجبور مضطر ہو جائے، تو وہ چیز اس کے لئے حرام نہیں ہوتی۔ خواہ وہ کھانے سے تعلق رکھتی ہو یا کوئی پینے کی چیز ہو۔ مزید کہا کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ کسی آدمی نے کسی کا مرض اپنے علم و تجربہ سے معلوم کر لیا کہ فلاں حرام چیز استعمال کئے بغیر اس کا مرض دور نہ ہوگا تو اس بیمار کے لئے وہ حرام چیز بطور دوا کھانا جائز ہوگا۔ جیسا کہ سخت پیاس کے وقت شراب پینا اور مختصہ کی حالت میں مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

(حرام چیز کے ساتھ علاج دوا کرنے میں اختلاف کا بیان) نہایت میں ذخیرہ سے یہ موجود ہے کہ حرام چیز سے علاج درست و جائز ہے۔ جب معلوم ہو جائے کہ اس کے استعمال سے شفاء ہو جائے گی اور اس حرام کے علاوہ اور کوئی دوا معلوم نہیں ہوئی۔ خانیہ میں حضور ﷺ کے قول مبارک "اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دیں ان میں تمہاری شفاء نہیں" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے

(قوله اختلف في التداوى بالمحرم) ففي النهاية عن الذخيرة يجوز ان علم فيه شفاء ولم يعلم دواء اخر وفي الخانية في معنى قوله عليه الصلوة والسلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواه البخاري ان ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للطحشان في الضرورة وكذا صاحب الهداية في التجنيس وهذا لان الحرمة ساقطة عند

جیسا کہ بوقت ضرورت پیاسے کو شراب پینا حلال ہے۔ اسی طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں افادہ ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ طلب شفاء کی وجہ سے اس حرام چیز کی حرمت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ پیاسے کو شراب پینا اور بھوکے کو مردار کھانے کی اجازت ہے۔ سیدی عبد الغنی نے فائدہ ارشاد فرمایا۔ ان علماء کا اختلاف ان کے کلام میں سے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ضرورت کے وقت حرام کے استعمال کے جواز پر سب ہی متفق ہیں۔ میں کہتا ہوں وہ ظاہر ہے اور امام کے قول کے استدلال میں جو بیان ہوا اس کے موافق بھی ہے لیکن تو حقیقتاً جانتا ہے کہ طبیبوں کی بات سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے تجربہ سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علماء نے یہاں علم سے مراد یقین کی بجائے غلبہ ظن مراد لیا ہو اور یہ بات ان کے کلام میں بکثرت موجود ہے، غور مطلوب ہے۔

الاستشفاء كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع من البحر وفساد سيدى عبد الغنى انه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على جواز ضرورة. اقول وهو ظاهر موافق كما مر في الاستدلال لقول الامام. لكن قد علمت ان قول الاطباء لا يحصل به العلم والظاهر ان التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين الا ان يرسدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم تامل.

(رد المحتار ج ۱ ص ۱۰۰ مطلب فی الاذوی بالحرام)

## اعتراض

رد المحتار کی مذکورہ بالا عبارت میں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی ذکر کیا گیا۔ وہ یہ کہ ”اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دی ہیں ان میں تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی“۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حرام چیز سے شفاء حاصل نہیں ہوتی۔ جب شفاء حاصل نہیں ہوگی تو اس کے استعمال کرنے کا فائدہ نہ رہا۔ لہذا خون دینا حرام ہے اور اس سے شفاء کا حصول از روئے حدیث نہیں۔ اس لئے خون دینا حرام ہوا۔

جواب اول: اس کا ایک جواب تو ”رد المحتار“ میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ان اشیاء کے بارے میں ہے جن میں شفاء کا حصول نہیں۔ لیکن جن کے استعمال سے شفاء حاصل ہو جاتی ہے وہ اس ارشاد گرامی میں داخل ہی نہیں جیسا کہ پیاسے کے لئے شراب کا استعمال یا بھوکے کے لئے مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔

وعن ابي نصر بن سلام ورحمه الله تعالى  
معنى قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم  
فيما حرم عليكم انما قال ذلك في اشيائه التي  
لا يكون فيها شفاء فاما اذا كان فيه شفاء فلا بأس به  
قال الاثرى ان العطشان يحل له شرب الخمر حال  
الاضطرار. (تآني قاضي خان عالمگیری کے ماضیہ پر ج ۳ ص ۴۴۰)  
مشہور معمر، کتاب الخطر والاباحة)  
جواب دوم:

اجیب بانہ محمول علی الاختیار واما حالة

جواب دیا جائے گا کہ آپ کا ارشاد گرامی حالت اختیار پر

محمول ہے۔ رہی حالت اضطرار تو حرام چیز سے علاج کرانا یا شفاء حاصل کرنا جائز ہونے کی وجہ سے وہ چیز حرام نہیں رہے گی جیسا کہ حالت اضطرار میں مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر بھی کر چکے ہیں۔

حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ”تم پر جو چیزیں حرام کر دی گئیں ان میں تمہاری شفاء نہیں رکھی گئی“ کا معنی یہ ہے کہ اگر شفاء کا علم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جائے گی۔ اس پر یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ لقمہ نگلنے کے لئے شراب پینا اور پیاسے کے لئے شراب پینا جائز ہے۔

قارئین کرام! ”فتاویٰ شامی“، ”قاضی خان“ اور ”بزازیہ“ میں سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں حضور ﷺ کے مذکورہ ارشاد گرامی کا مفہوم و مقصود بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ اگر کسی حرام چیز کے استعمال سے شفاء ملنے کا غالب گمان ہو تو اس کی حرمت ختم ہو جائے گی اور دوائی کے طور پر اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔ اگر گمان غالب نہ ہو تو پھر حدیث پاک کی رو سے اسے استعمال کرنا حرام ہی رہے گا۔ لہذا خون اگرچہ نجس و حرام ہے لیکن کوئی قابل اعتناء دوا کمزور مریض کو کبھہ دیتا ہے کہ اس کی جان بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے خون دیا جائے، تو اس صورت میں خون دے کر اس مریض کی جان بچانا جائز ہے۔ خواہ خون کہیں سے قیمتی ہی خرید کر دینا پڑے۔ یہ بیچ اگرچہ حرام ہے لیکن ضرورت کے پیش نظر جائز ہو جائے گی۔

مردار اور شراب کی حرمت مضطر اور مکرہ کے حق میں بالکل باقی نہیں رہتی، جب تک اضطرار و اکراہ رہے۔ اگرچہ دوسروں کے لئے اس کی حرمت بدستور باقی اور قائم رہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ”وقد فصل الخ“ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے تمہیں وہ اشیاء بتا دیں جو اس نے تم پر حرام کر دیں مگر وہ جن کی طرف تم مجبور ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ”مگر“ یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ۔“ یہ ماحرم علیکم سے مستثنیٰ ہے۔ گویا یوں فرمایا گیا ”تمام حالات میں وہ اشیاء تم پر حرام ہیں مگر حالت اضطرار میں۔ لہذا اگر کسی نے ایسی حالت میں مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار مرے گا۔ بخلاف کلمہ کفر کے اکراہ کے کہ اگرچہ یہاں بھی استثناء موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں بلکہ غضب اور عذاب سے ہے۔ تقدیر ایوں عبارت ہوگی۔ جس نے ایمان کے بعد کفر کیا ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب اور بہت بڑا عذاب ہوگا مگر جس کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا۔

الاضطرار فلا يكون حراما كالميتة للمضطر كما ذكرنا.

(عمدة القاری ج ۳ ص ۵۵ اسباب احوال الابل والاداب مطبوعہ بیروت)

ومعنى قوله عليه الصلوة والسلام لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفى الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساعة اللقمة بالخمير وجواز شربه للعطش. (فتاویٰ بزاز علی حاشیہ الہندیہ ج ۶ ص ۳۶۰ کتاب اکراهیة الخماس فی الاکل مطبوعہ بولان مصر)

سقوط حرمة الخمير والميتة في حق المضطر والمسكره فان حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاکراه اصلا وان بقيت في حق غيرها لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الاحال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت اما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب او العذاب اذا لتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان.

(نور الانوار ص ۱۷۱ بحث احکام الشرع)

صاحب "نور الایوار" علامہ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ زبردستی کو بڑی عمدگی کے ساتھ بیان فرمایا۔ شراب اور مردار نص قطعی سے حرام ہیں۔ مگر بوقت ضرورت و اگر اہل ان کی حرمت و حلت میں تبدل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار کو مستثنیٰ کیا گیا اور مضموم یہ لفظ کفر محرمات کا کھانا پینا ہر حال میں حرام ہے مگر حالت اضطرار و اگر اہل ان کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا حرمت ختم ہونے کی وجہ سے اگر کوئی بھوکا یا سار جاناے اور انہیں استعمال میں نہ لائے تو گنہگار ہوگا۔ اس ضمن میں کلمہ کفر کی استثناء سے ایک اعتراض ہوتا تھا۔ وہ یہ کہ کلمہ کفر ہر حال میں حرام ہے مگر حالت اگر اہل میں جائز ہوگا۔ حالانکہ اس حالت میں اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا اور مر جاتا ہے تو وہ گنہگار نہیں بلکہ وجہ شہادت پائے گا۔ دونوں جگہ استثناء کی وجہ سے دونوں مسئلوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے تھا؟ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ مستثنیٰ منہ الگ الگ ہیں۔ مردار وغیرہ میں "حالات" اور کلمہ کفر میں "غضب و عذاب عظیم" مستثنیٰ منہ ہیں لہذا دونوں آیات کا مطلب یہ ہوگا کہ مردار اور دیگر حرام اشیاء کا کھانا ہر حالت میں حرام ہے۔ مگر حالت اضطرار و اگر اہل میں وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اب حلال کھانے سے جان نہ بچانے والا خود کئی کار متکبر ہونے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور کلمہ کفر والی آیت کا مطلب یہ کہ کلمہ کفر کسی وقت بھی کہنا بھلائی اللہ تعالیٰ کے غضب اور عذاب عظیم کا موجب ہوتا ہے مگر حالت اگر اہل میں جبکہ دل مطمئن ہو تو زبان سے کلمہ کفر کا اجراء غضب الہی اور عذاب عظیم سے بچائے گا۔ کلمہ کفر کی حرمت میں تبدل نہیں کیا گیا۔ اس لئے اس کی حلت نہ ہونے اور حرمت باقی رہنے کی وجہ سے اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ حرام کے ارتکاب سے بچنے والے ہونے کی وجہ سے شہید کہلائے گا۔

عورت کا دودھ مرد کی ناک میں ٹپکانا جائز ہے اور دوا کے لئے اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں اور بالغ مرد کا عورت کا دودھ پینا ضرورت کے بغیر اس میں متاخرین حضرات کا اختلاف ہے۔ فقہ میں جو بھی مذکور ہے۔ اگر کوئی بیمار ایسا ہے کہ اسے طیب کہتا ہے کہ شراب پیو تو حج کے ایک علماء کی جماعت سے اس بارے میں مردی ہے کہ دیکھا جائے گا اگر وہ جتنی طور پر جانتا ہے کہ اس (شراب) کے پینے سے شفاء حاصل ہو جائے گی تو اب اس کے لئے پینا حلال ہے۔ بیمار کے لئے چشما پینا و خن پینا اور مردار کھانا اپنے علاج کے لئے جائز ہے جب اسے کوئی مسلمان طیب یہ بتائے کہ تیری شفاء اس (حرام کے استعمال) میں ہے اور کوئی مہاجر چیز اس حرام کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر طیب یوں کہتا ہے کہ حرام کھانے سے تو جلد صحت یاب ہو جائے گا تو اس بارے میں رد قول ہیں۔

ولا یسای بان یسعط الرجل بلین المرأة  
ویشربہ للذواء، وفي شرب لبس المرأة للبالغ من غیر  
ضرورة اختلاف المتأخرین کذا فی القنیۃ ولوان  
مریضا اشار الیہ الطیب یشرب الخمر روی عن  
جماعة من الامة بلغ انه یظن ان کان یعلم یقینا انه  
یصح حل له التناول . یجوز للعلیل شرب الدم  
والیسول واکل الميتۃ لتداوی اذا اخبرہ طیب مسلم  
ان شفاءہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامہ وان  
قال الطیب یتعجل فیہ شفاء ک فقیہ وجہان .

(ماہگیری ج ۵ ص ۳۵۵ الباب الثامن عشر فی التداوی  
والمعالجات مطبوعہ مصر)

دست رشتا کے بعد کسی کو دودھ پلانا مہاجر ہے؟ کہا گیا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ دودھ آدمی کا جزو ہے۔ لہذا اس سے بلا ضرورت قطع حاصل کرنا جائز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ جب اس وقت تک کہ دودھ پلانا جائز ہے تو دودھ سے آنکھ کا دکھانا اور دودھ پلانا جائز

هل یباح الارضاع بعد المدة لا لانه جزء  
الادمی فلا یباح الاتصاف به الا للضرورة . وقیل  
یجوز اذا علم انه ینزل به الرمد ولا یخفی ان  
حقیقة العلم متعلقة بالضرر والاعمال علی الخ

(فتح القدیر ج ۳ ص ۸ کتاب الرضاع مطبوع مصر)

ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت علم تو معذور ہے۔ لہذا ”علم“ سے مراد یہاں ”ظن غالب“ ہوگی۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام اور ”فتاویٰ عالمگیری“ کی عبارات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ دلوں کا ماحصل یہ ہے کہ عورت کا دودھ اگرچہ عورت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے اور آدمی کے جزو کو کوٹ چھانٹ کر دوا بنانا اور پھر اسے استعمال میں لانا جائز نہیں۔ جیسا کہ غفر رب اس کا ذکر آ رہا ہے۔ لیکن عورت کا دودھ بوقت ضرورت استعمال کرنا مباح ہے۔ یعنی اگر طیب و حکیم اسی دودھ کو بطور دوا تجویز کرتے ہیں اور اس کی جگہ کوئی دوسری حلال چیز شفاء کے لئے نہیں تو دودھ کے استعمال کی اجازت ہے اور یہاں طیب و اکثر کا کہنا کہ میں جانتا ہوں کہ اس دودھ کے علاوہ کوئی علاج نہیں۔ اس جانتے سے مراد علم یقینی نہیں کیونکہ یہ تو بہت مشکل ہے۔ لہذا اس سے مراد ظن غالب ہوگی۔

ہمارے اصحاب (شافعیہ) کہتے ہیں کہ نجس چیز سے علاج معالجہ اس وقت جائز ہے جب کوئی پاک چیز اس کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر پاک چیز موجود ہے تو پھر نجس سے علاج کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ اسی مفہوم پر اس حدیث کو محمول کیا جائے گا۔ ”اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء ان چیزوں میں نہیں رکھی جو تم پر حرام ہیں“۔ یعنی وہ حرام ہیں جبکہ ان کی جگہ کوئی حلال چیز موجود ہو اور اگر حلال چیز موجود نہ ہو، تو پھر وہ حرام نہیں رہے گی۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ جواز اس وقت ہوگا جب دوا تجویز کرنے والا علم طب کا عارف ہو اور وہ اپنے علم سے یہ جانتا ہو کہ کوئی دوسری حلال چیز اس کے قائم مقام نہیں ہے یا کوئی مسلمان عادل طیب اس بارے میں خبر دیتا ہے اور یہاں ایک ہی طیب کا کہنا کافی ہو گا۔ علامہ بغوی وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

یونہی مردار کھانا اور شراب پینا اگر بوجہ اضطرار ہے تو جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ مباح ہے یا یہ کہ حرمت ساقط ہوگئی۔ یہ نہیں کہ وہ بدستور حرام ہے صرف اس کے استعمال کرنے میں رخصت دی گئی ہے۔ یعنی اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ جیسا کہ کلمہ کفر کہنے میں اور بعض کے نزدیک غیر کربال کھانے میں ہے۔ رہا مردار کا کھانا تو یہ اس لئے کہ حرمت والی نص اسے شامل نہیں اور حالت اضطرار ویسے ہی مستثنیٰ ہے۔ لہذا اپنے اصل حکم کی وجہ سے وہ مباح ہو جائے گی۔

معنی یہ ہے کہ جو شخص مردار وغیرہ مذکورہ اشیاء کے کھانے میں مجبور ہو جائے۔ خواہ اس کی مجبوری شدید بھوک کی وجہ سے ہو یا

قال اصحابنا انما يجوز التداوی بالنجاسة اذا لم يجد طاهرا يقوم مقامها فان وجدہ حرمت النجاسات بلا خلاف وعلیہ یحمل حدیث ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔ فهو حرام عند وجود غیرہ ولیس حراما اذا لم یجد غیرہ قال اصحابنا وانما يجوز ذالک اذا کان المتداوی عارفا بالطب یعرف انه لا یقوم غیر هذا مقامه او اخبرہ بذالک طیب مسلم عدل ویکفی طیب واحد صرح بہ البغوی وغیرہ۔

(شرح المہذب مع المجموع ج ۹ ص ۵۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت فرغ قال الشانی)

کذا اکل الميتة وشرب الخمر فان اضطر فان المختار عند الجمهور انه مباح او الحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فیہ بمعنی ترک المؤاخذه بقاء للحجة کما فی اجراء کلمة الکفر واکل مال الغير علی ماذهب الیہ البعض اما فی اکل الميتة فلان نص المحرم لم یتناولہ واما حالة الاضطرار لکنونها مستثناة فبیقیت مباحة بحکم الاصل۔

(التوضیح والتمیخ ص ۲۱۵ مطبوعہ نوری کتب خانہ پشاور پاکستان) والمعنی انه من اضطر الی اکل الميتة او نحوه مما ذکر سواء کان الاضطرار لاجل المخصصة

او الاکراه اور غیر ذالک حل لہ اکلیھا بالا جماع۔ اگر اہ کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہو تو اس کے لئے بالا جماع مذکورہ (تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۵۸) آیت انما حرم علیکم المیتۃ

خلاصہ یہ کہ مذکورہ آٹھ عدد حوالہ جات سے یہی معلوم ہوا کہ اگر کسی بیماری سے شفاء کے لئے ماہر طبیب کوئی چیز تجویز کرے کہ جس کے قائم مقام حلال نہ لیں سکتی ہو تو ایسی حالت میں حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اس کی حرمت، علت میں تبدیل ہو جاتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ مریض کی جان بچانے کے لئے اگر خون دینے کے سوا اور کوئی طریقہ نہ ہو تو اس وقت دینا جائز و مباح ہے۔

موجودہ دور کے چند علماء کرام کا مسئلہ زیر بحث میں موقوف از مفتی محمد شفیع،

مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ

تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکل جائے تو نجس ہے۔ اس کا اصلی تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دوسرے سے حرام ہو۔ اول اس لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے۔ دوسرا اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔ لیکن اضطرابی حالات اور عام معالجات میں شریعت اسلام کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوئے۔ اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کث چھانٹ اور اپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ انجکشن کے ذریعہ خون نکال کر دوسرے کے بدن میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئی جو بدن سے بغیر کسی کث چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعت اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچے کو دودھ پلانا واجب کیا۔ جب تک وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہی۔ طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے میں مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ (تفسیر معارف القرآن ج ۱ ص ۴۲۰) آیت والدہ لم یحضرہ

حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب

حالت اضطراب کے اور احکام ہیں۔ اگر خون چڑھانے سے کسی بیمار کی جان بچتی ہو تو اس کے سوا کوئی اور چیز جان نہیں بچا سکتی تو اجازت ہوگی کہ ایسی اضطرابی حالت میں حرام استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (تفسیر نعیمی ج ۶ ص ۱۹۱ مطبوعہ مکتبہ اسلامیہ ہجرات پاکستان)

مولانا نور اللہ بصیر پوری

ایسی صورت شدیدہ کے وقت کہ زخمی مجاہد کی زندگی خطرہ میں ہو اور کوئی نافع دوائی خون کے بغیر نہ ملے، تو استعمال خون بقدر ضرورت شرعاً جائز ہوگا۔ قرآن کریم میں حرمت خون کا بیان چار آیتوں میں ہے۔ پ ۵۲، پ ۵۶، پ ۵۸، پ ۵۹، پ ۱۲۱ اور ہر ایک آیت میں ضرورت شدیدہ کے وقت صاف اجازت ہے۔ پہلی آیت پاک یہ ہے: "انما حرم علیکم المیتۃ والدم واللحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم اس نے یہی تم پر حرام کئے ہیں مردار، اور خون اور سو کا گوشت اور وہ جانور جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو تو جو تا چار ہو یوں کہ نہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے ہو مٹے تو اس پر گناہ نہیں۔ ہے شک اللہ یخشیہ والا مہربان ہے" اور یونہی دوسری آیتوں میں ناجاری کی حالت میں اجازت ہے۔ اور یونہی بکثرت جزئیات فقہیہ صراحۃً جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ رہا یہ شبہ کہ انسانی خون کے استعمال میں انسانیت



کی اہانت (بے ادبی) ہے تو یہ شبہ قرآن کریم کی چار آیتوں کی اجازت اور فقہاء کرام کی تصریحات کے سامنے محض بے جا ہے۔ بہر حال روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ ایسے مریض کے لئے ایسی ضرورت کے وقت انسانی خون کا استعمال جائز ہے۔

(فتاویٰ نوریہ ج ۳ ص ۳۵۲-۳۵۳ مطبوعہ کبائن پریس)

قرآن کریم، احادیث مبارکہ اور ارشادات فقہاء کرام سے واضح ہوا کہ ضرورت کے وقت انسانی خون کسی دوسرے انسان کو دینا جائز اور مباح ہے جبکہ اس کے سوا کوئی حلال و جائز طریقہ شفاء کے لئے موجود نہ ہو اور تجویز کنندہ ڈاکٹر یا حکیم اپنے علم و تجربہ کی بنا پر یہی فیصلہ دے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تقریباً چاروں ائمہ کرام اس پر متفق ہیں، کہ مذکورہ حالت میں خون دینے کی اجازت ہے۔ مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ان کے پیشاب کی حرمت میں اختلاف ہے لیکن حرمت کا مطلق انکار نہیں ہے۔ یہ بھی کہا کہ حضور ﷺ نے جب اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا تو اس کے بعد نہ تو آپ نے اور نہ ہی صحابہ کرام نے اس کا انکار فرمایا اور عدم انکار پیشاب کے پاک ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی، ابو حنیفہ اور جہور تمام جانوروں کے پیشاب کی حرمت و نجاست کے قائل ہیں۔ رہا شراب کو بیماری میں پینا تو اس میں اور دوسری حرام اشیاء کے استعمال میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ نجس اشیاء کے بلا ضرورت استعمال پر حد نہیں۔ لیکن شراب نوشی پر حد ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شراب نوشی معدہ کے امراض میں اضافہ کرتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں اونٹوں کا پیشاب نجس ہونے کے باوجود ابن عباس کی روایت کے مطابق پیٹ کے کیڑوں وغیرہ امراض کے لئے مفید بھی ہے۔ بہر حال یہ فرق اپنے مقام پر درست تھی لیکن جواب اولیٰ اس سے زیادہ مضبوط ہے کیونکہ مطلقاً حالت اضطرار میں اس کی اجازت اسے مباح کر دیتی ہے۔

## اعتراض

شراب کی حرمت قرآن کریم میں صراحۃً موجود ہونے کی وجہ سے نص قطعی سے ثابت ہوئی اور بوقت بیماری ڈاکٹر کے تجربہ یا رائے کو زیادہ سے زیادہ ظن غالب کہہ سکتے ہیں۔ لہذا ڈاکٹروں کا کہنا غلطی ہوتے ہوئے حرمت قطعی کا مقابل نہیں ہو سکتا اس لئے خون دینا یا شراب کی اجازت دینا درست نہیں؟

جواب: حقیقت میں ہم نے شراب اور خون وغیرہ کی اجازت ڈاکٹر کی رائے پر موقوف نہیں رکھی اور نہ ہی ابتداً جواز کی یہ دلیل پیش کی ہے بلکہ جس طرح نص قطعی سے خون کی حرمت ثابت ہے۔ اسی طرح ”الا مضا اضطرارہم“ نص قطعی سے حالت اضطرار میں اس کی اباحت کا ذکر کیا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ حالت مجبوری کا ثبوت ڈاکٹر یا حکیم ماہر کی رائے اور تجربہ سے ہی ہوگا۔ گوان کی بات ظن غالب کے تحت ہی آتی ہے، لیکن ایسے مقام پر ظن غالب یقین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اس لئے خون دینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ مریض کی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے کا خون اسے دینا قرآن کریم، احادیث اور اقوال فقہاء سے ثابت و جائز ہے۔

مسئلہ سوم: کیا زندگی میں کوئی شخص اپنا گردہ کسی کو دے سکتا ہے یا آنکھ دینے کی وصیت نافذ العمل ہوگی؟

ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں لگانا موجودہ سائنسی دور میں یہ ہو رہا ہے۔ فرد اولیٰ میں اس کا نام و نشان نہیں ملتا۔ اس لئے سلف صالحین سے اس مسئلہ کی تصریح تلاش کرنا بے سود ہے۔ پیوند اعضا کی موجودہ شکل پر کوئی فتویٰ بھی ملنا مشکل ہے۔ اس لئے اب بھی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ سلف صالحین کی عبارات سے اگر اشارۃً یا کنایۃً کچھ ملے، تو اس کو سہارا بنا لیا جائے۔ بہر حال اس مسئلہ پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ موجودہ دور کے جن علماء نے اس مسئلہ پر تحقیق کی ان کے دلائل کا اجمالی طور پر ذکر کیا جائے، تاکہ مسئلہ واضح ہو سکے۔ یہ بھی یاد رہے کہ موجودہ دور کے علماء کی اکثریت انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو ناجائز سمجھتی ہے۔ لیکن خون دینا بوقت ضرورت جائز کہتے ہیں۔ یعنی بوقت ضرورت کسی مریض کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا

خون دینا بالاحاق جائز ہے لیکن اجزاء انسانی کی پیوند کاری میں ناجائز پر اتفاق کرتے ہیں۔ اب آئیے موجودہ دور کے چند علماء کے دلائل اور ان کا موقف پر دیکھیں:

### مفتی محمد شفیع دیوبندی کا موقف اور دلائل

#### انسانی اعضاء کی پیوند کاری، انسانی اعضاء کے شرعی احکام

انسانی اجزاء، کے زیر عنوان ابھی آپ کو قرآن کریم کی صریح نصوص سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے۔ یہ تمام مخلوقات کا استعمال کرنے والا ہے۔ خود اس کے اجزاء و اعضاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے خفا کے خلاف ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ انسان کے اعضاء و اجزاء انسان کی اپنی ملکیت میں نہیں ہیں جس میں وہ مالکانہ تصرف کر سکے۔ اس لئے ایک انسان اپنی جان یا اپنے اعضاء و اجزاء نہ بیچ سکتا ہے اور نہ ہبادور ہد بہ طور پر دے سکتا ہے اور نہ ان چیزوں کو اپنے اختیار سے ہلاک و ضائع کر سکتا ہے۔ شریعت اسلامی کے اصول میں خود کشی کرتا اور اپنی جان یا اعضاء رضا کارانہ طور پر یا قیمت کسی کو دینا قطعی طور پر حرام ہے۔ اس پر قرآن وحدیث کی صریح نصوص موجود ہیں۔ تقریباً دنیا کے ہر مذہب و ملت اور عام حکومتوں کے قوانین میں اس کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کسی زندہ انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان میں لگا دینا اس کی رضا مندی سے بھی جائز نہیں۔ (انسانی اعضاء کی پیوند کاری، مصنف مفتی محمد شفیع ص ۳ مطبوعہ دارالاشاعت اردو بازار کراچی)

اعضاء انسانی کا مسئلہ یعنی کسی بیمار یا معذور انسان کا علاج دوسرے زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کا جوڑ لگا کر کرنا آج کل سر جری کی حیرت انگیز ترقی نے اس مسئلہ میں عجیب عجیب کرشمے دکھائے ہیں اور ایک انسان کے عضو سے دوسرے بیمار یا معذور انسان کی تکلیف دور کر کے علاج و معالجہ کا بیڑا ایک نہایت مفید باب کھول دیا ہے۔ لیکن ہر فائدے کی چیز کو مفید اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کے پیچھے فائدہ سے زیادہ نقصان اور شخصی اور قومی مضرتیں نہ ہوں۔ چونکہ ان کے پیچھے فوائد اور زیادہ نقصانات اور قومی اجتماعی مضرتیں ہیں۔ اس لئے بہ اتفاق عقلائے دنیا ان چیزوں کو مفید نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ تبادلہ اجزاء انسانی کے مفید پہلوؤں کے ساتھ اس کے مضرت پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ (انسانی اعضاء کی پیوند کاری ص ۲۹)

اسلام نے ایک انسان کے اجزاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضا مندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور نہ کسی انسان کو یہ حق دیا ہے کہ وہ کوئی جرم کسی کو معاوضہ پر یا بغیر معاوضہ کے دے دے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں دیکھنے سننے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خود کار مشینیں لگا دی ہیں کہ سائنس جدید یہ قدم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ نہیں بنا سکتا۔ انسان کا وجود و حقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے۔ جس میں ہینکروں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو دودلیت اور امانت کے طور پر دی ہیں ان کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ انعام کے طور پر دینے والے کریم مولائے ان سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی اجازت دے دی ہے کہ اس سے انسان کو یہ وجہ ناک لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور دیگر اعضاء کا مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں۔ اس وجہ سے جس طرح خود کشی کرنا انسان کو حرام ہے۔ اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضا کارانہ طور پر بلا معاوضہ دینا حرام ہے۔ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے قرآن وحدیث کی واضح نصوص کی بنا پر فرمایا ہے۔ جو شخص جھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے مردار جانور اور نازک چیزوں کا کھانا بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں ہوتی کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھالے اور نہ کسی انسان کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخش دے کیونکہ خرید و فروخت اور بخشش و ہدایہ اپنی ملک میں ہوتا ہے۔ روح انسانی اور

اعضاء انسان کی ملک میں نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔ آج کل ڈاکٹری اور سرجری کی قیادت نے فنی طور پر بلاشبہ اپنے کمال کا مظاہرہ کیا کہ ایک انسان کی آنکھیں دوسرے نابینا انسان کے چہرہ میں پیوست کر کے اس کو بینا کر دکھایا۔ ایک انسان کا گردہ پتہ اور پیچھڑا دوسرے مریض انسان کے جسم میں لگا کر اس کو تندرست کر دینے کا کرشمہ دکھایا اور اس وقت یہ کام بڑے پیانے پر ہو رہا ہے۔ اس میں بظاہر ان مضر توں کی روک تھام کی گئیں، جو اس قماشے کے نتیجے میں پورے معاشرے کو تباہی میں ڈال سکتی ہیں۔

(انسانی اعضاء کی پیوند کاری ص ۳۱-۳۲)

## غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ کراچی کا موقف اور دلائل

(اعضاء کی پیوند کاری میں مصنف کا موقف اور بحث و نظر)

ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جرم کی تفتیش کے لئے مرد انسان کا پوسٹ مارٹم جائز ہے اور میڈیکل کالج کے طلبہ کے مطالعہ اور تجربہ کے لئے پلاسٹک ماڈلز آگئی ہیں۔ اس کے لئے اب انسانی لاشوں کی ضرورت باقی نہ رہی اور جان بچانے اور شدید ضرورت کی صورت میں خون لگانا جائز ہے۔ البتہ اس مقصد کے لئے خون کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ اول تو خون نجس ہے اور ثانیاً اس لئے کہ انسان اور اس کے اعضاء کی خرید و فروخت ناجائز ہے اور آزاد انسان کی بیع سخت گناہ اور کفر کیم آدمیت کے بھی خلاف ہے۔ اعضاء کی پیوند کاری میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ سونے چاندی کی دھات اور پاک جانوروں کے اعضاء اور ہڈیوں سے پیوند کاری جائز ہے۔ البتہ کسی مرد یا انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں اور ہم اس کی وجہ بھی لکھ چکے ہیں کہ ہر چند اعضاء کا ضرورت مندرجہ اور مضطر ہے لیکن اعضاء دینے والوں کو کونسا اضطراب لاحق ہے۔ جس کی وجہ سے وہ یہ حرام کام کر رہا ہے اور اپنے اعضاء کو جسم سے نکلوا کر یا بعد از مرگ نکلوانے کی وصیت کر کے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کر رہا ہے؟ جبکہ اندر بعد نے تصریح کی ہے کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بھوک سے مرنے والے انسان کو یہ کہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر کھا لو اور اپنی زندگی بچا لو۔ (شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۶۶ فرید بک شال لاہور)

## شرح مسلم از سعیدی صاحب

(حالت اضطرابی میں پیوند کاری) یہ کہا جاسکتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارات میں اگرچہ مردے کے اعضاء سے انتفاع کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن یہ حکم عام حالات کا ہے اور ہم حالت اضطرابی میں مردے کے اعضاء سے پیوند کاری کے جواز کے قائل ہیں۔ جب کوئی اور طریقہ علاج میسر نہ ہو یا جبکہ انسان کی جان بچانا مرد کے اعضاء کی پیوند کاری پر موقوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے حالت اضطراب میں بھی زندہ انسان کے اعضاء سے علاج کو حرام قرار دیا ہے اور علامہ قاضی خان یوں فرماتے ہیں:

مصطر لم یجد میتة وخاف الهلاک فقال له  
رجل اقطع یدى وکلها او قال اقطع متی قطعة فکلها  
لا یسعہ ان یفعل ذالک ولا یصح امره به کما لا  
یسع للمضطر ان یقطع قطعة من لحم نفسه فی کل  
(فتاویٰ قاضی خان علی ہاشم الہادیہ ج ۳ ص ۳۴۱ باب الحظر  
والاباحۃ)

کسی شخص کو بھوک کی بنا پر موت کا خوف ہو۔ اس سے دوسرا

خاف الهلاک جو عا فقال له اخر اقطع یدى

و کسلہ لیس لہ ذالک لان لحم الانسان لا یباح حال  
الاضطرار لکراہتہ۔  
(فتاویٰ برازیلی، ج ۶ ص ۳۶۱ کتاب الکراہت)

لو اراد المضطرون یقطع قطعۃ من نفسہ من  
فخذہ او غیرہ لیساکلھا فان کان الخوف منہ  
کان الخوف فی ترک الاکل او اشد حرم القطع بلا  
خلاف صرح بہ امام الحرمین وغیرہ۔  
(شرح المذنب ج ۹ ص ۳۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

اگر مضطر اپنی ران یا کسی اور کی ران سے گوشت کاٹ کر  
کھانے کا ارادہ کرے تو اگر نہ کھانے کی صورت میں جان کا خطرہ  
ہو پھر بھی بلا تفاق گوشت کھانا حرام ہے۔ امام الحرمین وغیرہ نے  
اس کی تصریح کی ہے۔

### ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا موقف اور دلائل

ایلو یضیی یعنی ڈاکٹری طریقہ علاج میں انسانی اعضاء کی پیوند کاری سے بھی علاج کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی آنکھیں کسی  
ناہینا کو دے دیتا ہے اور میڈیکل سائنس کی حیرت انگیز ترقی کے باعث دوسرے شخص کی آنکھوں سے ناپیا شخص دیکھنا ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ  
جس شخص کا دل نا کارہ ہو جائے۔ اس کا دل بھی تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ پر بھی غور و فکر کی ضرورت ہے تاکہ اس کا شرعی حکم  
معلوم کیا جاسکے۔ دلائل شرعیہ سے اس مسئلہ کا حکم بیان کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دیگر مفکرین کی آراء پیش کر دیں  
تاکہ یہ مسئلہ تمام پہلوؤں سے ظاہر ہو جائے۔

مظفر بیگ لکھتے ہیں کہ ایک نوجوان نے کہا: کیا موت کی صورت میں آنکھوں، ہاتھوں، ٹانگوں یا دل وغیرہ کا عطیہ دیا جاسکتا ہے؟  
خصوصاً جبکہ اس کا مقصد انسانی خدمت ہو۔ مولانا نے فرمایا: سوال یہ ہے کہ اس چیز کا تعلق خود انسانیت سے بھی ہے؟ اور ہر ایک شخص کی  
موت واقع ہوئی اور اس کے گھر میں کبرام بچا اور ادھر آنکھوں والے اس کی آنکھیں نکالنے والے آگئے۔ ہاتھوں اور ٹانگوں کے شعبہ  
سے اس کے ہاتھ اور آنکھیں کاٹ کر لینے والے آگئے اور دل کے ڈیپارٹمنٹ سے آلات لے کر اس کا سینہ چیر کر دل نکالنے والے آگئے۔  
کیا واقعہ انسانیت یہی سمجھاتی ہے؟ ایک مسلمان معاشرے میں یہ چیز چل نکلے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ عزیز و اقربا مرنے والے کا کیا بچا  
کچھ مینڈو کھینے آئیں گے؟ نماز جنازہ کیا چیز سامنے رکھ کر برہمی جائے گی اور قبر میں کیا شے لے کر دفن کی جائے گی؟ کچھ دیر مجلس میں  
خاموشی چھائی رہی۔ پھر ایک صاحب نے کہا: مولانا کچھ لوگ اپنی خوشی سے آنکھوں وغیرہ کا عطیہ دینے کا اعلان کرتے ہیں۔ کیا اس  
کی اجازت نہیں دی جاسکتی؟ مولانا نے فرمایا: اصل سوال یہ ہے کہ آپ جسم کے مالک کب بنے؟ مذہب یہی نہیں خود قانون بھی آپ کو  
اپنے جسم کا مالک قرار نہیں دیتا۔ اگر اپنے جسم کے مالک آپ خود ہیں تو پھر آپ کو خود کسی کی اجازت کیوں حاصل نہیں؟ آپ اپنے آپ  
کو کیوں بچ نہیں سکتے؟ اب جیتے جی جس جسم پر آپ کے اختیارات کا یہ عالم ہے۔ اس جسم کے حصے بخرے کرنے کا آپ اس وقت کا  
اختیار رکھتے ہیں۔ جب اسے چھوڑ کر چاہتے ہوں اس وقت اگر کسی کوئی اجازت آپ کو قانون دیتا ہے تو یہ قانون کا حکم ہے مذہب کا  
نہیں ہے۔ (اردو مجالس سید مودودی، ذمہ داریاں پارک ص ۳۱-۳۲ مطبوعہ الہدٰی پبلیکیشنز لاہور)

مفتی کفایت اللہ کی رائے

یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے۔ اس لئے وارد نہ ہوتا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے  
اور جس میں اہانت نہ ہو تو بوقت ضرورت استعمال ناجائز نہیں ہے۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کے موعے مبارک کو پانی میں دھو کر

پانی مریض پر چھڑکا یا لایا جاتا تھا۔ (کفایت مفتی ج ۹ ص ۱۳۳)

## انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے متعلق مصنف کی رائے

انسانی اعضاء کی پیوند کاری موجودہ سائنسی دور کے کمالات میں سے ایک ہے۔ اس لئے قرون سابقہ اور سلف صالحین سے اس بارے میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔ کیونکہ اس دور میں یہ مسئلہ تھا ہی نہیں۔ بہر حال ان حضرات کے ارشادات کی روشنی میں انہیں سامنے رکھ کر موجودہ دور کے علماء نے اپنی اپنی رائے قائم کی ہے۔ گزشتہ صفحات میں آپ نے مفتی محمد شفیع دیوبندی، غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث اور موردی صاحبان کی رائے ملاحظہ کی۔ ان سب نے اس کی حرمت ذکر کی ہے لیکن میرے نزدیک ان کی رائے پر اعتقاد عمل کرنا اولیٰ ہے۔ ان حضرات نے پیوند کاری کی حرمت پر جو دلائل ذکر کئے۔ ان سے میرا دل مطمئن نہیں ہے۔ اب میں ان تینوں علماء کے دلائل نقل کر کے ان پر اپنے عدم اطمینان کی وجہ بیان کروں گا۔ سب سے پہلے مفتی محمد شفیع دیوبندی کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

دلیل اول: انسان کے اعضاء اور اجزاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے فشاء کے خلاف ہے۔

دلیل دوم: انسان اپنے اعضاء و اجزاء کا مالک نہیں۔ لہذا وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا۔

دلیل سوم: مفید اسی وقت مفید کہلا سکتی ہیں جب اس کے فوائد بہ نسبت نقصانات کے زیادہ ہوں۔ اگر فوائد سے نقصانات زیادہ ہوں تو وہ مفید نہیں کہلائے گی۔ انسانی اعضاء اور اجزاء کی پیوند کاری میں فوائد سے نقصانات زیادہ ہیں لہذا یہ مفید نہیں۔

دلیل چہارم: بھوک پیاس کی شدت کے وقت اضطراری حالت میں نجس اور مردار کھانا بقدر ضرورت مباح ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں آدمی کو نہ اپنا گوشت کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کا کھانے کی اجازت ہے۔ خواہ وہ دوسرا اس کو کھانے کو کہہ بھی دے۔

## دلیل اول پر عدم اطمینان کیوں؟

مفتی صاحب نے مذکورہ مسئلہ سے پہلے خون دینے کی بحث لکھی ہے اور اسے کچھ شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ مذکورہ رسالہ کے ص ۲۶ سطر اول میں یہ لکھا ہے ”جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے۔“ ص ۲۵ پر لکھتے ہیں ”ایک یہ کہ خون انسان کا جزء ہے اور جزء انسان کا استعمال نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ خون نجس اور حرام ہے۔“ اب سوال یہ ہے کہ خون بھی گردے کی طرح انسانی اجزاء میں سے ہے۔ خون دینے سے تو توہین نہ ہوتی ہو اور تخلیق کے فشاء کی مخالفت لازم نہ آتی ہو لیکن گردہ دینے سے یہ دونوں باتیں لازم آئیں؟ شرط اول کی بنا پر مفتی صاحب کے نزدیک مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور خون دینے کے سوا اور کوئی بچاؤ کا طریقہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہو جاتا ہے۔ یہی حالت اگر کسی کے گردے فیل ہو جانے سے ہو اور کوئی انسان اپنا گردہ اس مریض کو دے دے تو ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اس کی جان بچ سکتی ہو تو گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ جس طرح خون دینے والے کو خون دینے کی وجہ سے اپنی جان جانے کا خطرہ نہیں، اسی طرح گردہ نکالنے اور دوسرے کو دینے سے دینے والے کی جان جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ لہذا خون کی طرح ایثار و قربانی کے جذبہ کے تحت گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس کی ممانعت پر کوئی صریح نص نہیں۔ مفتی صاحب کا یہ اپنا اجتہاد ہے۔ مختصر یہ کہ اگر گردہ دینے میں توہین ہے تو یہ خون میں بھی موجود ہے۔ کیونکہ دونوں اجزاء انسانی ہیں اور جس طرح خون دینے والا خون دینے کو ایثار و قربانی سمجھتا ہے۔ اسی طرح گردہ دینے والا بھی ایثار و قربانی کے جذبہ سے سرشار ہو کر گردہ دیتا ہے۔ اب میں مفتی صاحب کی ایک اور عبارت پیش کرتا ہوں جس میں انہوں نے گردہ اور خون میں فرق بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

## انسانی اعضاء کی پیوند کاری

مفتی صاحب نے ایک سوال کہ "مریض کیلئے خون کی خرید و فروخت جائز ہے؟" کے تحت لکھا ہے۔ خون کی بیع تو جائز نہیں لیکن جن حالات میں جن شرائط کے ساتھ قبر اول میں خون کو مریض کے لئے دینا جائز قرار دیا ہے۔ اگر ان حالات میں خون بلا قیمت نہ ملے تو اس کے لئے قیمت دے کر خون حاصل کرنا جائز ہے لیکن خون دینے والے کے لئے اس کی قیمت کا لینا درست نہیں۔ حضرات فقہاء کی تصریحات اس مسئلہ میں حسب ذیل ہیں:

وہو منہب ابی حنیفہ ومالک لانہ مانع  
خارج من ادمیہ فلم یجوز بیعہ کالعرق ولانہ من  
ادمی فاشبہ سائر اجزائہ والاول اصح لانہ لہن طاهر  
منتفع بہ فحجاز بیعہ کلین الشاة ولانہ یجوز اخذ  
العوض عنہ فی اجارت الطیر فاشبہ المنافع ویقارن  
العرق فانہ لا نفع فیہ ولذا مالک لا یباع عرق الشاة و  
یساع لہنہا وسائر اجزاء الادمی یجوز بیعہا فانہ  
یجوز بیع العبد والامۃ وانما حرم بیع الحر لانہ  
لیس لمملوک وحرم بیع العضو القطوع لانہ لا  
نفع فیہ

(الفتاویٰ ابن القدامی ج ۳ ص ۲۶۰، الفتاویٰ ابن حجر العسقلانی ج ۳ ص ۳۳۰، مسئلہ ۳۱۲۳ انسانی اعضاء کی پیوند کاری ص ۲۶-۲۷)

آدمی (یعنی عورت) کے دودھ کا لین دین جائز نہ ہونا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ دودھ ایک مانع (بہنے والی چیز) ہے جو آدمی سے نفقہ ہے۔ لہذا اس کی خرید و فروخت جائز نہیں جیسا کہ پینے کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ دودھ آدمی کا ہی ایک جزء ہے تو یہ بقدر تمام اجزاء کے مشابہ ہوا۔ ان دونوں دلیلوں میں سے پہلی دلیل زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ دودھ بھی پاک دودھ ہے اس سے نفقہ بھی حاصل ہوتا ہے لہذا اس کی بیع بکری کے دودھ کی طرح جائز ہونی چاہیے اور اس لئے بھی کہ عورت کا اپنے دودھ کا عوض لینا جائز ہے جبکہ کوئی عورت اپنے آپ کو دودھ پلانے کے لئے کرایہ و اجرت پر دیتی ہے۔ لہذا یہ مانع کے مشابہ بھی ہوا اور پینے سے الگ ہو گیا کیونکہ پینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے بکری کے پینے کا لین دین نہیں ہوتا اس کا دودھ بکنا ہے اور آدمی کے تمام اجزاء کی بیع جائز ہے کیونکہ غلام اور لونڈی کی خرید و فروخت جائز ہے۔ آزاد آدمی کی بیع اس لئے جائز نہیں کیونکہ وہ مملوک نہیں اور کئے ہوئے عضو انسانی کی بیع اس لئے حرام ہے کہ اس میں کوئی نفع نہیں ہوتا۔

"مفتی" کی مذکورہ عبارت جو مفتی صاحب نے درج کی ہے۔ اس میں دودھ کو رقیق اور بہنے والی چیز ہونے کے اعتبار سے اسے اور خون کو ایک ہی قسم کی دو اشیاء کہا۔ لہذا جب دودھ بچہ کی زندگی بچانے کے لئے جائز ہے تو اسی طرح کسی کی جان بچانے کے لئے خون بھی دینا جائز ہے۔ یہاں "مفتی" کی عبارت کا آخری حصہ قویہ طلب ہے۔ ابن قدامی نے صاف صاف لکھا کہ آدمی کے اجزاء کی بیع و شراء بھی جائز ہے جیسا کہ لونڈی اور غلام کی جائز ہے۔ غلام اور لونڈی کی بیع و شراء ضرورت اور بلا ضرورت دونوں طرح جائز ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ آدمی کے اجزاء ضرورت اور بلا ضرورت بیچنا اور ان کا کاروبار کرنا جائز ہے۔ لہذا اگر وہ کسی کو دینا بلا ضرورت بھی جائز ہے بلکہ اس کی قیمت وصول کرنا بھی درست ہے۔ اب مفتی صاحب کے تو اجتہاد کے یہ حوالہ خلاف ہار ہا ہے۔ سوچے کچھ بغیر "مفتی" کی عبارت نقل کر دی۔ اس بارے میں ہم تو یہ کہتے ہیں کہ انسان اور اس کے اجزاء کا لین دین حرام ہے۔ البتہ اگر کوئی بطور ایثار و قربانی اپنا گردہ کسی دوسرے کو دے دے جس سے اس کی زندگی بچ جائے تو یہ درست ہے۔ یہاں مفتی صاحب نے جو فرق بیان کیا وہ یہ کہ دودھ اور خون دونوں منہ مالہ چیزیں ہیں۔ منہ مالہ کچھ ایسا ہے جس کے لین دین کا لین دین حرام ہے۔ لیکن گردہ کو خون پر قیاس نہیں

کریں گے کیونکہ وہ بننے والی چیز نہیں ہے اس فرق کی بنا پر گردہ کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں ہے۔ مفتی صاحب کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ دودھ اور خون میں ”سیلان“ کی صفت محض اتفاق سے دونوں میں موجود ہے۔ قیاس کے لئے علت مشترک ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اس علت کا مؤثر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر سیلان یا بننے والے ہونے کی بنا پر دودھ اور خون کا حکم ایک ہوا تو پھر یہی حکم ہر بننے والی چیز (مالک) میں ہونا چاہیے۔ مثلاً شراب میں بھی یہ صفت موجود ہے۔ حالانکہ دودھ اللہ تعالیٰ کی نعمت اور حلال ہے اور شراب حرام ہے۔ دودھ پینے پر کوئی سزا نہیں اور شراب پینے والا حد کا مستوجب ہوتا ہے۔ پھر اگر یہ دیکھا جائے کہ ماں کے پستان میں بننے کی خوراک کے لئے دودھ پیدا ہونا فطری امر ہے۔ بچہ دودھ پئے تو ماں کو دودھ کے اخراج کی وجہ سے کوئی تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ لیکن خون تو جسمانی صحت و اعتدال قائم رکھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے مختلف مراحل سے گزرا کر پیدا کیا اس کا جسم میں رہنا مفید اور نکلنا مضر ہوتا ہے اور اگر خون زیادہ مقدار میں نکل جائے تو موت کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لئے محض ”بننے والا“ ہونے کی وجہ سے دودھ اور خون میں اشتراک اور خون کو دودھ پر قیاس کرنا درست نہیں اور اس غلط قیاس کے پیش نظر گردہ وغیرہ اجزاء کو نکالنا بھی غلط ہے۔ اور دوسری طرف خون دینے کی ضرورت کب ہوتی ہے؟ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مریض کی صحت یابی کے لئے اس کا متبادل کوئی نہ ہو اور ماہر ڈاکٹر خون دینے کی تجویز بھی دے تو مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینا جائز ہے۔ حالانکہ خون حرام بھی ہے اور اجزائے انسانیہ میں سے ایک جزہ بھی ہے۔ لہذا اسی حالت میں اگر مریض کو گردہ کی ضرورت پڑ جائے کہ جس کے بغیر اس کے بچنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو، تو جان بچانے کے لئے گردہ دینا بھی جائز ہو گا۔ قیاس کا رخ اگر مفتی صاحب یوں موڑتے، تو گردہ دینے کا جواز انہیں نظر آ جاتا۔

### دلیل دوم پر عدم اطمینان

اس دلیل کا خلاصہ یہ کہ انسان اپنے اعضاء اور اجزاء کا مالک نہیں لہذا وہ اپنا کوئی عضو اور جزء کسی کو کسی طور پر بھی نہیں دے سکتا۔ لہذا گردہ دینے کی انسان میں اہلیت نہیں اور اس کے تصرف میں نہیں۔ ہم اسی دلیل کی بنا پر خون کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا آدمی اپنے خون کا مالک و متصرف ہے؟ کیا خون اس کے اجزاء میں شامل نہیں؟ اور کیا تمام اعضاء و اجزاء کی طرح خون بھی انسان کو بطور امانت نہیں دیا گیا؟ اگر یہ سب باتیں خون میں بھی موجود ہیں اور اس کے دینے کے جواز پر مفتی صاحب کا فتویٰ اور قول گزر چکا ہے تو کیا وجہ ہے کہ گردہ دینا جائز نہیں؟

### دلیل سوم پر عدم اطمینان

ایک قاعدہ ذکر کیا گیا کہ مفید وہ ہے جس کے نقصانات بہ نسبت فوائد کے کم ہوں۔ اس قاعدہ کے پیش نظر خون کا دینا مفتی صاحب نے مفید اور گردہ منتقل کرنا غیر مفید قرار دیا۔ ذرا ان دونوں کے فوائد اور نقصانات کا موازنہ کریں۔ خون دینے سے خون دینے والے میں بہر حال کمزوری آ جاتی ہے اور کمزوری آ جانے سے وہ بہت سے کاموں سے محروم ہو جاتا ہے لیکن گردہ دینے سے کوئی بڑا نقصان نہیں کیونکہ گردہ کے بغیر بھی آدمی اتنا ہی توانا ہوتا ہے جتنا گردہ ہوتے ہوئے۔ اگر مریض کو دیکھا جائے تو جس طرح خون دینے سے مریض کی جان بچ گئی اگرچہ خون دینے والے کا نقصان ہوا۔ اسی طرح گردہ جس کے جسم میں لگایا گیا اس کی جان بچ گئی اور دینے والے کو معمولی نقصان اٹھانا پڑا۔ اب خون دینے اور گردہ دینے کا فائدہ (مریض کو دیکھ کر) اس نقصان سے کہیں زیادہ ہے، جو دینے والے کو بچایا۔ اس لئے خون دینا بھی مجموعی طور پر مفید ہوا اور گردہ دینا بھی مفید۔ اب ایک کے جواز کا قول اور دوسرے کے عدم جواز کا قول کہاں درست ہوگا؟ ہاں اگر گردہ دینے والا یہ سمجھتا ہے کہ گردہ دینے سے میں مر جاؤں گا تو یہ نقصان واقعی زیادہ ہے اور ایسی صورت میں گردہ دینے کی اجازت نہ دیں گے۔ لیکن یہی صورت خون میں بھی ہوگی۔ اگر خون دینے والا سمجھتا ہو کہ خون دینے سے

میری موت واقع ہو جائے گی تو خون دینا منوع ہوگا۔

### دلیل چہارم پر عدم اطمینان

بھوک کی شدت اور اضطرابی حالت میں مردار کا گوشت کھانا جائز ہے لیکن آدمی کو اپنا گوشت یا کسی دوسرے آدمی کا گوشت اس اضطرابی حالت میں کھانے کی اجازت نہیں۔ لہذا کسی کا گردہ نکال کر دوسرے کو اضطرابی حالت میں دینا جائز نہیں۔ مختصر یہ کہ ایک انسان کا جزء کاٹ کر دوسرے انسان کے ساتھ ملانا جائز نہیں۔ مفتی صاحب نے جو کچھ اس دلیل میں بیان کیا، وہ ملف صالحین اور فقہاء کرام کی کتب میں موجود ہے لیکن بعض علماء نے اسے جائز کہا ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں:

ان اضطراب ولم یجد شیا فہل یجوز لہ ان یقطع  
شیئا من بدنہ ویاکلہ فیہ وجہان قال ابو اسحاق  
یجوز انہ احياء نفس ببعض فجاز کما یجوز ان  
یقطع عضو اذ وقت فیہ الاکلۃ لایحیاء نفہ۔

(شرح المہذب ج ۹ ص ۴۱)

قارئین کرام! مسئلہ زیر بحث گردہ وغیرہ کی منتقلی کا ہے۔ اس مسئلہ کو انسانی گوشت کھانے سے کوئی خاص تعلق نہیں نظر آتا۔ اول یہ کہ انسانی گوشت اگر کاٹ کر کسی بھوکے کو دیا جائے تو بھوکا شخص اسے کچا تو کھانے کے لئے کھائے گا یا کسی اور طریقہ سے نرم کرنا پڑے گا کیونکہ بھوکا شدت بھوک کی وجہ سے کمزور ہو چکا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ عادی انسانی گوشت ہرگز نہیں کھایا جاتا۔ اگرچہ بعض جنگلی لوگ جانوروں کا کچا گوشت کھا جاتے ہیں۔ لیکن اپنے میں کسی انسان کا گوشت وہ بھی نہیں کھاتے۔ تیسرا یہ کہ گوشت کا نئے وقت انسان کو بہر حال تکلیف ہوگی اور کئے ہوئے گوشت کی جگہ بیماری آجانے کا شدید خطرہ بھی موجود ہے جس سے مہلک بیماری بھی بن سکتی ہے۔ جب ان باتوں کو ہم پیش نظر رکھیں اور گردہ کی منتقلی دیکھیں تو دونوں میں نمایاں فرق نظر آئے گا۔ گردہ دینے اور منتقل کرنے کا دور موجود ہے۔ ایسا ہو رہا ہے اور آلات جراحی سے اپریشن کر کے گردہ نکالا اور منتقل کیا جاتا ہے۔ جس سے گردہ دینے والے کو معمولی سی تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بقیہ جسم کو محفوظ بھی کر دیا جاتا ہے۔ خون بھی اسی طرح سرجری کے آلات سے نکالی کر مرلیض میں داخل کر دیا جاتا ہے اس لئے اگر سرجری کے آلات سے اور نہایت احتیاط سے گردہ کسی مرلیض میں منتقل کر دیا جائے تو جائز ہونا چاہیے۔ ہاں اگر کسی کا خون سرجری کے طریقہ کے بغیر رگ کاٹ کر یا چوس کر اور زخمی کر کے نکالا جائے تو جس سے خون دینے والا نہایت تکلیف محسوس کرے تو میرا خیال ہے کہ ایسے طریقہ سے خون دینا مفتی صاحب کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ گردہ کی منتقلی خون کی طرح جائز ہے اور مفتی محمد شفیع صاحب کے دلائل گردہ کی منتقلی پر کمزور ہیں اور ان پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا۔

### علامہ رسول سعیدی صاحب کی دلیل اور اس پر عدم اطمینان

سعیدی صاحب نے ”شرح صحیح مسلم“ ج ۲ ص ۸۶۳ پر جو دلیل اور اپنا موقف بیان کیا۔ وہ یہ کہ ہر چند کہ اعضاء اور اجزاء انسانی کا ضرورت مند محتاج اور مضطر ہے۔ لیکن اعضاء دینے والے کو کوئی مجبوری یا اضطراب ہے کہ جس کی وجہ سے وہ حرام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے۔ یہی بات سعیدی صاحب نے مفتی محمد حسین صاحب فیہی جہنم جامعہ نعیمیہ لاہور کے ساتھ ایک مقالہ اور منظرہ میں ذکر کی ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ اعضاء دینے والے کو کونسا اضطراب لاحق ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اجزاء کو کھاتا رہا ہے؟ علاوہ ازیں ”شرح صحیح مسلم“ میں انہوں نے مفتی صاحب کے بیان کے ساتھ جواب دیا ہے کہ ”اگرچہ یہ دلیل صحیح ہے مگر اس پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔“



## شرح صحیح مسلم

مفتی صاحب نے کہا: اگر سمندر میں کوئی شخص ڈوب رہا ہو اور کنارے پر کھڑے لوگ اس کو نہ بچائیں وہ گنہگار ہوں گے؟ میں نے جواب دیا: ان پر اس ڈوبتے شخص کو بچانا اس وقت فرض ہے جب بچانے کے سلسلے میں ان کو خود کسی جانی نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اگر سمندر میں شاربک چھٹیوں کا خطرہ ہو کہ وہ اس کا ہاتھ پاؤں کاٹ کھائیں تو یا خود اس کے اپنے ڈوب جانے کا خطرہ ہو تو پھر اس کو بچانا فرض نہیں بلکہ خود اپنی جان کی خاطر اس پر فرض ہے کہ وہ سمندر میں نہ اترے۔

غلام رسول سعیدی صاحب کا یہ استدلال انوکھا استدلال ہے۔ قرآن کریم میں مردار وغیرہ حرام اشیاء کھانے کی ضرورت مند کو اجازت دی گئی۔ اسے مضطر کہیں اسے مکرہ کہیں؟ جو بوجہ مجبوری مر رہا ہے۔ اس کی حالت اضطراب کو مد نظر رکھا اور سعیدی صاحب اسے تو مضطر مانتے ہیں لیکن گردہ وغیرہ دینے والے کے لئے بھی اضطراب کے قائل ہیں۔ یعنی گردہ دینے والا بھی گردہ دینے میں ضرورت مند، مضطر یا مکرہ ہو۔ تب اس کا گردہ دینا درست و رشتا جائز؟ اگر سعیدی صاحب کے اس استدلال و قاعدہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خون دینے کے جواز میں جو انہوں نے لمبی چوڑی بحث فرمائی، وہ سب کی سب بیکار ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے بقول خون دینے والے کو پوچھا جاسکتا ہے کہ تمہیں خون دینے میں کیا ضرورت و مجبوری تھی؟ جب تمہیں مجبوری نہ تھی تو پھر ایک حرام کا مرتکب کیوں ہو رہے ہو؟ حالانکہ خون کے معاملہ میں انہوں نے صرف اتنا لکھا کہ مریض کو اگر کوئی ڈاکٹر کہہ دے کہ تمہاری جان خون دینے سے بچ سکتی ہے تو ڈاکٹر کے کہنے پر اس کو خون لینا جائز ہو جاتا ہے 'خون دینے والے کی ضرورت یا مجبوری پیش نظر نہیں۔ اسی طرح گردہ وغیرہ اجزاء کے انتقال میں یہ اجزاء و اعضاء دینے والا ضرورت مند نہیں بلکہ جس کو دینا چاہتا ہے ضرورت مند اس کے لئے ہونا لازمی ہے۔ باقی رہا سعیدی صاحب اور مفتی صاحب کا سوال و جواب، تو اس میں بھی مفتی صاحب نے جو کچھ کہا۔ اس کے جواب میں سعیدی صاحب نے جو کہا، وہ خود سعیدی صاحب کے دعویٰ کی تردید اور مفتی صاحب کی تائید موجود ہے۔ کیونکہ دونوں حضرات اس کے قائل ہیں کہ گردہ دینا بوقت ضرورت جائز ہے۔ مطلب یہ کہ اگر گردہ دینے والا یہ سمجھتا ہے اور اسے ڈاکٹر یہ تسلی دیتے ہیں کہ تمہارا گردہ اپریشن کے ذریعہ نکالنے سے تمہاری موت کا کوئی خطرہ نہیں، تم گردہ دے سکتے ہو تو اگر وہ مطمئن ہو تو گردہ دینے میں کوئی قباحت نہیں اور اگر گردہ دینے والا یہ سمجھے کہ گردہ دوں گا تو میں خود مر جاؤں گا تو ایسی حالت میں اسے گردہ دینے کی ممانعت ہے۔ جس طرح سمندر یا دریا کے کنارے پر کھڑا شخص ڈوبنے کو دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ میں اس کو بحفاظت نکال سکتا ہوں کیونکہ تیرنا جانتا ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میرے پانی میں اترنے سے کسی پانی کے جاندار سے مجھے کوئی خطرہ نہیں۔ تو پھر ایسا شخص اگر کنارے پر کھڑا ڈوبنے کی مدد کے لئے پانی میں نہیں اترتا تو گنہگار ہوگا۔ یہی ہم گردہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر گردہ دینے والا اپنی موت سے مطمئن ہے اور دوسرے کو گردہ دے کر بچا سکتا ہے تو دے دے ورنہ اپنی حفاظت کرے۔ جس طرح دریا کے کنارے کھڑا ہونے والا اگر اپنے ڈوبنے اور مرنے کا خطرہ محسوس کرتا ہے تو اب اسے کوئی نہیں کہتا کہ تم نے ڈوبنے کو نہیں بچایا لہذا گنہگار ہوئے۔

## مودودی صاحب کی دلیل پر عدم اطمینان

مودودی صاحب اس بارے میں کہتے ہیں کہ ایک طرف مرنے والے کی لاش پڑی ہے اس کے عزیز و اقارب اس کی جدائی میں مغموم ہیں۔ دوسری طرف گردہ لینے والا اور آنکھیں نکالنے والا سرجن ہاتھ میں متعلقہ اوزار پکڑے آدھکتا ہے اور اپنا کام شروع کر دیتا ہے کیا یہ انسانیت ہے؟ مودودی صاحب کا یہ بیان یا استدلال محض جذباتی ہے۔ حقیقت سے اس کا تعلق نہیں اور پھر جو نقشہ انہوں نے کھینچا ہے، یہ ہر جگہ پیش تو نہیں آتا۔ آنکھیں نکالنے کا عمل یا گردہ وغیرہ اعضاء و اجزاء نکالنے کے لئے اپریشن ٹیبل پر لایا جاتا ہے گھروں پر یہ کام نہیں ہوتا۔ بہر صورت این کی یہ جذباتی تحریر یا تقریر بظاہر اصل مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں جیسا کہ مشاہدہ بھی اس کی

تردید کرتا ہے۔

## مفتی کفایت اللہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ

مفتی صاحب کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اعضاء دینے والے کی اہانت نہ ہوتی ہو اور ضرورت بھی ہو تو جائز و نہ ناجائز۔ اس سے اعضاء کی بیوندکاری شرط طور پر حلیم کی گئی ہے۔ موجودہ دور میں کسی کی آنکھ لینے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ظالمانہ طریقہ سے کوئی ظالم کسی کی آنکھ پھوڑ دیتا ہے یا نکال لیتا ہے۔ یہ تو واقعی اہانت ہے اور ناجائز ہے۔ دوسرا طریقہ جس کی ہم بحث کر رہے ہیں وہ یہ کہ کوئی شخص اپنی آنکھ کے بارے میں دھت کر دیتا ہے کہ میری آنکھ میرے مرنے کے بعد نکال کر کسی ناچینا کو لگا دی جائے۔ یا گردہ کے بارے میں اپنی رضامندی سے گردہ پیش کر دیتا ہے تو اس صورت میں اہانت کا پہلو نہیں بلکہ ایثار و قربانی پیش نظر ہے۔ لہذا مسئلہ زیر بحث میں اہانت جب سرے سے ہے ہی نہیں تو مفتی صاحب کے نزدیک گردہ دینا یا آنکھ دینے کی دھت کرنا بہر صورت جائز ہوا۔

یہاں تک ان دلائل کا مختصر تنقیدی جائزہ تھا۔ جو اعضاء کی بیوندکاری کی حرمت میں موجودہ دور کے علماء نے پیش کئے۔ ان دلائل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا۔ آپ نے وہ بھی ملاحظہ کیا۔ تقریباً تمام دلائل ایسے ہیں جن میں مسئلہ زیر بحث میں کوئی تسلی نہیں ہوتی اور ناچستہ ہیں۔ میں علماء کے خلاف کوئی توہنی صادر نہیں کر رہا۔ بلکہ ایک مسئلہ کی تحقیق پیش نظر ہے۔ ان حضرات نے موجودہ سرجری کے دور میں صرف نظر کر کے گزشتہ ادوار کے علماء و فقہاء کی عبارات سے اعضاء کی بیوندکاری کو حرام ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگر وہ موجودہ دور میں اعضاء کی فتنی اور اس کے طریقہ کار کو بھی سامنے رکھتے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنے نظریات میں کچھ پگھل دیکھتے اور نری اختیار کرتے۔

نوٹ: بیوندکاری کے تین طریقے ہیں:

(۱) کسی عضو انسانی کی جگہ کوئی حیوانی یا نباتاتی مصنوعی چیز لگا دی جائے۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ایک صحابی کے ناک کھٹنے کا واقعہ پھر اسے چاندی کا بونا پھر اس میں بدو کی شکایت کرنے پر حضور ﷺ کا اسے سونے کی ناک بولنے کی اجازت دینا، گزر چکا ہے۔ یہ طریقہ بالافتاح جائز ہے۔

(۲) انسان کے ضائع شدہ عضو کی جگہ کسی دوسرے جاندار کا عضو لگا کر بیوندکاری کرنا یہ بھی جائز ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء کرام نے اس کی شرط اجازت دی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وقال محمد رحمه الله تعالى ولا بأس

بالنداءى بالعظم اذا كان عظم شاة او بقرة او بغير  
او فرس او غيره من الدواب الا عظم الخنزير  
والادمى فانه مكروه النداءى بهما فقد جوز  
النداءى بعظم ماسوى الخنزير والادمى من  
الحيوانات مطلقا من غير فصل بينها اذا كان  
الحيوان ذكيا او ميتا وبينها اذا كان العظم رطبا او  
يباسا وما ذكر من الجواب يجرى على اطلاقه اذا  
كان الحيوان ذكيا لانه عظم طاهر

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ ہڈی کے ساتھ علاوہ اسے بطور دوا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ہڈی بکری کی ہو یا گائے، بیل کی، یا اونٹ، گھوڑے وغیرہ کی یا ان کے علاوہ کسی اور زمین پر چلنے والے جانور کی۔ مگر آدمی اور خنزیر کی ہڈی سے علاوہ دوا کرنا مکروہ ہے۔ امام محمد نے خنزیر اور آدمی کے علاوہ دیگر حیوانات کی ہڈیوں سے مطلقاً دوا کی اجازت دی۔ ان میں یہ فرق نہیں رکھا کہ وہ حیوان ذبح کیا گیا ہو یا مردار ہو اور نہ ہی یہ فرق کیا کہ اس کی ہڈی خشک ہو یا تر ہو۔ آپ کا جواب اپنے اطلاق پر ہی ہے۔ جبکہ جانور ذبح شدہ ہو کیونکہ ایسے حیوان کی ہڈی تر یا خشک

اویابسا یجوز الانتفاع به جمیع الانتفاعات فیجوز  
الندای به علی کل حال و اما اذا کان الحيوان ميتا  
فانما یجوز الانتفاع بعظمه اذا کان یابسا ولا یجوز  
الانتفاع اذا کان رطبا. (فتاویٰ عالمگیری ج ۵ ص ۳۵۲ الباب  
الامن عشر فی الندای الخ)

اذا سقط السن لا یعیدها الی مکانها ویشدھا  
لکن یاخذ سن شاة ذکیة ویضعھا مکانھا وقال ابو  
یوسف یاخذ سن نفسه ولا یاخذ سن غیره.  
(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۶ ص ۵۳۶ کتاب الکربۃ بالفصل السابع فی  
اللباس مطبوعہ پرنٹنگ ورکس لاہور خلاصۃ الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۷ مطبوعہ  
بیروت)

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کے اعضاء انسانی اعضاء کی جگہ پر لگانا درست ہے، صرف آدمی اور خنزیر کے اعضاء  
دوسرے میں پیوند نہیں کئے جاسکتے۔ ان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے اگر کسی کو زنج کیا گیا تو اس کی کوئی سی جزء انسان کی ضائع  
شدہ جزء کی جگہ قتل کی جاسکتی ہے اور اگر مردار ہے تو پھر خشک وتر میں امتیاز کرنا پڑے گا۔ اسی طرح ان حیوانات کی ہڈی کو علاج میں  
استعمال کرنے کی یہی تفصیل پیش نظر رکھی جائے۔

(۳) انسان کا عضو اور جزء کسی دوسرے انسان کے عضو یا جزء کی جگہ جوڑا جائے۔ یعنی آنکھیں، گردے وغیرہ کی منتقلی اور پیوند کاری۔  
اس کے بارے میں آپ موجودہ دور کے چند علماء کے خیالات اور ان کی رائے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اکثریت اس کو ناجائز کہتی  
ہے۔ ان حضرات کے دلائل پر ہم عدم اطمینان تفصیل سے گزشتہ ادراک میں بیان کر چکے ہیں۔ اب قارئین آپ پر موقوف  
ہے۔ اگر غور و فکر سے آپ اس نتیجہ پر پہنچیں کہ بوقت ضرورت ایسی پیوند کاری جائز ہے تو تھیک ورنہ اسے جھوڑ دیں۔ اس مقام  
پر ہم ان اشیاء کا ذکر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جن کے تحت خون دینا جائز ہوا اور دوسرے اعضاء کے بارے میں جواز و عدم جواز  
بھی آپ کے سامنے آجائے گا۔

شرط اول: جو شخص اپنا عضو دے رہا ہو اس میں اس کی رضا مندی شامل ہو۔  
شرط دوم: جو عضو لینا چاہتا ہے یا جس کے لئے لیا جا رہا ہے اسے کوئی معتبر ڈاکٹر یہ مشورہ دے کہ تمہارا علاج اس کے سوا اور کوئی  
نہیں ہے۔

شرط ثالث: جو شخص اپنا عضو دینا چاہتا ہو اسے اپنی جان جانے کا خطرہ نہ ہو۔  
شرط رابع: اس کا متبادل اگر کوئی ہے لیکن ناپید اور ملنا ناممکن ہے اور اگر مل سکتا ہے لیکن ضرورت مند معاشی طور پر اسے اخراجات کا  
محمل نہیں ہو اس کی قوت خرید سے باہر ہے۔

### ایک ضابطہ کلیہ

انسانی اعضاء کی پیوند کاری، پوسٹ مارٹم وغیرہ سرجری کے جدید مسائل کے جواز یا عدم جواز کے لئے علامہ ابن نعیم نے ایک  
قاعدہ اور ضابطہ کلیہ بیان کیا ہے۔ اس بحث کے آخر میں ہم اسے ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں ان مسائل

کامل تلاش کرتا آسان ہو جائے۔

وهی ما اذا تعارض مفسدان روعی  
اعضهما ضررا بارتکاب اخفهما قال الزیلعی فی  
باب شروط الصلوة ثم الاصل فی جنس هذه  
المسائل ان من ابتلی بلبتین وهما متساویان یاخذ  
بایتهما ما شاء وان اختلفا یختار اهلونها لان مباشرة  
الحرام لا تجوز الا للضرورة ولا ضرورة فی حق  
الزیادة مثاله رجل علیه جرح لو مسجد سال جرحه  
وان لم یسجد لم یسل فانه یصلی قاعدا یؤمی  
بالرکوع والسجود لان ترک السجود اهلون من  
الصلوة مع الحدوث الاثری ان ترک السجود جائز  
حالة الاختیار فی الطوع علی الدایة ومع الحدوث  
لا یجوز بحال.

(الإشابة وادع بزعم ۳۳ قاعده رابع)

وہ ہے کہ جب دو مفید چیزوں کا تعارض ہو جائے (یعنی ان  
میں سے ایک نہ ایک ضرور کرنی پڑے) تو ان دونوں میں سے جو  
ضرر کے اعتبار سے کم مضر ہے اسے کثیر الضرر پر ترجیح دی جائے  
گی۔ امام زیلعی نے باب شروط الصلوة میں کہا۔ اس باب میں اصل  
یہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں مگر جائے اور وہ دونوں برابر کی  
ہوں تو ان میں سے جسے چاہے لے لے اور اگر وہ دونوں برابر نہیں  
تو ان میں نرم اور کم نقصان والی کو اختیار کرے کیونکہ حرام اگر کتاب  
صرف ضرورت کے وقت جائز ہوتا ہے اور زیادہ نقصان والی کی  
ضرورت نہیں۔ اس کی مثال یہ کہ ایک زخمی آدمی اگر سجدہ کرتا ہے تو  
اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور اگر سجدہ نہیں کرتا تو خون نہیں  
بہتا۔ یہ شخص سجدہ کرنا یا نہ کرنے اور رکوع و سجود اشارے سے ادا کرے  
کیونکہ سجدہ چھوڑنے میں یہ نسبت بے وضو نماز پڑھنے کے آسانی  
ہے۔ کیا یوں نہیں کہ جب آدمی کسی سواری پر نفل پڑھ رہا ہو تو اسے  
سجدہ چھوڑنا (یعنی حقیقتہً سجدہ نہ کرنا) جائز ہے لیکن بے وضو نماز  
پڑھنا کسی حال میں بھی درست نہیں۔

اس قاعدہ سے بہت سے نماز روزہ اور دیگر مسائل کا حل تلاش کرتا آسان ہو گیا۔ روزہ دار کو اگر کوئی دھمکی دیتا ہے کہ روزہ توڑو  
ورنہ جان سے مار ڈالوں گا۔ اب اس کو دو مصیبتیں آن پڑی ہیں۔ ان میں سے جو آسان اور کم نقصان دہ ہو وہ اختیار کرے۔ لہذا روزہ  
توڑنا آسان ہے توڑ ڈالے کیونکہ روزہ پھر بھی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر قتل کر دیا گیا تو دوبارہ زندہ ہونا ناممکن ہے۔ اسی قاعدہ کے تحت  
نماز کا ایک مسئلہ بھی ذکر کیا۔ ابتدا اعضاء کی پیوند کاری میں جس میں اس قاعدہ و قانون کو آپ اگر پیش نظر رکھیں گے تو آپ خود کوئی نہ کوئی  
صورت نکال سکیں گے۔ بہر حال اس قاعدہ کو یاد رکھیں۔

### مسئلہ چہارم: پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

پوسٹ مارٹم کی موجودہ دور میں ہمیں دو صورتیں نظر آتی ہیں۔ ایک اپریشن کہلاتا ہے دوسرا پوسٹ مارٹم۔  
(۱) اپریشن مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ گردے اور مثانے کی پتھری نکالنے کے لیے اپریشن۔ ہندوق وغیرہ کی گولی جسم میں اٹک گئی  
اس کے نکالنے کے لیے اپریشن آنکھوں میں مویا اترنے کے بعد اسے ختم کرنے کے لیے اپریشن، جسم میں گندے مواد کو  
نکالنے کے لیے اپریشن، ٹریٹا کا اپریشن، زچہ کا اپریشن وغیرہ۔ ان میں شخص فائدہ ہی فائدہ ہے اور سرینس کے آرام و صحت کو مد نظر  
رکھ کر یہ کئے جاتے ہیں۔ لیکن ایسے اپریشن کسی نابہر ڈاکٹر اور سرینس سے کرواتے جائیں ورنہ ناٹائی ڈاکٹر کے ہاتھوں فائدہ کی  
بجائے نقصان اور بعض دفعہ سرینس کی موت تک کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ایک بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ  
میڈیکل کے طلبہ کو جب اپریشن کی تعلیم دی جاتی ہے تو انہیں مردہ کی لاش کو چر بھاڑ کر اپریشن کرنا سکھایا جاتا ہے۔ اب جب تعلیم  
کے لئے متبادل موجود ہے۔ (یعنی لاش کے بجائے براہِ ریختہ کرنے کی تعلیم) تو پھر اس متبادل کو چھوڑ کر کسی لاوارث لاش پر

آزمائش اور تجرباتی پر پیش کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔ اس لئے اول تو متبادل ہی پر اکتفا کیا جائے اور اگر مقصد حل نہ ہو تو پھر کسی جانور یا انسانی میت یعنی کافر کی میت پر تجربہ کر لیا جائے۔ ہمارے نزدیک مسلمان میت پر تجربہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان اور اس کے اجزاء جس طرح زندہ ہونے کی صورت میں قابل احترام و تکریم ہیں۔ اسی طرح مسلمان میت اور اس کے اجزاء بھی قابل احترام و تکریم رہتے ہیں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

عن عائشة ان النبی ﷺ قال کسر عظام المیت ککسرها حیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیوں کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں اس کی ہڈیاں توڑی جا رہی ہیں۔

(ابوداؤد شریف ج ۳ ص ۱۰۲ مطبوعہ بیروت)

کسر عظام المیت ککسرها حیا۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۴ باب کسر عظام المیت ، رضی اللہ عنہا سے بروایت عبد الرحمن اور بروایت عمرہ دو اسناد سے مروی ہے) مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیاں توڑنا اس طرح منع ہے جس طرح زندہ کی ہڈیاں توڑنا۔

(۲) پوسٹ مارٹم: اس میں بعض صورتیں جائز اور بعض ناجائز ہیں۔ ایک شخص کو بلا وجہ اور بلا جرم سزائے موت سنائی جا رہی ہے۔ اس بنا پر کہ اس پر کسی کو زہر دینے کا الزام ہے۔ اب مرنے والے کے مرنے سے ایک ایسے شخص کو مجرم بتایا جا رہا ہے جو واقعہ مجرم نہیں۔ تو اس بلا وجہ بتائے جانے والے مجرم کی جان بچانے کی خاطر مرے ہوئے انسان کا اپریشن کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کے معدہ وغیرہ میں زہر کے اثرات تلاش کیے جاسکیں۔ اسی طرح گولی لگنے سے کوئی آدمی مر گیا۔ جس پر شک گزرا کہ اس نے گولی ماری ہے اور گولی میت کے جسم میں موجود ہے تو اب یہ تحقیق کرنے کے لئے کہ کیا اسی مشکوک کی گولی سے مر یا کسی اور نے گولی ماری۔ اپریشن کر کے جسم سے گولی نکالی گئی اور دیکھا گیا کہ یہ گولی کس بندوق یا پستول وغیرہ کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس پر شک ہوا اس کے پاس جو اسطرح ہے اس کی وہ گولی نہ ہو۔ اس طرح اپریشن کر کے گولی نکالنے اور موازنہ کرنے سے وہ مشکوک آدمی پچائی سے بچ جائے گا۔ ایسے پوسٹ مارٹم کی گنجائش ہے اور جائز ہیں۔ اب اکثر پوسٹ مارٹم جو ہوتے ہیں۔ وہ اس مقصد کے حصول کی خاطر نہیں ہوتے بلکہ ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ ایک شخص طبعی موت مر گیا۔ اس پر کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں کہ کسی نے کچھ دے کر یا پلا کر مارا ہے۔ مثلاً وہ بھائی آپس میں لڑتے ہیں۔ ان میں سے کسی نے دوسرے کو کوئی چیز اٹھا کر دے ماری۔ حالانکہ اس کا ارادہ صرف زخمی کرنے اور بھگانے کا تھا۔ لیکن وہ مر گیا۔ اس کے اس طرح قتل ہو جانے کو گھر والے سبھی جانتے ہیں کہ اسے بھائی نے ارادہ قتل سے نہیں مارا بھائی بھی رد رہا ہے کہ مجھ سے کیا ہو گیا؟ دیگر عزیز و اقارب بھی مفہوم ہیں اور بھی یہ کہہ رہے ہیں، خدا کو ایسے ہی منظور تھا۔ تقدیر یوں ہی لکھی تھی۔ اب ایسے شخص کی لاش ہسپتال لے جا کر اس کا پوسٹ مارٹم کرنا اس کے دل، ویسپرے وغیرہ کو چرچہ اڑ کر رکھ دینا ایک انتہائی ظالمانہ کام ہے۔ ورنہ پہلے ہی مفہوم پریشان ہیں اور نہیں چاہتے کہ ہمارے اس بھائی یا بیٹے کا پوسٹ مارٹم کیا جائے۔ لیکن پولیس والے ان کی ایک نہیں سننے اور ہسپتال پہنچایا اور ڈاکٹروں نے پوسٹ مارٹم کیا۔ پھر ورنہ کو کہا: اب لاش لے جاؤ۔ اسی طرح کوئی شخص کسی حادثہ میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔ سب کو طم ہے کہ بس یا گاڑی وغیرہ سے ٹکرا جانے کی وجہ سے یہ مر گیا۔ اب ایسے مرے ہوئے انسان کی لاش کا پوسٹ مارٹم کیوں اور کس لئے کیا جاتا ہے؟ مختصر یہ کہ اگر کسی کی جان بچانے کی خاطر پوسٹ مارٹم کی ضرورت پڑے تو جواز کی صورت نکل

سکتی ہے کیونکہ اس طرح نقیض میں مجرم تک رسائی ہو سکتی ہے اور اصل مجرم سامنے آ جانے کی وجہ سے بے قصور اور بے جرم آدمی کی جان بچ جائے گی۔ ضرورت کے تحت اس کی اجازت ہے۔ اس کی ایک جزئی اکابرین امت کی کتب سے ہمیں ملتی ہے۔  
ملاحظہ ہو:-

(حامل مائت و ولدہ حاجی) بضطرب (شق  
بطنیام) من الایسر (وبخروج ولدھا) ولو بالعکس  
وعیف علی الام قطع و اخرج لومینا والا لا کما فی  
کراهة الاختیار ولو بلغ مال غیرہ ومات هل یشق  
قولان والاولی نعم فشح.  
(در مختار مع رد المحتار ج ۲ ص ۲۳۸ مطلب فی دفن المیت)

حامل مرگئی اور اس کا بچہ اس کے پیٹ میں مل جل رہا ہو تو اس کا بائیں جانب سے پیٹ شق کیا جائے گا اور بچہ نکال لیا جائے گا اور اگر حاملہ الٹ ہے۔ یعنی بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں مر گیا اور ماں کو چان سے جانے کا خطرہ ہے تو پھر بھی اس کا پیٹ چاک کر کے مرے ہوئے بچہ کو نکال لیا جائے۔ اگر خطرہ نہ ہو تو پھر پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اگر کسی نے کسی دوسرے شخص کا مال (قیمتی موتی مثلاً) نکل لیا اور مر گیا۔ کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے؟ اس میں رد قول ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ چاک کیا جائے۔

نوٹ: ”رد المحتار“ میں مذکور قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر بچہ عورت کے پیٹ میں مر گیا اور عورت زندہ ہے تو وہ یا لیدی ڈاکٹریز و غیرہ یوں کرے کہ عورت کی شرمگاہ میں ہاتھ ڈال کر مرے ہوئے بچہ کو نکالے اور اگر کامیاب نہ ہو تو کسی ہتھیار اور آلات جراحی سے کام لے کر اس بچہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالے۔ یہ اس وقت اجازت ہے جب بچہ کے مرا ہوا ہونے کا یقین ہو اور اگر بچہ زندہ ہے تو پھر اس کو کٹ کر ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالنا ممنوع ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی زندہ ماں کی موت یقینی نہیں بلکہ وجہ وہم و شک میں ہے تو ماں کی موبہم یا مشکوک موت کے پیش نظر ایک زندہ انسان کو قتل کرو دینا جائز نہیں اور دوسرے کا مال کھانے والے کا پیٹ چاک کرنا اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ جس شخص نے موتی نکلایا اور مر گیا۔ کیا اس نے اپنے پیچھے کوئی مال وغیرہ چھوڑا ہے؟ اگر مال چھوڑ کر مرا ہے تو پھر مال متروکہ میں سے ضمان دے دی جائے گی میت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا۔

”تجنیس“ میں بحوالہ ”نوازل“ ایک روایت مذکور ہے وہ یہ کہ حاملہ عورت مر گئی اس کے پیٹ میں کسی چیز کی حرکت کرنا دکھائی دینا ہے اور دیکھنے والے یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ زندہ بچہ کی حرکت ہے۔ اس صورت میں اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو زندہ نکال لیا جائے۔ صاحب نوازل نے یہاں ایک اور صورت بھی ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کا قیمتی موتی نکل لیا اور مر گیا اور اپنے پیچھے کوئی مال نہیں چھوڑا تو اس پر قہر ہے۔ وسم بدع مالا علیہ القیمۃ۔ مطلب یہ کہ اس موتی نکلنے والا کا پیٹ چاک نہیں کریں گے۔ اس مسئلہ اور پہلے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ مسئلہ اوئی میں میت کی حرمت و بکرم کو ایک زندہ انسان کی حرمت و بکرم کی خاطر قرار کیا گیا ہے اور اس کی محاش و جواز ہے۔ لیکن دوسرے مسئلہ میں میت کی حرمت و بکرم جو اعلیٰ و افضل تھی، اسے ایک موتی کے حصول کی خاطر شائع نہیں کریں گے کیونکہ موتی بہر حال اتنا اہم اور قابل احترام نہیں ہوتا کہ انسان کی حریم و بکرم سے بڑھ جائے۔ لہذا دونوں مسئلے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ (امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ) اس مسئلہ کی ترویج یہ ہے کہ مردہ مسلمان کی تکریم و احترام اسی طرح اور اسی قدر ہوتی ہے جتنی زندہ انسان کی ہوتی ہے۔ لہذا موتی نکلنے والا اگر زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا، موتی فسادات کے ساتھ نکل آئے گا۔ اگر نہ بھی نکلے تب بھی اس زندہ انسان کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر وہ فوت ہو گیا تب بھی موتی نکالنے کے لئے پیٹ نہیں چیرا جائے گا۔ یہ بچہ کے خلاف مسئلہ ہے۔ جبکہ اس کی زندگی معلوم ہو۔ اس رائے کے خلاف علامہ جرجانی اپنے اصحاب سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے پیٹ کو چاک کرنا چاہیے اور موتی نکال لینا چاہیے۔ کیونکہ

بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوتا ہے اور پھر ایسے ظالم پر کہ جس نے بندے کا حق تلف کر لیا، اس کی رعایت نہ ہوگی اور یہی اولیٰ ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۴۷۳ باب التہید سے تھوڑا سا پہلے)

ان ضروریات میں سے ایک یہ ہے کہ زندہ بچہ کو پیٹ میں سے نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کیا جائے جبکہ بچہ کی زندگی کی امید ہو۔

وقد امر به ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فعاش الولد کما فی المملقط قالوا بخلاف ما اذا بتلع لؤلؤة فمات فانه لا یشق بطنه لان حرمة الادمی اہم من حرمة المال۔  
(الاشاہ والنظار ص ۴۴ کشفیہ البدل فی موضع الخلاف مطبوعہ سعیدانڈیکینی کراچی)

قارئین کرام! فقہی جزئی آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ میت کا پیٹ چاک کرنا جبکہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، تو جائز ہے کیونکہ یہ انسان کی زندگی بچانے کی کوشش کی گئی۔ لہذا اس ضرورت کے پیش نظر اس کے جواز پر سب متفق ہیں اور اگر موتی وغیرہ کوئی چیز پیٹ میں لے کر مر گیا تو اس کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنا متفق علیہ نہیں۔ جن حضرات نے انسانی حرمت کو مد نظر رکھا۔ وہ اس صورت میں پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں دیتے۔ خواہ وہ مرنے والا مال جھوڑ کر مرایا غربت میں اللہ کو پیارا ہو گیا اور جن حضرات نے حقوق العبد ہونے کو مد نظر رکھا وہ پیٹ چاک کر کے نکالنے کی تجویز رکھتے ہیں کیونکہ حقوق اللہ کی معافی تو اللہ غفور رحیم کر ہی دے گا لیکن بندے کے حقوق بندے پر ہی موقوف ہیں وہ معاف نہ کرے تو معاف نہیں ہونگے۔ مختصر یہ کہ بوقت ضرورت پوسٹ مارٹم کی گنجائش اور جواز ہے۔ جیسا کہ زندہ بچہ کو نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے لیکن بلا ضرورت پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ جیسا کہ کوئی شخص طبعی موت مرتا ہے تو اس کا پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ چاہے اس میں جان کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### مسئلہ پنجم: الکحل ملی دواؤں کے استعمال کا شرعی حکم

”الکحل“ ایک نشہ آور چیز ہے۔ جو گنا اور جو وغیرہ سے تیار کی جاتی ہے۔ اگر انگور کے شیرہ سے تیار کی جائے تو حرام اور نجس ہے اور اس کے استعمال پر حد بھی واجب ہوگی۔ انگور کے شیرہ سے بنی ہوئی شراب سے خواہ نشہ آئے یا نہ آئے، قلیل و کثیر تمام حرام اور نجس ہوتی ہے۔ اس کا ایک قطرہ اگر کنوئیں میں گر جائے تو پورا کنواں ناپاک ہو جاتا ہے۔ الکحل نشہ آور چیز ہے اور ہر نشہ آور چیز کا استعمال حرام ہے اگرچہ اس پر حد واجب نہیں۔ اس لئے بلا ضرورت الکحل ملی دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ دوائی چونکہ بیمار کے لئے ایک ضرورت ہے۔ اس لئے فقہاء کرام نے عام قانون ”الضرورات تبیح المحظورات“ ضرورت، حرام اشیاء کو مباح کر دیتی ہے۔“ کے تحت اس کا استعمال جائز قرار دیا ہے۔ کتب فقہ میں اس کی تائید میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مثلاً جھنگ بھی نشہ آور چیز ہے لیکن بوقت ضرورت اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔

علاج معالجہ کے لئے بھگ پینا اس میں کوئی حرج نہیں۔

شرب البنج للنداوی لا یاس بہ۔

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۰۴)

تھوڑی سی شراب دوا کے طور پر پینا کیا جائز ہے؟ جبکہ اس

هل يجوز شرب القلیل من الخمر للنداوی اذا

لم یجد شیئا یقوم مقامہ فیہ وجہان۔  
(فتاویٰ عالمگیری ج ۳ ص ۱۱۲)

کے قائم مقام اور کوئی دوا نہ ملے۔ اس میں دو قول ہیں (بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے ناجائز کہا)۔

یسجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المینۃ  
لئلا یدوی اذا اخبرہ طبیب مسلم وان شفاءہ فیہ ولم  
یجد فی المباح ما یقوم مقامہ۔  
(فتاویٰ عالمگیری ج ۵ ص ۱۲۵ کتاب الثامن عشر فی الندیوی)

مریض کے لئے خون، پیشاب پینا اور مردار کھانا بطور دوا جائز ہے۔ جب اسے کوئی مسلمان طبیب یہ کہے کہ تمہاری شفاء اسی میں ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری مباح دوا نہیں ملتی ہے یا اس کے قائم مقام نہ ہو۔

نوش: آنکھ کا استعمال ان دواؤں میں بکثرت ہوتا ہے، جو تین یعنی پہنے کے قابل ہوتی ہیں۔ ایک اکل ایک نشہ آور اور شراب کی قسم ہے اس لئے، ام اہل سنت مجدد و مآخذ حاضرہ مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی علیہ الرحمہ نے اسی ہر دوا کو استعمال کرنا اور اس کا لین دین حرام کہا ہے جس میں اکل ملتی ہوئی ہو۔ ملاحظہ ہو:

بال انگریزی دواؤں میں جتنی دوا میں رقیق ہوتی ہیں۔ جنہیں نخر (لیکویڈ) کہتے ہیں۔ ان سب میں یقیناً شراب ہوتی ہے۔ وہ سب حرام ہی ہیں اور ناپاک بھی ہیں۔ شان کا کھانا حلال اور نہ بدلتا ہے نہ خریدنا حلال نہ بیچنا جائز۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۱۰۳ مطبوعہ مدینہ)  
لیکن قارئین کرام! آپ اس امر سے واقف ہوں گے کہ بعض احکام عادات و زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ حلال، حرام اور حرام حلال ہو جاتا ہے۔

واعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیہ  
فی الفقہ فی مسائل كثيرة حتی جعلوا ذالک اصلا  
فقالوا فی الاصول فی باب ما تترك به الحقیقة  
نترك الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة کذا  
ذکرہ فخر الاسلام۔ (ادبہ والنظارہ ص ۳۶ قاعدہ ۶)

معلوم ہونا چاہیے کہ عرف اور عادات کی طرف بہت سے فقہی مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ علماء نے اسے بھی ایک ”اصل“ قرار دیا۔ اصول فقہ میں حقیقت کے چھوڑنے کی بحث میں علماء فرماتے ہیں کہ حقیقت کو بھی استعمال اور عادت کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے۔ ایسے ہی نخر الاسلام نے ذکر کیا۔

قارئین کرام! ضرورت اور عادت و عرف میں احکام تبدیل ہو جاتے ہیں یا ان میں نرمی اعتبار کیا جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص بازار میں سے گزر رہا ہے جہاں جانوروں کا بول و براز گرتا رہتا ہے۔ اچانک بارش شروع ہوگئی اور کچھ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں اس کے کپڑوں پر پڑ گئیں۔ اب یہ ناپاک چھینٹیں چاہیے تو یہ تھا کہ کپڑوں کو ناپاک کر دیتیں۔ لیکن عام واقعہ ہونے کی وجہ سے ان کپڑوں کو نجس نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح گزرتے کسی جانور کے چشاب کی باریک باریک چھینٹیں اڑ کر کپڑے پر پڑیں تو یہ پیشاب نجس ہونے کی وجہ سے کپڑے نجس ہوتے چاہتے تھے۔ لیکن عموم ہونے کی بنا پر اسے نجس نہیں کہا گیا۔ اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت نے اگرچہ اکل کو بالکل حرام فرمایا، حتیٰ کہ اس کا لین دین بھی حرام فرمایا۔ اس کی حرمت کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ کیونکہ آپ کے فتویٰ نہایت مختصر اور پختہ اقوال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کے فتویٰ کی توجیہ بیان کریں۔ لیکن یہی مسئلہ مولانا نور اللہ بصیر پوری رحمۃ اللہ علیہ اپنے ”فتاویٰ نوریہ“ میں مولوی محمد سعید صاحب محمد پورہ لائسنس کی تحریر کی تصدیق کرتے ہوئے جو کچھ رقم کیا۔ چونکہ وہ کافی دواہی ہے۔ اس لئے ہم دونوں حضرات کی تحریرات سن و من نقل کر دیتے ہیں۔ پھر بعد میں کچھ عربی عبارات کا ترجمہ پیش کریں گے۔ جو مولانا موصوف کے فتاویٰ میں ہے تاکہ قارئین و ناظرین پوری طرح مستفید ہو سکیں۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ انگریزی ادویات جسے میں اکل کی آمیزش ہوتی ہے خواہ ادویات تر ہوں یا خشک ان



کا استعمال شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ مندرجہ ذیل صورتوں کے جوابات بھی عنایت فرمائیں۔ ہو یہو یہی بعض ڈاکٹروں کا قول ہے کہ جس تکامل سے ادویات تیار ہوتی ہیں یہ جو یا گئے سے بنتی ہے۔ و بر صدق قول ایٹاں ایسی ادویات کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ شیخین رضی اللہ عنہما کے مسلک پر یہ حرام نہیں۔ عالمگیری میں ہے: واما الاشربة المتخذة من الاشعیر والذرة والنفاح والعلسل اذا اشتد وهو مطبوخ فانه يجوز شربه مادون السكر عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما اللہ وعند محمد رحمہ اللہ حرام شربه، اور ”بہار شریعت“ میں شہد، گیہوں، جو وغیرہ کی شرابیں حرام ہیں۔ مثلاً یہاں ہندوستان میں میوے کی شراب بنتی ہے۔ جب ان میں نشہ ہو حرام ہے، اور ”در مختار“ میں ہے: والثالث نبيذ العسل والنين والبر والشعير والذرة يحل سواء طبخ او لا بلالہو وطرب، اور ظاہر ہے کہ ادویات میں اس کا استعمال نہ تو بہو وطرب کے لئے ہے اور نہ ہی اس حالت میں یہ مسکر ہوتی ہیں۔ ہاں جب اس کو کوئی بطور لہو و لعب پئے گا تو سیدنا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ کی بنا پر حرام ہوں گی۔ جیسا کہ ”عالمگیری“ میں ہے: الفتوى في زماننا بقول محمد يحد من سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل واللين والنين لان العناق يجتمعون على هذه الاشربة في زماننا ويقصدون السكر واللہو يشرب بها كذا في النبين۔

- (۲) دور حاضر میں ایسی ادویہ عوام و خواص استعمال کر رہے ہیں۔ حتیٰ کہ علمائے کرام اور مفتیان عظام میں سے شاید ہی کوئی ہوگا جو اس ابتلاء میں مبتلا نہ ہو۔ تو کیا یہ عوم بنوی نہیں؟ اگر کہا جائے کہ یہ عوم بلو انہیں تو کیوں؟ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ عوم بلوئی میں شامل ہے تو شرعاً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ عوم بلوئی میں تو ایسی چیزیں جن کی حرمت اور نجاست اختلافی ہو ان کے جواز کا قول ہوتا ہے۔ کما لا يخفى على من له ادنى مما رسته بالفقه، اور مسئلہ مذکورہ میں تو امام الامامہ سراج احمد سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور قاضی القضاۃ سیدنا حضرت امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول حلت کا ہے۔
- (۳) انگریزی ادویات میں عموماً اور ہو یہو یہی بعض ادویات میں خصوصاً اس کی آمیزش ایسی ہوتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے تو کیا یہ استعمال نوعی نہ ہوگا اور اس ضمن میں نہ آئے گا کہ نمک کی کان میں گلدھامر کر نمک ہو جائے تو اس نمک کا کھانا جائز ہے۔ بہر حال دلائل شرعیہ کی رو سے اگر جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے تو فقہائے کرام اور مفتیان عظام کی خدمت میں استدعا ہے کہ امت پر شفقت فرماتے ہوئے، یسر ولا تعسر پر عمل کرتے ہوئے شرعی حکم سے مطلع فرمائیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عوام و خواص ادویہ کے استعمال کو ترک نہیں کریں گے تو حرمت کا فتویٰ دیا جائے تو سب مجرم ہوں گے اور شرعاً جواز کی صورت نکل سکے اور اس کے تحت جواز کا فتویٰ دیا جائے تو امت گناہ سے بچ جائے گی۔ (محمد سعیدناظم سنی رضوی تبلیغی جماعت لاہور)

### الجواب اللهم اجعل لی النور والصواب

ہاں اس میں شک نہیں کہ انگریزی ادویہ کا استعمال شرعاً غریباً عجیباً عام ہو چکا ہے اور یہ بھی متیقن اور متعین کہ تمام دواؤں میں عموماً شراب کی ملاوٹ نہیں ہوتی بلکہ صرف تر اور سیال دواؤں میں سے بعض میں ہوتی ہے اور وہ بھی یقیناً نہیں کہ انگریزی ہوتی ہے۔ تو اندریں حالات غیر مسکر دواؤں کا استعمال جائز و حلال ہونا چاہیے کہ ایک ایک دوائی کے متعلق شراب کی آمیزش یقینی نہیں ہے۔ حالانکہ یہ امر متحقق ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ و اذا ثابت كالمشمس والامس من الايات المتكاثرة والاحاديث المتواترة ونصوص الامامة الكرام والمشاخ العظام على كثرتها۔ بلکہ قادیانی قاضی خان ”تقیۃ النفس“ ص ۷۹ میں ہے۔ لیس زماننا زمان اجتناب الشهات فعلی المسلم ان یبق الحرام المعاین۔ بلکہ ”قادیانی عالمگیری“ ج ۴ ص ۱۰۵ میں ہے۔ قال محمد وبہ ناخذ ما لم نعرف، ہینا جہا لہما لہما، وهو قول ابی حنیفہ واصحابہ کذا فی الظہیریہ۔

تو واضح ہوا کہ حرمت و نجاست عارضی ہیں۔ لیکن ان کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ خصوصی دلیل ہو اور محض شکوک و ظنون سے ان کا اثبات ممکن نہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ احتیاط یا نہیں کہ بے تحقیق بالغ و ثبوت کا کسی شے کو حرام و مکروہ کہہ کر افتر کیا جائے اور بازاری افواہ بھی قبل اعتبار نہیں کہ احکام شرعیہ کی مٹاؤ و عداوت بن سکے۔ نیز کسی شے کا مکمل احتیاط سے دور یا کسی قوم کا بے احتیاط و شعور اور پر وائے نجاست و حرمت سے بھور ہونا اسے مستزوم نہیں کہ وہ شے یا اس قوم کی استعمال یا بنائی ہوئی اشیاء مطلقاً ناپاک یا حرام و ممنوع قرار پائیں۔ چنانچہ مسائل کثیرہ فقہیہ سے یہ چیز روز روشن کی طرح ثابت ہے۔ مثلاً وہ کنویں جس سے کفار، مجاہد، جہال، غمور، نادان، سچے، بے تیز عورتیں سب طرح کے لوگ پانی بھرتے ہیں، شرع مطہرہ ان کی طہارت کا حکم دیتی ہے۔ ان سے شرب و وضو و افرائی ہے اور یونہی گلی کوچوں میں پھرنے والے جوتوں سے کوئی جوتا کنویں سے نکلے اور اس پر کوئی نجاست ظاہر نہ ہو، تو کنواں طاہر ہے اور اس قسم کے بکثرت اور مسائل ہیں جن کی فتاویٰ عالمگیری، بحر اراقی، شامی، قاضی خان وغیرہ کتب معتبرہ میں تصریح ہے اور فتاویٰ رضویہ شریف، ج ۲ میں نہایت تخریج ہے۔ مسائل فاضل نے یہ درست فرمایا کہ اگر یزی ادویہ میں عموم یونی اور ابتلاء کا اعتبار ہونا چاہیے اور ایسی صورت میں ضرورت کے لئے روایت ضعیف کا سہارا بھی لیا جاسکتا ہے۔ یہ جانیکہ حضرت امام عالی مقام اولیٰ اور حضرت امام ثانی رضی اللہ عنہما کا مذہب شریف، معاذ و ملائین جاسے۔ حالانکہ ہمارے پیارے ارجمند ارازمین رب تبارک و تعالیٰ اور سرالہائے رحم و کرم محبوب اعظم ﷺ کے نزدیک تیسیر پسند اور حرج و تعبیر مرفوع ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: **يُسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَلْسِنَكُمْ** وَلَا يُعَسِّرُ لَكُمْ أَلْسِنَكُمْ (پ ۷۷) نیز فرمایا: **مَا جَعَلُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** (پ ۷۷) الی غیر ذلک من الآیات والا احادیث الصحیحة الصریحة۔ البتہ اللہ جل و علاہ کی طرح ہر مصلحتی و دینی کا استعمال فقیر کی نظر میں خداوندانک نہیں پہنچتا تو ان میں اباحت اصلہ اور عدم یقین نجاست سے ہی جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ رہی سائل فاضل کی تیسری دلیل استعمال دومی وانی تو نظریہ مضراس کی تائید نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کتب فقہیہ کی تصریحات سے متعین ہے کہ انقلاب و استعمال کی دو قسم ہیں۔ خلقی اور مصنوعی۔ خلقی انقلاب سے طہارت کا آجانا مسلم ہے۔ جیسے ناپاک پانی یا گوبر وغیرہ کی کھاد سے درخت اور پودے یا بیجیں پرورش پائیں تو پانی اور کھاد کے اجزاء یقیناً ان کے جزء بن کر مخلب و متحیل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ لطفہ کا علاقہ اور مغفہ میں کڑی روح بنتا ہے تو ایسا انقلاب و استعمال مطہر ہے۔ تربوز، لیچون وغیرہ کے پانی اور گدے اور باقی سب بھل اور پھول غلے لکڑی وغیرہ پاک ہیں۔ اگرچہ گندے ہل کے پانی اور گھول کی خلط سے اسی نشو و نما پانی ہو اور یونہی سب جانور اصل میں پاک ہیں۔ الا من اخصه الدلیل من النجس العین۔ اور اسی طرح بکری کا بچہ جو پیدودھ سے بالا گیا یا مرغی کا غلط کھا کر پرورش پائیا یا غلطی انقلاب کی بنا پر بانا جماع حرام نہیں اور ہرن کے خون کا نافذ استعمال خلقیہ سے کستوری بن جانا مطہر و متحیل ہے اور اسی طرح محرّم مذہب امام محمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک کانٹک میں خنزیر و حمار کا نمک بن جانا بھی خلقی انقلاب ہے اور پانچواں وغیرہ غصہ الجین اشیاء کا آہگ میں جل کر خاکستر ہو جانا بھی خلقی امر ہے اور مطہر ہے۔ ولا یخفی ان الطهارة لا تستلزم الحلل اور مصنوعی انقلاب و استعمال یعنی انسان کا دو چار چیزوں کو ملا کر مرکب تیار کر لینا ترکیب سے بیت سابقہ ضرور بدل جاتی ہے اور مفردات کے بعض اوصاف بھی برقرار نہیں رہتے۔ ایسے انقلاب سے پید چیز کا پاک ہو جانا محل نظر ہے۔ مثلاً ایسا تریاق جو سانپ کے گوشت اور دیگر ادویہ کو ملا کر سمون کی صورت میں بنایا جاتا ہے یا لیچ پانی یا شراب سے آٹا گوندہ کر دینی پکائی گئی۔ یا شوربے میں شراب ڈالی گئی۔ تو یہ تریاق اور شوربہ یا لیچ ہیں اور ان کا استعمال طلال نہیں۔ (کما فی الہندیہ ج ۳ ص ۱۱۲، ج ۴ ص ۱۳۹) وغیرہا من اسفار المذہب۔ البتہ بعض مشائخ کرام نے بعض مرکبات کو ہی استعمال کی بناء پر پاک فرمایا۔ مگر عند تحقیق ان مرکبات کا حکم طہارت ضرورت و عموم یونی پر ہی مبنی ہے۔ چنانچہ وہ صابون جو پیدہ تیل سے تیار کیے گئے ہیں بعض علماء نے فرمایا کہ یہ نجس ہے۔ البتہ یہاں پر استعمال کیا اور اس کو مسئلہ نمک پر قیاس

فرمایا۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶، کبیری ص ۱۸۶، بحر الرائق ج ۱ ص ۲۲۷، شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے (و النظم من الفتح و علی قول محمد فرعوا الحكم لطهارة صابون صنع من زيت نجس۔ تو یہ فرعوا جو قالوا کی طرح ہے بتارہا ہے کہ حضرت ابن ہمام اور باقی حضرات مصنفین کبیری وغیرہ کو یہ تفریق پسند نہیں۔ چنانچہ ”در مختار“ اور ”شامی“ میں تصریح ہے کہ طہارت صابون کا حکم ضرورت بلوئی کے سبب ہے (شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے (و النظم من الدرر بہ یفتی للبلوی اور بعض حضرات نے اسی انقلاب کی بنا پر اس گارے کو پاک کیا جو پلید پانی اور پاک مٹی یا پاک پانی یا پلید مٹی سے تیار کیا گیا ہو۔

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۶، فتح القدیر ج ۱ ص ۷۷، کبیری ص ۱۸۶ وغیرہا میں ہے) (و النظم منها ایہما کان طاهرا فالطین طاهر، بلکہ بعض نے اس کی نسبت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کر دی حالانکہ یہ محض تفرق ہے۔ چنانچہ ”خلاصہ“ میں ابو النضر سے منقول ہے: هذا قول محمد حيث صار شينا اخر۔ ”کبیری“ میں ہے۔ قال البرازی هو قول محمد اور ظاہر تو یہی ہے کہ اگر انقلاب ہی علت طہارت ہے تو بعض اجزاء کا پاک ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ انقلاب معتبر ہے تو پاک اور پلید میں یکساں پایا جاتا ہے۔ لہذا ”فتح القدیر“ میں پانی اور مٹی دونوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی بعض کے نزدیک گارے کا پاک ہونا ذکر کیا ہے۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۳۹) میں ہے و فرع بعضهم علیہ ان الماء و الطین النجسین اذا اخلطهما و حصل الطین کان الطین طاهرا لانه صار شينا اخر۔ مگر اس کی بنا بھی صابون کی طرح ضرورت بلوئی پر ہی ہے جیسا کہ اس گارے کو پاک کہا گیا جو گوبر ڈال کر بنایا گیا ہو۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۳۹، شامی ج ۱ ص ۳۰۲) میں ہے (و النظم للشامی السرقین اذا جعل فی الطین لسنطین لا یتجنس لان فیہ ضرورة الی اسقاط النجاسة لانه لا یتبہا الا بہ حلیۃ۔ تو روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ حکم طہارت اصل ضرورت و بلوئی پر ہی مبنی ہے۔ حتیٰ کہ جن حضرات کی نظر میں اس میں ضرورت و بلوئی نہیں ان کے نزدیک وہ گارہ پاک بھی نہیں۔ (کبیری ص ۱۸۶، شامی ص ۳۰۲، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶) میں ہے۔ (و النظم للجللی لان اختلاط النجس بالطاهر یتنجسہ هذا هو الصحيح کما ذکرہ قاضی خان وهو الاختیار الفقیہ ابی الیث۔ بہر حال تحقیق یہ ہے کہ ایسا مرکب جس کے سبب اجزاء یا بعض پلید ہوں۔ وہ اس مصنوعی ترکیب و استحالہ سے ظاہر و حلال نہیں ہو سکتا۔ ورنہ لازم کہ شراب سے گوندھے ہوئے آٹے کی روٹی اور وہ طوہ کہ جس میں شراب کے چند قطرے یا خنزیر کی چربی ڈال کر بنایا گیا ہو۔ یا ناپاک کنویں سے پانی لے کر پلاؤں کا یا گیا الی غیر ذلک من الاشیاء الخارجة عن الحصر و الاحصاء سب ظاہر و حلال بن جائیں کیونکہ ان میں مصنوعی انقلاب و استحالہ پایا گیا کہ اس ترکیب کی وجہ سے تغیر پایا گیا اور مرکب دوسری جن چیزوں میں بن گیا اور بعض وحشی ضرور منعدم ہو گئیں اور بعض نئے فوائد و خواص بھی پیدا ہو گئے حالانکہ ان چیزوں کو قہنائے کرام نے استحالہ کا سبب فرمایا ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۵) میں ہے۔ ان النجاسة لما استحالت و تبدلت او صافها و معاینها خرجت عن كونها نجاسة۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶، بحر الرائق ج ۱ ص ۲۲۷، شامی ج ۱ ص ۳۰۲) میں ہے۔ (و النظم منه و کثیر من المصالح اختیارہ و هو المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة علی تلک الحقیقة و تنقضي الحقیقة بانتفاء بعض اجزاء مفہومها (الی ان قال) فعرضا ان استحالة العين تتبع زوال الوصف المرتب علیها۔ خلاصۃ الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۶، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶، کبیری ص ۱۸۶) میں ہے۔

شینا اخر۔ شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے۔ ان العلة عند الامام محمد التغير و انقلاب الحقیقة۔ رہا شامی کا ج ۱ ص ۲۹۱ پر فرمایا فیہ تغیر و وصف فقط او لا مجرد انقلاب و وصف فرمایا کہ یہ تاثر دینا کہ صرف انقلاب و وصف سے استحالہ ثابت نہیں ہوتا تو یہ مفردات کی انفرادی صورتوں کے متعلق ہے، مرکبات کے متعلق نہیں۔ ورنہ سابقہ تقریریمات کے مقابلہ میں اس قد بقال کے

مقول کا کیا اعتبار؟ یہ ہر حال اشیاء مذکورہ میں یہ مصنوعی انقلاب واستحالة پایا جاتا ہے مگر پھر بھی وہ ناپاک ہیں اور حلال نہیں۔ لہذا کبیری ص ۸۶ اور خطاوی علی الدرر ص ۱۶۸ میں اس کا ردِ بلیغ فرمایا۔ والنظم للسطح حطای و توجیه الخلاصة الطهارة بانه بالتרכیب صار شینا لا یظهر اذا یقتضی ان الاطعمة اذا کان ماء هاتجسا او دهنا او نحو ذالک ان یکون الطعام طاهرا انصیبر ورتة شینا اخر وعلى هذا سائر المركبات اذا کان بعض مفرداتها نجسا ولا یخفی فسادہ۔ فتح القدیر ص ۱۶۸ میں فرمایا وهذا بعيد۔ تواتر نیم ماہ و ہر نیم روز کی طرح واضح ہوا کہ اگر عریزی مرکبات اسی مصنوعی انقلاب واستحالة اور صورتها اخو کی بنا پر جبکہ ان کے بعض اجزاء ناپاک ہوں۔ ہرگز ہرگز نہیں پاک ہو سکتے اور یہ بھی واضح ہوا کہ ان کو حرام نمک پر قیاس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مرکبات کا انقلاب واستحالة مصنوعی ہے اور حرام نمک میں خلقی اور اس کے علاوہ اور فارق بھی موجود ہیں۔ ان مرکبات کے اجزاء احتراز یا کر ایک کی صورت اختیار کرتے ہیں اور حرام نمک میں متوجع نہیں ہوتا بلکہ اپنی شکل پر ممتاز بھی رہ سکتا ہے۔ نیز حرام نمک خالص نمک بن جاتا ہے اور شراب دوسری دوائی کے ساتھ مل کر دوائی نہیں بن جاتی بلکہ ایک نیا مرکب بنتا ہے۔ واذا اظہر من ان یظہر۔ الحاصل یہ کہ سائیں کی بنا پر ایسی عریزی دوا جو ستر نہ ہو اور ان میں انگریز شراب کی ملاوٹ کا یقین شرعی نہ ہو۔ وہ اندریں نہ مانہ مطلقا جائز استمال ہوتی چائیں اور اگر مریض شرعی مضطر ہو تو شراب کو معروف سے مضطر الیہ دوائی کا استعمال مطلقا جائز ہے۔ ولو خمر ا خالصا کما فی اسناد المذہب المہذب۔

### تنبیہ

ان امام اہل السنۃ والجماعۃ رضی اللہ عنہ قد صرح فی الفتاوی الرضویہ ج ۲ ص ۱۳۶ بحکمۃ استعمال هذه الادویۃ اذا کانت رقیقۃ وقد رد التمسک بمذہب الامام الاول والثانی بان الفتوی علی قول الثالث رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین ولكن قوله هذا کان فی ۱۳۰۳ھ وقد تغیرت الاحوال فی هذه العوام السبع والثمانین فقی وقہ کانت الاطباء الیونانیۃ مثل اجمل خان وغیرہ کثیرا کثیرا ولا نجد لهم فی هذا الزمان مثلا ولا نظیرا وایضا قد تغیر طرق ترکیب الادویۃ کما وکیفا وجزاء واحداثا واختراعا فلا ینقیض کما ینفی بہ بحسب زمانہ وقد تحققت الضرورة والبلوی وقد صرح المشائخ بتغیر الاحکام بتغیر الزمان والمکان ففی ثلاثین ج ۱ ص ۱۳۳ ان کثیرا من الاحکام التي نص علیها المجتهد صاحب المذہب بناء علی ماکان من عرفہ وزمانہ قد تغیرت بتغیر الازمنة بسبب فساد اهل الزمان او عموم الضرورة وفی ج ۲ ص ۱۲۵ کثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان تغیر عرف اہلہ او لحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان الخ ثم ذکر امثلة تضمن اختلاف زمان الاول و زمان تلامیذہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ وقد قال فوق ذالک والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة وفی ج ۲ ص ۱۲۴ ان تغیر ما اعتماده عامة اهل العصر فی عامة بلا الاسلام لا حرج فوقہ ولا شک ان فوق الحرج الذی عفی لاجلہ عن بعض النجاسات المنیہ بالنص کطین الشارح الغائب علیہ النجاسة وکیول السور فی الثیاب والبر القلیل فی الایار والمحب انتہی۔ وقد صرح به الفتاوی الرضویۃ ایضا بما لا مزید علیہ فقال فی ج ۱ ص ۳۸۵ بعد ذکر المغیرات الست فاذا کان فی مسئلة نص الامام ثم حدث احد تلك المغیرات علما قطعاً ان لو حدث علی عہدہ لکان قوله علی مقضاه لا علی خلافہ وردہ (الی ان نقل عن القعود) فہذہ کلمہ قد تغیرت مکانا بل لا یحکم علیہ فی الزمان ولا للعرف واما للقرآن الاحوال قال

(الشامی فی العقود) فکل ذالک غیر خارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو کان فی هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير فی زمانه لم یبصر علی خلافها الخ وقد حقق ودقق کما هو دابہ رضی اللہ عنہ فاقول انا ولا شک لی اصلا انه لو کان هذا الامام المجدد فی هذا الزمان لقال بالجواز فهذا قول الضروری فلا معنی للجمود علی قوله الصوری واللہ تعالی اعلم وصلى اللہ علی حبیبہ وعلی الہ واصحابہ وبارک وسلم ابدًا  
ابنہ (النفیر ابو الخیر محمد نور اللہ البغوی غفرلہ بیہدہ) جمادی الثانی ۱۳۹۰ھ ۷/۶/۱۸ قادیان نوری رضوی ج ۳ ص ۱۳۵۵ بحسن حزب الرحمن ادکاؤہ

### سائل کی عبارت کا خلاصہ

بعض ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ ”الکحل“ گئے وغیرہ سے بنتی ہے۔ اگر یہ قول تسلیم کر لیا جائے تو شیخین کے نزدیک اس کا استعمال جائز ہے اور امام محمد بھی اس کا استعمال جائز بتاتے ہیں جب اس سے سکر پیدا نہ ہو۔ یا لہو و لعب کے لئے استعمال نہ کی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہے۔ دوسری بات عموم بلوئی ہے کہ جس کی وجہ سے ایسی اشیاء کہ جن کی حرمت مختلف فیہ ہوں، اس کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ الکحل جب ملا کر کوئی دوائی تیار کی جاتی ہے، تو وہ اس مرکب میں گھل مل جاتی ہے۔ اس انقلاب کی وجہ سے وہ اصل پر نہ رہی۔ جیسا کہ گدھا نمک کی کان میں نمک ہو جائے تو ظاہر ہو جاتا ہے۔ لہذا محلول مرکب میں اگرچہ الکحل ملا ہوا ہو۔ اپنی اصلیت برقرار نہ رہنے کی وجہ سے اس مرکب دواء کا استعمال جائز ہے۔ اب یہ تینوں دلائل لکھ کر سائل ان کی تصدیق یا تردید مع تفصیل کا طالب ہے۔

### خلاصہ کا جواب

مفتی مولانا نور اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سائل کی پہلی دو دلیلوں پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان دو دلائل اور صورتوں میں انگریزی ادویات کا استعمال بالاحاق جائز ہے۔ جبکہ انگریزی شراب کا تعین بھی نہیں اور تمام انگریزی سیلانی ادویات میں بھی الکحل کا موجود ہونا متیقن نہیں اور بارشاد احادیث لوگوں پر نری کرگوئی نہ کرو۔ اس کے ساتھ عموم بلوئی بھی موجود ہے۔ لہذا انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہوا۔ البتہ تیسری دلیل کے بارے میں مولانا مرحوم نے فرمایا: کسی چیز کا دوسری چیز میں انقلاب و قسم کا ہوتا ہے۔ ایک قدرتی اور خلقی اور دوسرا بنادنی اور مصنوعی۔ جہاں قدرتی انقلاب ہو اس کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسا کہ کھیت میں گوبر، پیشاب اور گندے پانی سے اگنے والی سبزیاں حلال و طہر ہیں۔ البتہ مصنوعی طریقہ انقلاب میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض نے صرف تبدیلی یعنی اس چیز کا دوسری چیز بن جانا اسے ہی حلت کے لئے کافی سمجھا۔ بعض نے اس پر اکتفا نہیں فرمایا۔ مثلاً شراب سے گوند ہوا ظاہر ہے یا نجس؟ اول الذکر کہ نزدیک ظاہر اور مؤخر الذکر علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اس لئے مولانا مرحوم نے فرمایا: کہ اگر ان حالات میں عموم بلوئی ہو جائے اور ایسا انقلاب مصنوعی نہ بنے کے حالات سے عام لوگوں میں رچ بس جائے تو عموم بلوئی کی وجہ سے وہ ظاہر کہلائے گا۔ اب انگریزی ادویات میں انقلاب بہر حال مصنوعی ہے۔ اختلاف علماء اپنی جگہ پر لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے دونوں قسم کے علماء اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے انگریزی ادویات کا استعمال عموم بلوئی کی بنا پر جبکہ ان میں الکحل کی آمیزش ہو تب بھی جائز ہے۔

### اعتراض

تبصرہ علامہ مرحوم نے اعلیٰ حضرت کے ”فتاویٰ رضویہ“ کی عبارت پر بحث کی۔ میں نے اسے اعتراض کا رنگ اس لئے دیا کیونکہ بعض علماء معترض ہوتے ہیں۔ جب انہیں کہا جائے کہ انگریزی ادویات (الکحل ملی) کا استعمال جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت نے تو دو ٹوک انداز میں ان کے استعمال ان کے لین دین کو حرام فرمایا ہے اور تو یہ اسے جائز اور حلال قرار دے رہے ہو؟ مولانا

مروم نے اس کا جواب یا اس کی اصلیت اور حقیقت بیان فرمائی جسے ہم جواب کے رنگ میں بطور اختصار پیش کر رہے ہیں۔  
 الجواب: اعلیٰ حضرت کا مبارک فتویٰ اپنے دور ۱۳۰۳ھ کے حالات میں اپنے طور پر بالکل درست اور صحیح تھا کیونکہ اس دور میں انگریزی ادویات مذکورہ کی جگہ یونانی ادویات موجود تھیں مابہر طیبہ موجود تھے۔ لہذا عموم بلوئی نہ ہونے کی بنا پر اس کی حرمت کا قول فرمایا۔ ۸۷ سال گزرنے کے بعد حالات بہت زیادہ تبدیل ہو گئے۔ انگریزی ادویات کا تبادلہ جویز کرنے والے مابہر طیبہ نہ ہونے کے برابر ہو گئے اور سائنسی طریقہ سے مختلف ادویات کے نیچر اور ان کے خلاصے ایسے تیار ہو چکے ہیں کہ اگر دو ایک ماہ میں مرض پر قابو پائی جاتی تھی تو اس کا نیچر ایک آدھ منٹ میں قابو پا لیتا ہے۔ اعلیٰ حضرت کے دور کی صورت حالات بہت تبدیل ہو چکی ہے اور حالات کے تبدیل ہونے سے حکم کے تبدیل ہونے کے خود اعلیٰ حضرت بڑے شدد و مد سے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ حالات کے تغیر و تبدل جو آپ کے بعد ہوئے اگر ایسی تبدیلی آپ کے دور میں ہوتی تو ضرور آپ بھی ان حالات کے پیش نظر مسئلہ کا حکم ذکر فرماتے۔ اسی لئے فقہائے حنفیہ نے ایسے بہت سے مسائل (بلکہ خود اعلیٰ حضرت نے بھی) ذکر فرمائے جن کے احکام بظاہر مذہب احناف کے خلاف نظر آتے ہیں۔ لیکن فرمایا کہ تغیر احوال وغیرہ سے جب کسی مسئلہ کا حکم سلف صالحین کے حکم سے مختلف ہو تو اس کے باوجود وہ مذہب حنفی کا ہی حکم کہلائے گا۔ کیونکہ خود حنفی ائمہ نے یہ اصول ذکر فرمایا کہ حالات و زمانہ کی تبدیلی سے حکم تبدیل ہو سکتا ہے۔ امام اہل سنت رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ زمانہ کے اختلاف سے حکم کا مختلف ہو جانا اس موضوع پر یوں آپ نے بہت سی جگہ بحث فرمائی ہے۔ ہم صرف ایک حوالہ بدیہ ناظرین کر رہے ہیں۔

بمجد اللہ تعالیٰ ہم نے اس شکر کے بارے میں بہر صورت پردہ واضح و بین کلام کیا کہ کسی پہلو پر حکم شرعی ٹختی نہ رہا۔ اب اہل اسلام نظر کریں۔ اگر یہاں ان صورتوں میں سے کوئی شکل موجود ہو جن پر ہم نے حکم حرمت و نجاست دیا تو وہی حکم ہے ورنہ مجرد ظنون و ادبام کی باندی محض تصور دنا واقعی، نہ بے تحقیق کسی شے کو حرام و ممنوع کہہ دیے ہیں۔ کچھ احتیاط بلکہ احتیاط اباحت ہی مانتے ہیں، جب تک دلیل خلاف واضح نہ ہو۔ (دیکھو مقدمہ ص ۳) ہم یقین کرتے ہیں کہ ان خیالات و تصورات کا دروازہ حولا جائے گا، تو قیدیوں پر دائرہ نہایت تنگ ہو جائے گا۔ ایک روس کی شکر کیا ہزار باجپزیں چھوڑنی پڑیں گی۔ تیلیوں کا تیل، حلوائیوں کا دودھ، ہر قسم کی مٹائی، کافر عطا روں کا عرق شربت کیا بلا ہے اور ان کی طہارت پر بے تمسک باصل کونسا بینہ قاطع ملا ہے؟ اس دائرہ کی توسیع میں امت پر تحقیق اور ہزاروں مسلمانوں کی تاخیم و تقصیر جسے شرع مطہر کمال یسر و ساحت پر ہے ہرگز گوارائیں فرماتی۔ صلی اللہ تعالیٰ علیٰ صاحبہ وبارک وسلم۔ فی الحاشیۃ الشامیۃ فیہ حرج عظیم لانه یلزم منه تألیف الامۃ او فیہا ارفع باہل هذا الزمان لئلا یقعوا فی الفسق والعصیان او وقد قالت العلماء من کل مذهب کلما ضاق الامر اتسع ومن القواعد السیلمۃ الشیخۃ تجلب النیسر لما، تہرر فرماتے ہیں۔ ہمارا زمانہ اتقائے شبہات کا نہیں قیمت ہے کہ آدمی آنکھوں دیکھے ۱۷۱ سے بچے۔ فی الفتاویٰ الامام قاضی خان قالوا لیس زماننا اجتناب الشبہات وانما علی المسلم ان یقنی الحرام المعاین وفي تجنیس الامام برہان الدین عن ابی بکر ابراہیم لیس هذا زمان الشبہات ان الحرام اغنانا یعنی ان اجتنبت الحرام کففاک او ملخصا و عنہا فی الاشباہ نحو ذالک وفي الطریقۃ وشرحہا بعد النقل وعن الامامین المعاصرین ورحمہما اللہ تعالیٰ زمانہا ای زمان قاضی خان وصاحب الہدایۃ ورحمہما اللہ تعالیٰ قبل ست مائۃ سنۃ من الهجرة النبویۃ تاریخ الیوم الی الف وثلاث وتسعين سنۃ من الهجرة ولا خفاء ان الفساد والتفسیر یزید ان بزیادۃ الزمان لبعده عن عہد النبوة او ملخصا. وفي العالمگیریۃ عن جواهر الفتاویٰ عن بعض مشائخہ علیک بترک الحرام الصحف فی هذا الزمان فانک لا تجد شیئا لا شبہۃ فیہ ۱۔ سبحان اللہ جبکہ مجھے

صدی بلکہ اس سے پہلے سے اندرین یوں ارشاد فرماتے آئے۔ تو ہم پسماندوں کو اس چودھویں صدی میں کیا امید ہے؟ فانا لله وانا الیہ راجعون۔ ایسی ہی وجہ میں کہ حدیث میں آیا۔ انکم فی زمان من ترک منکم عشر ما امر بہ ہلک ثم یاتی زمان من عمل منهم عشر ما امر بہ نجی۔ اخرجه الترمذی وغیرہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ۔ ہاں جو شخص بحکم قولہ ﷺ کیف وقد قیل اخرجه وغیرہ عن عقبۃ بن الحارث النوفلی وقولہ ﷺ من اتقى الشیہات فقد استبرا الذین وعرضہ اخرجه الستۃ عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم بیٹا چاہے اور ان امور کا کہ ہم مقدمہ دہم میں ذکر کرتے آئے لحاظ رکھے۔ بہتر و افضل اور نہایت محمود عمل مگر اس کے درج کا حکم صرف اسی کے شخص پر ہے۔ نہ کہ اس کے سبب اصل شی کو مومنو کہتے لگیں۔ یا جو مسلمان اسے استعمال کرتے ہوں ان پر طعن و اعتراض کرے اپنی نظر میں حقیر سمجھے۔ اس سے درج کا ترک ہزار درجہ بہتر تھا۔ کہ شرع پر افتراء اور مسلمانوں کی تشفیغ و تحقیر سے تو محفوظ رہتا۔ قال اللہ تبارک وتعالیٰ لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب لا یفلحون۔ وقال جل مجده ولا تلمزوا انفسکم ای لا یعب بعضکم بعضا واللمز هو الطعن باللسان ولا بی داود وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ کل المسلم علی المسلم حرامہ مالہ وعرضہ ودمہ حسب امرئ من الشر ان یحتقر احاہ المسلم۔ عجب اس سے کہ درج کا قصد کرے اور محرمت قطع میں پڑے یہ صرف تشدد و تمسک کا نتیجہ ہے اور واقعی دین و سنت صراط مستقیم ہیں۔ ان میں جس طرح تقریب سے آدمی ہو جاتا ہے۔ یونہی افراط سے اس قسم کے آفات میں ابتلاء پاتا ہے۔ لم یجعل لہ عوجا ودون مذموم۔ بھلا عوام بیچاروں کی کیا شکایت آج کل بہت جہاں منتسب بنام علم و کمال یہی روش چلتے ہیں۔ مکروہات بلکہ مباحات بلکہ مستحبات جنہیں بزم خود مومنو سمجھ لیں ان سے تحریر و تحقیر کو کیا کچھ نہیں لکھ دیئے حتیٰ کہ نوبت تاہہ اطلاق کفر و شرک پہنچانے میں باک نہیں رکھتے۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۱۰۷-۱۰۹)

خلاصہ کلام: اعلیٰ حضرت نے فرمایا: کہ شریعت میں آسانی کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے تنگی سے روکا گیا ہے۔ لوگوں پر ایک مباح چیز کو حرام بنا کر پیش کرنے میں اتنی سختی نہیں کرنی چاہیے ہر زمانہ کے بعد آنے والے زمانہ کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ صاحب فتاویٰ قاضی خان اپنے دور کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں۔ شبہات سے بچو، واضح حرام کو حرام سمجھو۔ یہ چوتھی صدی ہجری کی بات ہے۔ جب اس دور میں حالت یہ تھی، تو اب چندھویں صدی میں حالات کہاں سے کہاں تک پہنچ چکے ہیں؟ اس لئے اندر میں زمانہ اگر کوئی شخص واضح حرام سے بچتا ہے تو یہ اس کی بڑی ہمت ہے۔ اس پر حضور ﷺ کا ایک قول شریف نقل کیا آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: تمہارا زمانہ ایسا اچھا زمانہ ہے کہ احکام میں سے اگر دسواں حصہ چھوڑ دو گے تو باقی باؤ گے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ اگر اس میں سے دسواں حصہ بھی کوئی بجالائے گا تو وہ نجات پا جائے گا۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ شبہات سے بچنا تقویٰ ہے لیکن ایسے متقی سے خدا معاف کرے۔ جو اس قسم کے تقویٰ کے ساتھ لوگوں کی بد خوئی اور غیبت کرتا ہے اور کہتا بھرتا ہے کہ فلاں نے کام نہیں چھوڑا حالانکہ غیبت حرام تھی۔ حرام صریح کر رہا ہے اور تقویٰ کی خاطر شبہات سے بچتا ہے۔ اس سے بہتر تھا کہ وہ ایسا تقویٰ چھوڑ دیتا اور کسی مسلمان کی غیبت نہ کرتا۔ شبہات سے بچنے کی آپ نے مثال بیان فرمائی۔ کسی کو ایک جانور جاتا ہوا نظر آیا اور اس کا پانی میں منڈالنا بھی دیکھا لیکن جانور کو پہچان نہ سکا۔ اب خواہ مخواہ اسے خنزیر قرار دے کر پانی کو نجس قرار دے رہا ہے حالانکہ جنگل میں اور بھی کئی حیوانات رہتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ایسے جانوروں کا جھوٹا پاک ہوتا ہے لیکن یہ شخص خواہ مخواہ اسے سوز قرار دے کر پانی کے نجس ہونے کا حکم دے رہا ہے لوگوں کو پانی کے استعمال سے روک رہا ہے۔ تقویٰ یہ تھا کہ خود نہ استعمال کرتا۔ لیکن لوگوں کو شک و شبہ کی بنا پر روکنے کا کیا تک ہے؟ یہی بات آج کل کے اکثر ان

بڑے علماء میں موجود ہے کہ ایک مباح و مستحب کو کھینچ کر حرام بنکے شرک تک لے جاتے ہیں اور مسلمانوں کو مشرک و بدعتی بنانے کی قسم کھائے جیسے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ایسے فتویٰ فردشوں سے بچائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عموم بنوی اور ضرورت کے پیش نظر ایسی انگریزی دو تہوں کا استعمال جائز ہے جن میں بالکل کی آمیزش ہو۔ انہیں خواہ مخواہ حرام قرار دے کر امت کو گھبرا کر ڈرنا اور تنگی پیدا کرنا درست نہیں ہے۔

نوٹ: اعضاء کی بیوند کاری کو جن علماء نے ناجائز کہا اور ناجائز ہونے پر دلائل دیئے۔ گزشتہ اوراق میں ہم نے ان پر تفصیلی تنقید کر کے ان پر عدم اطمینان کا اظہار کیا۔ اس کے بعد ہم نے کچھ دلائل جواز پیش کئے۔ اب ہم دور جدید کے بعض دانشوروں، علماء مفتیان کرام اور ماہر ڈاکٹروں کی آراء زیر بحث مسئلہ میں ذکر کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ میں دو بارہ ہسپتال میں آنکھوں کے آپریشن اور امراض چشم کے ماہر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب نے میری کافی مدد کی۔ مجھے زیر بحث موضوع کے لئے ایک کتاب ”قرینہ کی بیوند کاری“ مطلوب تھی۔ موصوف نے یہ کتاب مہیا کر دی۔ اس کتاب کے مرتب افتخار حسین نامی شخص ہیں، جو پاکستان آئی میک سوسائٹی کراچی کے صدر ہیں۔ انہوں نے اعضاء کی بیوند کاری کے معاملہ میں اندرون اور بیرون ملک کے ممتاز علماء، ڈاکٹروں، مفتیان اور تحقیق کرنے والوں سے ان کی آراء طلب کیں۔ جن کو اس کتاب میں چھپوایا گیا ہے۔ ان کے دلائل تقریباً وہی تھے جو ہم نے ذکر کر دیئے اور کچھ دلائل ان کے علاوہ ہیں۔ ہم سن و عن یہ آراء درج کر رہے ہیں۔ امید ہے کہ جو شخص بھی غیر جانبداری سے ان کی آراء اور دلائل پڑھے گا وہ مطمئن ہو جائے گا کہ اعضاء کی بیوند کاری بوقت ضرورت شرعاً جائز ہے۔ کتاب مذکور میں درج شدہ آراء سے ہم بعض مشہور قانون دانوں کی آراء نقل کر رہے ہیں۔ جو مسئلہ زیر بحث میں مفید ثابت ہوں گی۔ ان میں سے جناب خالد اسحاق کی آراء اور دلائل مذکورہ کتاب سے ہم پہلے ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے عدم جواز کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات نقل کئے۔ اس اعتبار سے: کسی کی اہمیت دیگر آراء سے زیادہ ہے۔

### مقدمہ از قلم جناب خالد اسحاق ایڈووکیٹ سابق ایڈووکیٹ جنرل حکومت مغربی پاکستان

اس مسئلہ میں کچھ اعتراضات تو عدم واقفیت کی بنا پر تھے اور کچھ اذرو نے قیاس اٹھائے تھے۔ اعتراض اجمالی حسب ذیل تھے:

(۱) قورینہ کی بیوند کاری اس لئے ناجائز ہے کہ قورینہ میت کی آنکھوں سے علیحدہ کیا جاتا ہے اور اس طرح میت کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

(۲) میت کا جسم ناپاک ہے اس لئے اس کا ہر عضو ناپاک ہے۔ جو زندہ شخص کے جسم میں جو کہ شرعی اعتبار سے پاک ہے، بیوند نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) انسانی جسم کے اعضاء کی خرید و فروخت اور دیگر طریقوں سے لین دین ناجائز ہے۔ اس ضمن میں عام طور پر جو استدلال پیش کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی جسم کے تمام اعضاء اللہ تعالیٰ کی امانت ہیں اور اگر کوئی فرد رضا کارانہ طور پر یا کسی اور طریقہ سے اپنی جان کی خودکشی کرے یا جسم کا کوئی عضو رضا کارانہ طور سے یا قہراً کسی اور طریقہ سے دے گا تو وہ امانت میں خیانت کا مرتکب ہوگا۔ اس بحث کے آغاز میں عام طور پر علماء کرام اعضاء کی بیوند کاری کے بارے میں معترض رہے۔ لیکن حالی ہی میں انہوں نے اپنی رائے میں تبدیلی کی ہے اور اعضاء کی بیوند کاری کو بعض شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ مصر، سعودی عرب اور اردن کے علماء نے اس بارے میں پہل کی ہے۔ علماء پاکستان نے بھی گوشرو ط انداز میں اس کی تھلیدی کی ہے۔

(۱) جیسا کہ اوپر اشارہ کیا تھا کہ بیوند کاری کو ناجائز قرار دینے والے فتویٰ دہریہ اور کفر سے ناواقفیت پر مبنی ہے، جو میت کی آنکھ



نکالے اور دوسرے زندہ مگر ناپیدا کی آنکھ میں پیوست کرنے کا جراحی عمل ہے۔ عام طور پر یہ تصور کیا جاتا رہا ہے کہ موتنی کی پوری آنکھ نکالی جاتی ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ میت کا چہرہ مسخ ہو جاتا ہوگا اور یہ عمل میت کے درثناء کے لئے سبکی کا باعث بنتا ہوگا۔ درحقیقت ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ یہ عمل جراحی اس قدر مختصر اور چھوٹا ہوتا ہے کہ آنکھیں حاصل کرنے کے باوصف میت کے چہرے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قورینہ حاصل کرنے کے بعد آنکھیں معمول کے مطابق بند کر دی جاتی ہیں۔ اس چھوٹے عمل جراحی کا نشان تک نہیں ملتا اور جب تک طبی آلات کے ذریعہ نہ دیکھا جائے نظر نہیں آ سکتا کہ میت کے جسم پر کوئی تبدیلی ہوئی۔ زخم کا چرک تک لگا۔ میت نہ مسخ ہوئی ہے نہ اس کی بے حرمتی ہوئی ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض محض فنی ہے اور اس نص قرآن سے کہ تمام چیزیں انسانوں کی خدمت کے لئے تخلیق کی گئی ہیں۔ صرف نظر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ لقمان میں فرمایا ہے: ”کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے تمہارے لئے مخر کر دیا ہے اور اس نے اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں تم پر مکمل کر دیں۔“ (آیت: ۲۰۰) حتیٰ کہ جو چیزیں ناپاک ہیں یا حرام ہیں ان میں بھی انسانوں کے لئے فائدہ موجود ہے۔ گواہی چیزیں اس لئے حرام قرار دے دی گئیں کہ ان کا فائدہ کی نسبت نقصان بہت زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سورہ البقرہ میں فرماتا ہے: ”وہ پوچھتے ہیں تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں کہہ دو کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور کچھ فائدہ بھی ہے انسانوں کے لئے۔ لیکن ان کا گناہ فائدہ کی نسبت بہت زیادہ ہے۔“ جب ضرورت ناگزیر ہو جائے اور حرام شے کے استعمال کے بغیر چارہ کار مشکل ہو تو شریعت مطہرہ نا جائز اور ناپاک اشیاء کے استعمال کی بھی ایسی حالت میں اجازت دے دیتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ استعمال میں نیت اللہ تعالیٰ کے علم سے بغاوت کی نہ ہو۔ یہ جب ہی ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا استعمال اللہ کی طرف سے جائز قرار دیے گئے مقاصد کے لئے ہو اور ان اشیاء کا متبادل موجود نہ ہو۔ ایک نامکمل شخص کو مکمل کرنے سے زیادہ جائز عظیم مقصد کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آنکھیں ایسی نعمت خداوندی ہے جس کے لئے ابدال الابد تک خدا تعالیٰ کا شکر بجالانا چاہیے۔

(۳) تیسرا اعتراض اس پیش کئے گئے اصول کی بنیاد پر ہی مسترد کر دیا جانا چاہیے جو کہ اس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسانی زندگی اور تمام انسانی صلاحیتیں اور دولت اور ذرائع انسان کو حاصل ہیں اور حقیقت میں تحفہ خداوندی ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عدم و وجود بخشا ہے۔ (ق-۷۶-۱) اور اسے وہ سب کچھ عطا کر دیا جس کا وہ اہل تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بارے میں بھی تعلیم دی کہ وہ نیک و بد میں صحیح طور پر تمیز کر سکے۔ (ق-۹۰-۱۱) ایمان والوں کے لئے بہترین راستہ یہ ہے کہ تمام انعامات خداوندی بشمول اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ ترجیحات کے مطابق استعمال کرے اور وہ صرف اس طرح ازل میں کئے گئے اپنے عہد کی تجدید کرے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص اللہ کی راہ میں جان قربان کرتا ہے تو اسے اول ترین درجہ شہادت کا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ عمل کا درجہ کسے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خود کشی کرنا اس لئے گناہ ہے کہ جان کسی ایسے مقصد کے لئے قربان نہیں کی گئی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت (زندگی) کو ٹھکرا دیا ہے۔ اگر ایک شخص امت کے دفاع میں اپنا کوئی عضو کھو بیٹھتا ہے، وہ گناہگار نہیں نہ ہی اس نے امانت کی خلاف ورزی کی ہے تو پھر ایک ایسا شخص جو اپنے اعضاء میں سے ایک چھوٹا سا عضو جو وفات پا جانے کے باعث نہ تو خود اس کے لئے استعمال کے قابل رہتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کے لئے، اگر وہ کسی ایسے شخص کو جس کے لئے وہ مفید ہو سکتا ہے، دے دے تو وہ کیونکر امانت کی خلاف ورزی کرنے والا ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

(اسلام اور قرینہ کی پیوندکاری ص ۱۱-۱۵)

قارئین کرام! خالد اسحاق ایڈووکیٹ کی تحریر سے مانعین پیوندکاری کے تینوں دلائل کا جواب اور ان کی حقیقت آپ نے ملاحظہ

فرمائی۔ مختصر یہ کہ مردہ انسان کی پتلی (قرینہ) عمل جراثیمی سے نکال کر زندہ اور تاجینا میں اس طرح فٹ کر دی جاتی ہے کہ مردہ انسان کی شکل و صورت میں کوئی بظاہر اور واضح فرق نہیں پڑتا۔ لہذا نہ چہرہ مسخ ہوا تو جین ہوئی اور نہ ہی اسے اللہ تعالیٰ کی نعمت کے شمر کی بجائے ناشمری میں صرف کیا گیا۔

مذکورہ کتاب میں ملک اور بیرون ملک کے بہت سے علماء کی آراء جمع کی گئی ہیں۔ تمام کا تحریر کرنا محض اہلالت اور بے سود ہوگا۔ صرف چند حضرات کے دلائل مختصر طور پر ذکر کئے جائیں گے۔ رسالہ مذکورہ میں مولوی محمد حسین صاحب نے بھی مانعین کے دلائل اور ان کے جوابات دیئے ہیں۔ اس کو بھی مفید اور کارآمد سمجھتے ہوئے ذیل میں درج کیا جا رہا ہے۔

### اسلام اور قرینہ کی پیوندکاری

مانعین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ قرینہ کی پیوندکاری میں مردہ آدمی کی لاش سے آنکھیں نکالنی پڑتی ہیں اور مردہ آدمی کی لاش میں قطع و برید آدمی کے منافی ہے اور انسانیت کی ہنگ ہے اور تو جین ہے۔ چونکہ آدمی زندہ یا مردہ کی تکرم واجب ہے اور ہنگ و تو جین حرام ہے۔ لہذا عمل تکرم آدمیت کے منافی اور تو جین آدمیت کا سبب ہووہ حرام اور ناجائز ہے۔ نتیجہ یہ کہ قرینہ کی پیوندکاری ناجائز اور حرام ہے۔ تکرم بھی آدمیت کے بارے میں قرآن کا فرمان ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ فَسَوَّيْنَاهُم مِّنْ دُونِ الْبَهِيمِ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّنْ لَّدُنَّا زَوْجًا وَكَفَّيْنَاهُم مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّنْ لَّدُنَّا سُبُوحًا وَحَمْدًا يَّسْمِعُونَ وَلَهُم مِّنْ دُونِ الْبَهِيمِ مَرْبَعًا مَّا يَكْفِيهِمْ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّنْ لَّدُنَّا رِجَالًا وَنِسَاءً وَعِصِيْنَا عَنْ آلِهَتِهِمْ كَمَا عَصَيْنَا عَنْ آلِهَتِنَا وَلَهُمْ مِّنْ دُونِ الْبَهِيمِ مَرْبَعًا مَّا يَكْفِيهِمْ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّنْ لَّدُنَّا رِجَالًا وَنِسَاءً وَعِصِيْنَا عَنْ آلِهَتِهِمْ كَمَا عَصَيْنَا عَنْ آلِهَتِنَا وَلَهُمْ مِّنْ دُونِ الْبَهِيمِ مَرْبَعًا مَّا يَكْفِيهِمْ"۔ قرآن مجید کی دوسری آیت "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" بے شک ہم نے بنی آدم کو قابل تکرم بنایا اور انہیں خشکی اور تری میں سوار کیا اور پاکیزہ چیزوں سے اس کو روزق دیا اور اپنی مخلوق میں سے بہتوں پر اس کو فضیلت اور برتری دی" (بنی اسرائیل: ۷۰)۔ قرآن مجید کی دوسری آیت "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" بے شک ہم نے انسان کو بہترین شکل و صورت میں پیدا کیا"۔ "هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وهد ذات جس نے تمہارے فائدے کے لئے پیدا کیا زمین کی تمام چیزوں کو" (بقرہ: ۳)۔ قرآن مجید کی تین آیات کے علاوہ تو جین آدمیت کی ممانعت میں ایک دو احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ حدیث ہے کہ جس میں مسئلہ سے منع فرمایا گیا ہے۔ یعنی کسی کے مرنے کے بعد اس کی لاش کو مسخ کرنے کے لئے ناک، کان وغیرہ کاٹ دینا تاکہ اس کی تدخیل ہو، یہ حرام ہے۔ دوسری حدیث میں آتا ہے۔ میت کی ہڈیاں توڑنا ایسا ہے جیسا کہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا اور چونکہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا حرام اور گناہ ہے لہذا مردہ انسان کی ہڈی توڑنا بھی حرام اور گناہ ہے۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوندکاری ص ۶۱-۶۲) قرآن و حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر فعل جس سے تو جین انسانیت ہوتی ہے وہ حرام اور گناہ ہے۔ چونکہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں قابل تکرم ہے۔ اس لئے زندہ اور مردہ کی تکرم و تکرم واجب ہے۔ اسی بنا پر مسئلہ سے منع کیا گیا۔ لہذا ایک آدمی کی آنکھ نکالنا اگر دو وغیرہ نکالنا اس کی تکرم کی بجائے تو جین ہے اس لئے قرینہ کی پیوندکاری اور گردہ وغیرہ کی جدید آلات سے پیوندکاری حرام اور ممنوع ہے۔

جواب دلیل اول: اس دلیل کا ابتدائی حصہ (صغریٰ) صحیح نہیں۔ یعنی یہ کہنا کہ زندہ اندھے آدمی کی چٹائی کی خاطر مردہ کی آنکھ کی پتلی نکالنا، مردہ کی تکرم کے منافی اور تو جین کا موجب ہے۔ عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ تو جین و تکرم کا تعلق انسانی قصد و ارادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک ہی کام ایک ارادہ سے تکرم اور دوسری کام دوسرے ارادہ سے تو جین بن جاتا ہے۔ مثلاً باپ یا استاد کا بیٹے اور شاگرد کو تہذیب و تعلیم سکھانے کے لئے تہیہ مارنا تکرم کے منافی نہیں اور نہ ہی تو جین آدمیت کے زمرے میں آتا ہے۔ یہی تہیہ اگر کوئی شخص اس قصد و ارادہ سے اس بچہ کو مارتا ہے کہ اسے تکلیف و اذیت ہو تو تو جین آدمیت کہلائے گا کیونکہ کسی مریض کا کوئی عضو جب مرجح و اکثر کسی لیے کاٹا ہے کہ اس سے مریض کو فائدہ ہو اور مریض نقصان سے بچ جائے تو یہ تکرم کے خلاف نہ ہوگا اگر بلا وجہ آدمی کو معذور کرنے کے لئے اور اذیت پہنچانے کے لئے کاٹا ہے تو تو جین آدمیت کے زمرہ میں آنے کی وجہ سے حرام و گناہ کہلائے گا۔ مثلاً

بھی اسی لئے ممنوع ہوا کہ ایسا کرنے سے اس آدمی کی ذلت اور توہین مقصود ہو سکتی ہے اور مردہ کے ورثہ کو بھی اذیت پہنچتی ہے۔ اسی طرح اگر مردہ کی چیز بچاؤ بغرض توہین و اذیت کی جائے تو واقعی حرام اور گناہ ہوگی۔ خاص کر اس فعل میں جب زندہ آدمی کا کوئی نفع بھی نہ ہو لیکن قرینہ کا حصول اور زندہ میں اس کی پیوند کاری اس میں نہ مردے کی توہین کا مقصد نہ اس کی اذیت پیش نظر، بلکہ مقصد زندہ نابینا کی بینائی ہوتی ہے۔ لہذا اسے حکمِ کرم کے منافی اور توہین کا موجب قرار دینا درست نہیں۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۶۳-۶۴)

ہم نے مولوی محمد تحسین صاحب کے جواب کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔ اس کی کچھ تشریح میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کو نکالنے کی اجازت کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا پڑے گا۔ لیکن مقصد چونکہ اس کی توہین و اذیت نہیں بلکہ ایک زندہ کو بچانا پیش نظر ہے۔ لہذا ایسا پریشن مردہ عورت کی توہین کرنے کے زمرہ میں نہیں آئے گا۔ اسی طرح مردہ انسان کی آنکھ کا پریشن کر کے اس میں سے قرینہ ایسی چھوٹی سی چیز نکالنا اس غرض سے کہ اس کو کسی زندہ نابینا میں لگا کر اس کو بینا کر دیا جائے تو یہ اس مردہ انسان کی توہین کے پیش نظر نہیں بلکہ زندہ کی خیر خواہی کے پیش نظر کیا گیا۔ لہذا جب مقصد توہین و اذیت ہے ہی نہیں تو پھر توہین و اذیت کے زمرے میں لا کر اسے حرام و ناجائز قرار دینا درست نہیں ہے۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں جو حکمِ انسانیت آئی ہے اور توہین آدمیت کی ممانعت آئی ہے۔ قرینہ کا حصول اور اس کی پیوند کاری اس ضمن میں نہیں آتی۔

### مانعین کی دوسری دلیل

کوئی انسان اپنے جسم کے کسی عضو کا مالک نہیں کیونکہ یہ تمام اجزاء اس کے پاس اللہ کی امانت ہیں۔ جب انسان کا مالک ہی نہیں تو وہ اس کی وصیت کیسے کر سکتا ہے؟ اگر انسان اپنی جان و اعضاء کا مالک ہوتا تو خود بھی حرام نہ ہوتی اور اپنے اعضاء و اجزاء کو ناکارہ کرنا (جان بوجھ کر) جائز ہوتا۔ کیونکہ یہ اپنی مملوکہ شے میں تصرف کر رہا ہے۔ لیکن حدیث پاک میں خود بھی کرنے والے کو حرام کا مرتکب قرار دیا اور سخت وعید آئی ہے۔ مختصر یہ کہ جب انسان اپنے جسم و اعضاء کا مالک ہی نہیں، تو غیر مملوکہ چیز کی وصیت کرنا کب جائز ہوگا؟ جواب دلیل دوم: خود کشی کی دلیل اس بات کو بتاتا کہ ”آدمی اپنے جسم و جان کا مالک نہیں اور تصرف ناجائز ہے“ صحیح نہیں ہے۔ اس کی اصل اور صحیح وجہ یہ ہے کہ ایک تو خود کشی کرنے والا خلاف شرع ایسا تصرف کر رہا ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اسے اجازت نہیں دی۔ جسم انسانی میں ایسا تصرف کہ جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہو، وہ درست ہے۔ جیسا کہ جہاد کرنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے اگر کوئی مسلمان لڑتے لڑتے کفار کے ہاتھوں قتل ہو جائے، وہ اس کے جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیں، تو اس پر اس مسلمان کو یہ نہیں کہیں گے کہ تم نے لڑائی کیوں کی؟ یہ جسم اللہ تعالیٰ کی امانت تھی اس کے ٹکڑے ٹکڑے کیوں کروائے؟ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر جہاد کرتا ہوا قتل ہو گیا تو شہید، زندہ رہا تو غازی ہوگا۔ اگر قرائن کرام تو غور فرمائیں کہ مانعین کی دوسری دلیل کہ جس کو وہ بڑھ چڑھ کر پیش کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ انہوں نے ایک اختراعی اصول بنا کر اپنے مڑعوئے حکم کو اس پر جاری کر دیا۔ اگر اس کو امانت قرار دیا جائے اور امانت کو ہی اجزاء کی پیوند کاری کی ممانعت کی علت بنایا جائے۔ تو پھر امانت وہ ہوتی ہے کہ جس ہیئت اور جس صورت میں لی جائے، اسی ہیئت اور صورت میں واپس کرنا ضروری ہے اور جب تمہیں کوئی مشکل درپیش ہوتی ہے اور تمہارے جسم کے اجزاء خراب ہونے لگتے ہیں۔ مثلاً شوگر، کینسر، تو اس کے پھیلنے کے خوف سے اجزاء کو نکال دیا جاتا ہے۔ تاکہ مرض آگے نہ تھام جائے۔ کیا اجزاء کا نکالنا امانت میں خیانت ہوا کہ نہیں؟ تو حقیقت یہ ہے کہ انسانی اجزاء میں تصرف کرنا انسان کے لئے اس طریقہ سے جائز ہے، جس میں شرع نے فوائد رکھے ہیں اور اس کی اجازت دی ہے اور جبکہ ان اجزاء میں ایسا تصرف کرتا ہے کہ جس میں نقص توہین لازم آتی ہو نہ کسی تر آتی نصیب یا حدیث کی مخالفت لازم آتی ہو اور کسی انسان کا اس عمل سے کارآمد ہونا پایا جائے، تو یہ انسانی مفاد اور ضرورت کے پیش نظر ایسے عمل کو ایسا اور قہر مانی دینا کہا جائے گا کہ جس میں منع کرنے کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس کو کوئی برا

جانتا ہے اور حقیقی مالک تو ہر چیز کا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ چاہے جسم انسانی ہو یا غیر انسانی۔ تو ہر چیز اللہ تعالیٰ اور انسان کی بیک وقت ملک میں ہوتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ حقیقی مالک ہوتا ہے اور انسان مجازی مالک ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے مال سے اور جان سے فائدہ اٹھائے اور وہ تصرف کرے جو اس کی ذات اور دوسرے کے لئے مفید ہو۔ مضر اور نقصان دہ نہ ہو اور ہر شخص کو اللہ تعالیٰ نے اس کے مال اور جسم کا مالک بنایا ہے کہ وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور یہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے کوئی دوسرا اس کے مال و جان میں تصرف نہیں کر سکتا لیکن اس کے لئے بھی شرع کے مطابق تصرف چاہئے ہے۔ انسان اپنے جسم سے کسی کا کام کرتا ہے اور جسمانی طور پر اسے فائدہ دیتا ہے تو اس میں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کو کہا جائے کہ جسم جب اللہ تعالیٰ کی امانت ہے تو اسے لوگوں کے لئے کیوں استعمال کرتا ہے؟ یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے۔ اس طرح مال بھی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہے لیکن اس نے اسے مالک بنا دیا۔ اس میں یہ جائز تصرف کر سکتا ہے چاہئے نہیں۔ اس کے علاوہ قرآن و حدیث میں جو مسئلہ دیت کا ذکر ہے اس سے بھی صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے اور یہ کہنا کہ وہ اپنے جسم کا مالک نہیں اس لئے وہ اپنے اجزاء کی وصیت نہیں کر سکتا۔ یہ ان کا قول اجمالی اور ابہام سے پرشہ ہے کیونکہ ہر انسان کا جو حساب و کتاب ہوگا وہ اس کے تصرفات کی وجہ سے ہوگا۔ اگر اس میں بندہ کو اختیار ہی نہیں ہے تو پھر اس کا حساب و کتاب کس لئے ہوگا اور میں نے جو مسئلہ دیت پیش کرنے کا ارادہ کیا ہے، تو اس لئے کہ قرآن و حدیث میں دیت کا ذکر موجود ہے اور جب دیت لینے والا یا تو خود وہ آدمی ہو سکتا ہے کہ جس کے اعضاء کو کسی نے ضائع کیا۔ دوسری صورت یہ کہ وہ قتل ہو جائے اور وہ دیت لینے پر رضامند ہو جاتا ہے۔ تو وہ ورثہ کا حق ہے کیونکہ دیت نام ہے اس مال کا جو نفس یا اس کے کسی جزء کا بدل ہوتا ہے اور جو قتل کی صورت میں قائل بطور تادان اپنے مقتول کے ورثہ کو ادا کرتا ہے۔ جبکہ وہ دیت اور خون بھالنے پر راضی ہو جائیں اور جسم کے کسی عضو کے تلف ہو جانے کی صورت میں تلف کرنے والا شخص اس دوسرے شخص کو ادا کرتا ہے۔ جس کا اس نے عضو تلف کیا۔ مثلاً خفاء کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوتی ہے اور جسم کے اعضاء میں سے بعض کی دیت کامل ہے اور بعض کی نصف، بعض کی چوتھائی اور بعض کی پوری دیت کا درواں حصہ ہے۔ جیسے کہ ایک انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ دیت کے مال کا حقدار وہ شخص ہے جس کی جان جاتی ہے یا جس کا کوئی عضو تلف ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت میں چونکہ وہ مر جاتا ہے۔ لہذا اس کے دوسرے مال کی طرح اس مال کے حقدار اس کے وارث قرار پاتے ہیں اور دوسری صورت میں چونکہ وہ خود زندہ ہے لہذا اپنے تلف شدہ اعضاء کا معاوضہ خود وصول کرتا ہے اور اپنے استعمال میں لاتا ہے اور ظاہر ہے کہ آدمی اگر اپنی جان اور اپنے جسم کے اعضاء کا مالک نہ ہوتا تو ان کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کے بدل کا مالک کیسے ہو سکتا ہے؟ مطلب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا خود اس آدمی کو مستحق قرار دے دینا جس پر ظلم ہوا ہے۔ گویا یہ کہنا ہے کہ آدمی اپنے جسم و جان کا خود مالک ہوتا ہے۔ غرضیکہ قرآن و حدیث میں جو مالی اور بدنی احکام ہیں ان پر غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت جس طرح مال کے حقائق انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اسی طرح بدن و جسم کے حقائق بھی انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کی بنیاد پر احکام دیتی ہے۔ لہذا خود کسی کی ممانعت والی حدیث کی یہ توجیہ پیش کرنا کہ وہ اس وجہ سے محرم اور حرام ہے کہ آدمی اپنی جان کا مالک نہیں ہوتا اور یہ قرآن و حدیث کی بکثرت مخصوص کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بڑی وضاحت سے ذکر کیا ہے۔ لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے جسم اور اجزاء کا مالک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مالک بنایا ہے تو پھر وہ اپنے اجزاء اور ان کے حصے بھی کر سکتا ہے کیونکہ انھیں حضرات بھی اس بات کو ماننے ہیں کہ انسان اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے اور مال و اجزاء دونوں کی ملکیت جب قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ انسان ان کا مالک ہے تو پھر مال اور اجزاء میں فرق کرنا کسی طرح صحیح نہیں اور جو انھیں "بخاری شریف" کتاب الطب کی حدیث میں ذکر کرتے ہیں

ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا کر قتل کیا وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ رہے گا اور اسی طرح جس نے زہر کا گھونٹ پی کر اپنے آپ کو مار دیا۔ لہذا وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ اور جہنم میں ہمیشہ پیتا اور مارتا رہے گا اور اسی طرح اگر کسی نے لوہے کے کسی بھتیار جھری، خنجر وغیرہ سے اپنے آپ کو قتل کیا پس وہ بھتیار اس کے ہاتھ میں ہوگا اور جہنم کی آگ میں ہمیشہ اپنے جسم میں گھونچتا رہے گا۔ تو قارئین کرام! انہیں اس حدیث کو اس استدلال میں پیش کرنا "انسان اپنے جسم کا مالک نہیں" یعنی وہ سرائیں جو اس حدیث میں آئی ہیں، اس کی علت اگر اس چیز کو بنا سکیں کہ انسان خود اپنی جان کا مالک نہیں۔ لہذا اس نے جو تصرف کیا ہے اللہ کی ملکیت میں کیا ہے۔ اس لئے اس کو مذکورہ سرائیں دی جائیں گی۔ یاد رہے یہ ان کے استدلال کی علت صرف اختراعی ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس سے قبل بھی وضاحت کر چکا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے جسم و اعضاء کا مالک بنایا ہے لیکن اس میں تصرف کرنے کے طریقے جواز اور عدم جواز کے بھی بیان فرمادیئے ہیں۔ اس لئے اگر وہ جنگل میں لڑکر قتل ہو جاتا ہے تو حدیث کی رو سے وہ جنت میں جائے گا تو جیسے خودکشی میں اس نے اپنے نفس کو ہلاک کیا۔ اسی طرح جہاد میں بھی وہ خود اپنے اختیار سے گیا اور وہ وہاں شہید ہو گیا۔ اس لئے علت اگر امانت ہی کو بنایا جائے تو یہ جان اور اجزاء اللہ کی امانت ہیں۔ ان میں انسان تصرف کا مطلقاً مالک نہیں، تو پھر شہادت کا مسئلہ ختم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے بدن اور اجزاء کا مالک بنا کر اسے تصرف کے طریقے بتا دیئے۔ اگر شرع کے مطابق ہے تو جائز ہے۔ اگر اس کا تصرف شرع کے مطابق نہیں تو وہ ناجائز ہے اور دوسرائیں انہیں اس کی علت کو اس لئے اختراعی قرار دے رہے ہوں، کہ مجھے یہ علت قرآن و حدیث سے نظر نہیں آئی۔ اگر یہ کوئی ایسی حدیث پیش کریں جس میں رسول اللہ نے فرمایا ہو کہ خودکشی اس لئے حرام ہے کہ انسان اپنے جسم اور اعضاء کا مالک نہیں ہے تو پھر ہم ان کے تمام مسائل متفرع کو قبول کر لیں گے۔ لیکن اس کا ثابت کرنا مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ انسان کو اس کے جسم و اعضاء میں تصرف کے جو طریقے اللہ اور اس کے رسول نے بتائے ہیں ان کے مطابق تصرف کرے تو بالکل جائز ہے، کیونکہ خودکشی کی حرمت کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ ایک تو اللہ اور اس کے رسول کے فرمان کے خلاف ہے۔ دوسرا خودکشی کرنے والا اپنے اختیار سے ایک طرف ان لوگوں کو دکھ اور اذیت پہنچاتا ہے جن کے ساتھ اس کا باپ، بیٹا، بھائی اور شوہر، چچا، بھتیجا، دوست، یار، پڑوسی وغیرہ دکھ پاتا ہے اور دوسری طرف بہت سے لوگوں کے حقوق تلف کرتا ہے جو مختلف حیثیات سے اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں اور پھر ایسی اچانک خودکشی کی موت کی وجہ سے سب تلف ہو جاتے ہیں اور جن کے تلف ہو جانے سے ہتھکڑوں کو ضرر و نقصان پہنچتا ہے تو یہ سب کے سب مصیبت اور بلا اس فعل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں تو جس چیز کے وجود سے اس قسم کے محرمات پیدا ہوں وہ فعل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

### قرینہ وغیرہ کی پیوند کاری کے مجوزین کے اجمالاً دلائل

گزشتہ اوراق میں انہیں پیوند کاری کے استدلالات کے جوابات کے ضمن میں اکثر و بیشتر وہ دلائل آچکے ہیں جو انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو جائز قرار دینے والے علماء اور محققین کے ہیں۔ ان کے علاوہ چند اجتہادی اور قیاسی دلائل اب نقل کئے جاتے ہیں:

اسلامی تعلیمات میں جو مقاصد پیش نظر ہیں۔ ان میں سے اہم ترین مقصد انسان کی جسمانی صحت و تندرستی ہے کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ کی بجا آوری کا تعلق اس پر ہے اور انفرادی و اجتماعی کامیابی کا دار و مدار بھی اس پر ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر مضروا نقصان وہ اشیاء و شریعت نے حرام ٹھہرایا اور مفید کو مامور بہ قرار دیا۔ اسی مقصد کے پیش نظر بیماری کے وقت علاج کرانے کی تاکید بھی فرمائی۔ علاج کرنا اور دروائی لینا ضرورت انسانی ہے۔ یہ ضرورت اگر مباح اور حلال اشیاء سے پوری ہو جائے تو پھر مکروہ و حرام اشیاء سے علاج معالجی ناجائز ہوگا اور اگر مباح و حلال میسر نہ آئے یا کسی حرام شے کے بغیر علاج کو اطباء ناممکن قرار دیں، تو "ضرورت کے وقت حرام

شے کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔“ کے تحت حرام اشیاء سے علاج کرنا بھی جائز ہوگا۔ اب ان دونوں باتوں کو (علاج بھی ضروری ہے اور ضرورت کے وقت حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں) سامنے رکھا جائے تو آنکھ کی پیوند کاری کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا۔ تاہم آدمی ضرورت مند ہے اس لیے جی چاہے نہ کرے۔ مگر اگر اس نے نہ کرنا چاہا تو ضروری ہے اور اگر کوئی اور طریقہ ماسوائے پیوند کاری کے نہ ہو تو مردہ انسان کا قریب۔ اگر اس نے نہ کرنا چاہا تو ضرورت کے تحت لگنا جائز ہو جائے گا۔ اس طریقہ علاج میں مردہ کی آنکھوں سے اپریشن کے ذریعہ جو قریب حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں تو بین انسانیت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ نہ نکالنے والوں کا ارادہ تو بین واذیت کا ہے اور نہ نکالنے کے بعد مردہ کی آنکھ سچ ہوتی ہے بلکہ جوں کی توں دکھائی دیتی ہے۔ جو ماہر ذرا کفر آل کے ذریعہ ہی پہچان سکتا ہے کہ اپریشن ہوا۔ لہذا تو بین آدمیت کا وجود بھی نہیں۔ دوسری طرف تاہنا کو چھائی جیسی عظیم نعمت مل گئی۔ اب اسے کیونکر ناجائز کہہ سکتے ہیں؟۔ علاوہ الزم “الاشیاء والنسائط” کتب مذکور میں ایک قاعدہ کو دیکھا جائے۔ وہ یہ ہے “برائیوں میں سے بوقت مجبوری چھوٹی برائی اختیار کرنا چاہیے اور بھی ایک قاعدہ ہے کہ جب کسی فعل میں فائدہ اور نقصان مختلف اعتبار سے جمع ہوں تو دیکھا جائے گا کہ قوی کونسا ہے؟ اس کے مطابق وہ فعل کیا جائے گا۔ ان قواعد کو جب سامنے رکھتے ہیں تو تاہنا کی جینائی واپس دلانا کوئی برائی نہیں بلکہ بہت بڑی برائی ہے اور مردہ کی آنکھ سے قریب لگانا برا ہے۔ ایک اعتبار سے بہت بڑا فائدہ اور دوسری طرف نقصان ہے، لیکن وہ فائدہ کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے کیونکہ مردہ کو اب دیکھنے کی ضرورت ہے اور نہ قریب اس کے کسی کام کی چیز رہی۔ صرف اس کے اپریشن کرنے سے اسے کچھ نقصان واذیت ہوگی اور یہ بہت معمولی ہے۔ لہذا معمولی نقصان کے مقابلہ میں بہت بڑے فائدے کو دیکھ کر قریب کی پیوند کاری از روئے قاعدہ درست اور جائز ہوگی۔ پھر یہ بھی کہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں اعضاء کی پیوند کاری کی ممانعت بھی نہیں ہے۔ مذکورہ مسلم قاعدہ سے جب انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا جواز نکلتا ہے تو پھر اسے حرام ٹھہرانا درست نہ ہوگا۔ اس مختصری گفتگو کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ “اسلام اور قریب کی پیوند کاری” نامی رسالہ سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں مکمل اور غیر ملکی مشائخ کرام کی آراء، مآثرین کرام کے سامنے رکھ دوں۔ تاکہ مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے میں اور آسانی ہو جائے۔ لہذا مذکورہ رسالہ کے چند صفحات کی فوٹو کا پیاں لف کی جارہی ہیں۔

### آنکھوں کا عطیہ میت کی بے حرمتی کا موجب نہیں

جمعیت النور والعمل کے سوال سے ہمیں آگاہ کیا گیا جس کا تعلق مردہ جسم انسانی سے آنکھوں کا حصول اور اس کے متعلق شرعی فیصلے سے ہے جبکہ آنکھوں کے بینک میں اس کی حفاظت سمجھنے اس طریقے پر کی جائے جس طرح خون کے بینک میں خون کی حفاظت کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا آنکھوں کا حصول شریعت کی رو سے جائز ہے جبکہ اس کا مقصد اس کے قریب (CORNEA) کو ایسے لوگوں کی آنکھوں میں منتقل کرنا ہے جو جینائی سے محروم ہو چکے ہیں۔ جس طرح ایک جراح تاہنا لوگوں کی قوت جینائی واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسا حکم جاری کرنے پر کوئی اعتراض ہے جس کی رو سے زندہ لوگوں کی آنکھوں کے طبی علاج کی خاطر مردہ جسم کی آنکھیں حاصل کرنے کی اجازت دی جائے۔

جواب: ہم نے اس سوال پر سمجھیدگی سے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ انسان کے مردہ جسم کی حفاظت ضروری ہے اس کا احترام کرنا چاہیے اور صحیح طریقے پر سپرد خاک کرنا چاہیے تاکہ اس کی بے حرمتی نہ ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا ہے: کہ مردہ لوگوں کی ہڈی کو نہیں توڑنا چاہیے کیونکہ یہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کے برابر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مردہ اور زندہ انسان مساوی احترام کے مستحق ہیں۔ مردہ جسم کی توڑ پھوڑ وغیرہ نہیں ہونی چاہیے۔ لہذا ایک مردہ انسان کی آنکھ لگانا ایک زندہ آدمی کی آنکھ نکالنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ یہ تشدد آمیز عمل ہوگا۔ اس لیے شرعی نقطہ نگاہ سے غیر

قانونی ہے۔ لیکن اس بات کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ اگر اس سے مردہ جسم کی حفاظت اور بے حرمتی کے مقابلے میں زیادہ بلند اور عظیم مقصد پورا ہوتا ہو۔ اسلامی اصول ہمیشہ اہم اور شدید معاملات کو معمولی اور کم درجہ کی باتوں پر فوقیت دیتا ہے لہذا اگر ایک مردہ انسان کی آنکھ کے قرینہ (CORNEA) ایک زندہ انسان کی آنکھ میں منتقل کرنے سے مردہ جسم کی حفاظت سے زیادہ اہم اور بلند مقصد حاصل ہوتا ہے تو شرعی نقطہ نگاہ سے اس کی اجازت ہے۔ مرنے کے بعد آنکھوں کے نکالنے سے مردہ جسم کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک زندہ انسان کا بیٹائی سے محروم رہنا زیادہ اہم نقصان ہے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے اس جذبہ احترام کی خلاف ورزی نہیں ہوتی جس کا ایک مردہ جسم مستحق ہے۔ اس پابندی کا اطلاق اس وقت ممکن ہے اگر مردہ جسم کی آنکھوں کے نکالنے کا عمل بلند اور اہم ترین مقصد کو پورا نہ کرے۔ یہ مقصد دیا ہی ہے جس کی بنیاد پر ایک لاوارث لاش کو تحصیف (DISSECTION) کرنا شرعی نقطہ نگاہ سے قانونی قرار دیا گیا ہے۔ عمل تحصیف لاش کو سپرد خاک کرنے سے پہلے ہونا چاہیے۔ علاوہ ازیں اس سے بہت سے دیگر اہم مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے جرائم کی تحقیق میں مدد ملتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ طبی ارتقاء میں بھی مدد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس چیز کو قانونی اور جائز قرار دینے سے متعلق بہت پہلے مراحت کی چابکی ہے۔ اگر شریعت کسی بات کی اجازت دیتی ہے تو اس مشن (MISSION) کو پورے کرنے کے سلسلے میں دیگر ضروری اقدام کی بھی اجازت ہے۔ اگر ایک حکم دیا جاتا ہے تو اس سے متعلق دیگر ضروری اعمال بھی شرعی اعتبار سے جائز ہیں۔ اسی بنیاد پر نکلیے کرتے ہوئے اور شریعت کی رو سے لاوارث لاش کی تحصیف کے متعلق دیئے ہوئے فیصلہ کے مطابق ہم یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ مردہ جسم کی آنکھیں نکالنا اور اس کا آنکھوں کے چیک میں حفاظت کرنا ایسے زندہ افراد کے مفاد کی خاطر جو بیٹائی سے محروم ہو چکے ہیں قطعی قانونی اور جائز ہے۔ اس عمل کو مردہ جسم کی بے حرمتی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس کے ذریعے ایسی اہم ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے جسے شریعت تسلیم کرتی ہے لیکن اس سلسلے میں ایک پابندی لازمی ہے آنکھوں کا حصول صرف اس لاش سے محدود رکھا ہے جس کا وارث کوئی نہ ہو۔ آنکھیں نکالنے کے لئے عمل جراحی، قہجیر و دھنیں سے پہلے ہونا چاہیے اور اس مقصد کے لئے ہونا چاہیے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے ایسے زندہ لوگوں کا فائدہ ہو جو بیٹا ہیں اور یہ یقیناً اہم ہے حالانکہ مردہ جسم سے آنکھیں نکل جاتی ہیں لیکن اس کی بے حرمتی نہیں ہوتی۔ حکومت کی طرف سے کوئی حکمت نامہ جاری کرنے کے متعلق ہم یہ واضح کر دیتا چاہتے ہیں کہ اس سلسلے میں اتنی احتیاط اور پابندی لازم ہے کہ ایسا صرف انتہائی اہم اور شدید ضرورت پر ہونا چاہیے۔ قانون اس بات کی وضاحت کر دے کہ ایسا کرنے کی اجازت صرف اس وقت ہے جبکہ لاش لاوارث ہے۔ ایسی لاش کے متعلق جس کے ورثاء موجود ہوں۔ آخر فیصلہ کا انحصار صرف ورثاء کی مرضی اور اجازت پر ہے۔ اگر ورثاء اجازت دیتے ہیں تو شریعت کی رو سے اس کی اجازت ہے لیکن اگر ورثاء اجازت دینے سے انکار کر دیں تو اسلامی شریعت کی رو سے ممنوع ہے۔

یہ اس سوال کا جواب ہے جو اس تحریر کی ابتداء میں درج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب (مفتی ملک معز نقول فتویٰ نمبر ۲۱۲، رجسٹرڈ ۸۸

مترقات)

حمہد عرب جمہوریہ کے سفارتخانہ کا مصدقہ فتویٰ کتاب کے آخر میں بزبان عربی شامل ہے۔

پوسٹ مارٹم اعضاء کی پیوند کاری اور خون چڑھانے کا حکم

حکومت اردن کی مجلس افتاء کا مشفقہ فیصلہ یہ فتویٰ بیثاق لاہور ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۸ء سے لیا گیا ہے۔

سوال: پوسٹ مارٹم کسی زندہ یا مردہ انسان کا عضو کسی دوسرے شخص میں اس کی زندگی بچانے یا اس کے اعضاء کو سلامت رکھنے کے لئے منتقل کرنے یا کسی زندہ انسان کا عضو کسی دوسرے شخص میں اس کی زندگی بچانے یا اس کے اعضاء کو سلامت رکھنے کے

جواب: سوال میں مذکورہ مسائل ان نئے معاملات میں سے ہیں جو نبی پاک ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد ہمارے سلف صالحین کے زمانہ میں بھی موجود معلوم نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان جیسے معاملات کے بارے میں کوئی متعین حکم منقول نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ اور سنت میں نہ کوئی ایسی نفس موجود ہے جو اعضاء کی منتقلی کو جائز کرتی ہو اور نہ ایسی نفس موجود ہے جو اس سے منع کرتی ہو۔ لہذا ان مسائل کا حکم شریعت کی عمومی ہدایات اور دلائل ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ممکنات اردو یا ہاشمہ کی مجلس افتاء کی رائے یہ ہے کہ سوال میں مذکورہ امور یعنی پوسٹ مارٹم اعضاء اور خون کی منتقلی شرعاً جائز ہے۔ اس رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اولاً: یہ کہ علماء کے نزدیک چونکہ انسانی جان کی حفاظت واجب ہے لہذا ایک مسلمان کی جان بچانے یا اس کے کسی عضو کو سلامت رکھنے کے لئے کسی زندہ یا مردہ انسان کے عضو کا منتقل کرنا اگر ضروری ہو جائے تو اس پر جہد کاری کو ضرورتاً جائز تصور کیا جائے گا۔

ثانیاً: یہ کہ روح شریعت اور اس کے عمومی قواعد بھی اس جواز کا تقاضا کرتے ہیں مثلاً روح عمومی قواعد:

(۱) "ضرورت" ممنوع شے کو جائز کر دیتی ہے۔ (الضرورات تبیح المحظورات)

(۲) "ضرورت" کو بس بقدر ضرورت تسلیم کیا جائے۔ (الضرورات بقدر بقدرھا)

(۳) "ضرورت" کے لئے مخصوص احکام ہیں۔ (الضرورات احکام)

(۴) جب کوئی معاملہ ٹکلی کا موجب بنے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ (اذا ضاق الامر توسع)

(۵) مشقت سہولت پیدا کرنے کو لازم ٹھہراتی ہے۔ (المشقة توجب التيسير)

(۶) کم تر نقصان (برائی) کو اگر کار لینا قابل اعتراض نہیں۔ (لا ینکر ارتکاب اخف الضررين)

ثالثاً: یہ کہ قتل کا پتہ چلانے کے لئے یا کسی مرض کی حقیقت معلوم کر کے اس مرض میں گرفتار دوسرے مریضوں کا علاج کرنے کے لئے۔ اسی طرح ان تمام صورتوں میں جب کہ کوئی عمومی یا مخصوص فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، علماء، متقدمین و متاخرین نے مردہ شخص کے پوسٹ مارٹم کو جائز قرار دیا ہے۔

نیز فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ سب نے وفات پا جانے والی ماں کے پیٹ میں سے زندہ بچے کو مرنے والے کے پیٹ میں موجود کسی قیمتی شے کو نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے۔

ظاہر ہے کہ جب علماء نے ٹنگے ہوئے مال کو جس کی مقدار نصاب زکوٰۃ یا نصاب (یعنی فیض ربح دینار یا تین درہم) کے برابر نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے تو پھر جان بچانے یا کسی عضو کی سلامتی یا کسی جرم کا پتہ چلانے کے لئے پوسٹ مارٹم پر وجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی عباراتیں ملاحظہ ہوں۔

الف: "رائی علی الدر المختار" میں جو حنفیہ کی معتد علیہ کتب میں سے ہے لکھا ہے کہ:

حاملۃ مائت و ولدھا یضطرب ای فی بطنھا یشق بطنھا من الایسر و یخرج ولد و لو بالعکس و خیف علی الام ای من الهلاک قطع ای الجنین و اخرج و لو میتا و لو بلغ مال غیرہ و مات هل یشق ام لا قولان الاول نعم! (ج ۳ ص ۶۰۳)

حاملہ عورت مرگئی اس کا بچہ زندہ پیٹ میں متحرک ہے تو اس کا پیٹ یا نہیں جانب سے چاک کیا جائے گا اور بچہ کو نکال لیا جائے گا اور اگر کسی نے غیر کا مال نکل لیا اور پھر مر گیا ہو تو کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ ہاں اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا۔



ب: مالکیہ کی کتابوں میں ”متن ظلیل“ کی کتاب الجنازہ میں لکھا ہے:

(مردہ کا) پیٹ چاک کر کے ایسے مال کو نکالا جائے گا جو زیادہ ہو اور پیٹ میں جس کی موجودگی دو گواہوں یا ایک گواہ اور قسم سے معلوم ہوئی ہو۔ خوشی نے اپنی شرح میں اور الخطاب نے ج ۲، کتاب الجنازہ کے آخر میں البقری تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مردہ کا پیٹ چاک کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا یا پر یا مال نگل لیا۔ پھر مر گیا تو پیٹ چاک کر کے مال نکالا جائے گا بشرطیکہ وہ قابل لحاظ مقدار مثلاً کسی نصاب کے برابر ہو۔ یعنی زکوٰۃ کے نصاب کے برابر، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سرقہ کے نصاب یعنی ۴/۱۱ دینار جو تین درہم کے مساوی ہوتا ہے، کے برابر ہو۔ اس کے بعد انہوں نے اس حائلہ کے پیٹ چاک کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، اور یہ بتایا ہے کہ مالکی فقہ کے بعض ائمہ نے تو اسے ناجائز قرار دیا ہے جبکہ باقی ائمہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

ج: ”المذہب“ جو شوافع کی معتد کتب میں سے ہے۔ اس کی کتاب الجنازہ، ج ۱ ص ۱۳۸ پر لکھا ہے:

وان ابتلع الميت جوهرة بغيرة وطلب  
صاحبها شق جوفه وردت الجوهرة.  
اور مرنے والے نے کسی دوسرے شخص کا کوئی قیمتی پتھر نگلا تھا  
پھر مر گیا۔ اگر اس کا مالک واپسی کا مطالبہ کرے تو مرنے والے کا  
پیٹ چاک کر کے پتھر نکال کر مالک کو واپس لوٹایا جائے گا۔

اسی کتاب میں مزید لکھا ہے:

وان ماتت امرأة وفسى جوفها جنين حبي شق  
جوفها لانه استقباء حبي باتلاف جزء من الميت  
فاشبه اذا اضطر لاكل جزء من الميت.  
اور اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ  
موجود ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک زندہ ہستی کو  
مردہ کے ایک جزء کو ضائع کر کے بچانا ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ  
جیسے کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے کسی مردہ کا کوئی حصہ کھانے  
پر مجبور ہو جائے۔

فتویٰ میں فقہاء کے جتنے اقوال کو نقل کیا گیا اس میں صرف مرنے والے جسم کی بے رحمتی کو ضرورتاً جائز کیا گیا ہے۔ پوسٹ مارٹم  
کے جواز کے لئے یہ جزئیات دلیل بن سکتی ہیں لیکن کوئی زندہ شخص کسی حرام شے (دوسرے انسان کا خون یا اعضاء) کو استعمال کر سکتا  
ہے یا نہیں اس کا جواب متن میں درج کردہ متفقہ علیہ مسئلے (جان بچانے کے لئے حرام شے کے استعمال کے جواز) کی روشنی میں یہ  
ہے کہ جان بچانے کے لئے حرام استعمال کر سکتا ہے لیکن محض سلامتی اعضاء (خصوصاً وہ اعضاء جن پر زندگی کا دار و مدار نہیں ہے) کے  
لئے تبدیلی کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ (مترجم)

ابن قدامہ حنبلی نے اپنی مشہور کتاب ”المغنی“ میں لکھا ہے:

وان تلبس الميت مالا فان كان يسيرا وان  
كثرت قيمته شق بطنه و اخرج لان فيه حفظ المال  
من الضياع ونفع الورثة الذي تعلق حقهم بما له  
بمرضه اى بمرض موته.  
کسی مرنے والے نے اگر کوئی مال نگل لیا۔ اگر وہ معمولی  
مقدار میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا لیکن اگر اس کی قیمت زیادہ  
ہے تو اس کا پیٹ چاک کر کے اس کو نکالا جائے گا کیونکہ یہ مال کو  
ضائع کرنے سے بچانا اور ان وارثوں کو فائدہ پہنچانا ہے جن کا حق  
مرنے والے کے مرض الموت کے باعث اس کے مال سے متعلق  
ہو چکا ہے۔

(ج ۲ ص ۳۵۹)

ہمارے اس فتویٰ کی مخالفت میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ بعض دلائل سے پوسٹ مارٹم یا کسی مردہ شخص کے کسی عضو کو زندہ کے جسم میں منتقل کرنے کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ دلیل کہ اسلامی شریعت نے ان کو بخترم قرار دیا ہے اور اس کے احترام کو مجروح کرنے والے امور سے منع کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (بنی اسرائیل ۷۰)

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے اس کو "ابوداؤد" نے "مسلم" کی شرائط کے مطابق اور "نسائی" نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا ہے:

کسر عظم الميت ککسر عظم الحي.

مردہ کے جسم کی ہڈی توڑنا زندہ کے جسم کی ہڈی توڑنا جیسا ہی ہے۔

آپ کی مراد حرمیت میں ممانعت سے ہے۔ اسی طرح ابن مسعود کی وہ روایت ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔

اذی المؤمن فی موته کاذاه فی حیاته.

مؤمن کو مرنے پر ایذا دینا ایسا ہی ہے جیسے اس کو زندگی میں ایذا دی جائے۔

ان دلائل سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ آیت کریمہ اور دونوں حدیثوں کا مقصد میت کے احترام کی تاکید ہے اور اس کی اہانت یا شہانہ سے اجتناب پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ ہڈی توڑنے سے منع کرنے والی حدیث جس واقعہ سے متعلق ہے اس سے بھی ہمارے نقطہ نظر کی تاکید ہوتی ہے۔ واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک کھدائی کرنے والے کو دیکھا کہ وہ کسی جائز شرعی ضرورت کے بغیر میت کی ہڈی توڑ رہا ہے تو آپ نے اس کو مخاطب کر کے فرمایا: "مردے کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے جیسا ہے۔"

لیکن ہم جس مسئلہ پر بحث کر رہے ہیں اس کا تعلق اہانت سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو مسئلہ ایک انسان کی زندگی بچانے یا اس کے عضو کی سلامتی کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم علماء نے دونوں صورتوں میں واضح امتیاز کے صحیح فہم دشواری بنا پر کسی بھی شروع مقصود مثلاً کسی قیمتی شے کو یا زندہ بچہ کو نکلانے کی غرض سے پیٹ چاک کرنے کو جائز ٹھہرایا ہے۔

ان تمام تفصیلات کے پہلو پہلو مجلس افتاء و افواج کو دینا چاہتی ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری اور پوسٹ مارٹم کا جواز درج ذیل شرائط کے ساتھ مشروع ہے کیونکہ ان کے بغیر احترام میت کے اسلامی آداب کی پابندی ممکن نہیں۔ نیز انہی شرائط کے ذریعہ بے مقصد تصرف اور اہانت آمیز اقدامات سے روکا جاسکتا ہے۔

(۱) جو شخص اپنی زندگی میں اپنے کسی عضو یا اعضاء کو اپنے مرنے کے بعد کسی دوسرے کو دینے پر رضامند ہو اس کی جانب سے تحریری منظوری پھر مرنے کے بعد اس کے والدین میں سے کسی ایک یا اس کے سرپرست کی اور نامعلوم شخصیت ہونے کی صورت میں مسلمان حاکم کی منظوری۔

(۲) جس کو عضو یا جابر یا باہو وہ اس عضو کا ضرورت مند ہو یا اس کے حصول کے لئے مضطر ہو اور یہ کہ اس کی زندگی یا جسم کے کسی نظام کی سلامتی اس عضو پر موقوف ہو۔ نیز مذکورہ بالا ضرورت اور اضطرار کی تصدیق کسی ایسے پورڈک کی جانب سے ہونی چاہیے جس کے تدبیر، علم اور تجربہ پر اعتماد کیا جاسکے۔

(۳) جس کا عضو یا خون دیا جا رہا ہو وہ اگر بقید حیات ہو تو کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جو زندگی کے لئے بنیادی اہمیت کا حامل ہو اور جس کے باعث خود عضو دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جائے۔ خواہ عضو کی ایسی منتقلی اس شخص کی رضامندی ہی سے کیوں نہ کی جا رہی ہو؟

مزید بر آں مجلس افتاء اس امر کی یاد دہانی کرانا اپنا فرض تصور کرتی ہے کہ پوسٹ مارٹم، اعضاء کی پیوند کاری اور خون میں منتقلی میں بے حد احتیاط برتنی چاہیے۔ سہل انگاری کے ساتھ اس کے دائرے کو وسیع کرتے چلے جانا قطعاً غلط ہے۔ اس کے بجائے اس عمل کو بس ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہیے کیونکہ جواز کی علت ضرورت ہے۔ لہذا جواز اور عدم جواز ضرورت کی موجودگی یا عدم موجودگی پر موقوف ہے جو ڈاکٹر یا اطباء اس کام کے نگران ہوں ان کو اللہ تعالیٰ سے ڈرنا چاہیے جو نہایت باریک بین میں ہے اور جس کی قدرت ہمہ گیر ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کی صحیح رہنمائی فرمائے۔ آمین!

### مجلس افتاء

محمد بن عبدہ ہاشم، عزیر الدین الخطیب، ابراہیم زید کیلانی، محمد ابوسردار، اسعد بیوض التمشی، عبدالسلام العبادی، یسین ملا دکتز

### قرینہ کی پیوند کاری

مجلس افتاء سعودی عربیہ کا فتویٰ

یہ فتویٰ ”مجلد الحجۃ الاسلامیہ“ سے لیا گیا ہے جو ریاض سے ہر تین ماہ کے بعد شائع ہوتا ہے اور یہ فتویٰ حکومت سعودی عرب کی مقرر کردہ علماء کی ایک کمیٹی نے تحریر کیا ہے جس کا عربی میں نام ہے:

”الجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد“۔ عربی سے ترجمہ جناب شمس بریلوی نے کیا۔

البحوث الاسلامیہ (ج ۱ شماره ۲) بابت ماہ حرم، ہجری ۱۴۰۸ھ فتویٰ جواز بہ سلسلہ انتقال قرینہ مردگان بہ چشم ہائے زندگان

### دار الابصار کا مختصر تعارف

مصر میں ایک علمی و اجتماعی ادارہ کا قیام جنوری ۱۹۵۱ء میں عمل میں آیا ہے اس ادارے کا نام دار الابصار ہے اس ادارے کے اغراض و مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ملک میں ایسا مرکز قائم کیا جائے جہاں ایسی آنکھیں جمع کی جائیں جن میں پیوند کاری کی صلاحیت موجود ہو اور یہ مرکز ایسی آنکھیں بھی فراہم کر سکے اور اس کے ذریعے ایسا ضروری مواد بھی فراہم ہو سکے جو بینائی واپس لانے کے لئے خصوصی آپریشن کے لئے ضروری ہے اور ان آنکھوں کو درست حالت میں رکھنے کے لئے جو دار الابصار کو حاصل ہوتی ہیں، اور دوسری شاخوں کو ان کی تقسیم کا بندوبست کیا جائے۔

سوال: اس دار الابصار نے محکمہ طب شرعیہ سے ۲۱ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ دار الابصار کو اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ مردہ خانے سے جو طب شرعیہ کے ماتحت ہے ایسی آنکھیں حاصل کر سکے جو اس آپریشن میں کارآمد ہو سکتی ہیں۔ ان لاشوں سے جو مردہ خانے میں پوسٹ مارٹم کے لئے لائی جاتی ہیں تاکہ اسباب مرگ کو دریافت کیا جاسکے۔ خصوصاً جن کا تعلق حوادث فوجداری سے ہے محکمہ طب شرعیہ نے اس مراسلے مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۵۲ء کے ذریعہ خصوصی مشاورتی ادارہ سے قانونی مشورہ طلب کیا تھا جس کے جواب میں مشیر حکومت نے ایک مکتوب مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۵۲ء کو ارسال کیا جو اس موضوع (انتقال قرینہ) پر شرعی حکم کی وضاحت کی طلب پر مشتمل ہے اس مکتوب مراسلہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور دار الابصار مصری کے مابین ایک معاہدہ ہو چکا ہے۔ یہ ادارہ مردوں کی آنکھیں جمع کرتا ہے اور جن ڈاکٹروں کو پیوند کاری کے سلسلے میں ان کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ ادارہ ان آنکھوں کو تقسیم کرتا ہے۔ یہ ڈاکٹر ان مصلحہ آنکھوں کی استعداد کی جانچ پڑتال کرنے کے بعد آپریشن کے ذریعہ قرینہ کی پیوند کاری کرتے ہیں۔

ایسا عمل پیوند کاری انگلستان، فرانس، جنوبی افریقہ اور یورپ کے بعض شہروں میں بھی ہوتا ہے اور ان ملکوں میں ان آنکھوں کی یہ

سہولت فراہمی کے لئے مخصوص قوانین وضع کئے گئے ہیں۔ ہم کو اس سلسلہ میں دارالابصار سے متعلقہ قانون کا بھی علم ہوا ہے اور ان خطوط سے آگہی حاصل ہوئی ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس موضوع کے تحت جو تحقیق ماہر امراض چشم ڈاکٹر محمد مکی پاشا نے کی ہے اس سے ہم باخبر ہیں۔

جواب: یہاں کردہ امور سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس ادارہ (دارالابصار) کے مطالعہ کا اصل محرک بعض مردوں کی آنکھوں کا حاصل کرنا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ بینائی کے اعتبار سے آفت زدہ زندوں کے نقصان کا ازالہ کیا جائے اور یہ مقصد ایسا عظیم مقصد ہے جس کا شریعت اسلامیہ اقرار کرتی ہے۔ نہ صرف اقرار بلکہ اس مقصد کے حصول کے لئے ابھارتی ہے۔ اس لئے کہ جان کی حفاظت مقصد کلی ضروری ہے۔ جب علمی طور پر یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ قریب کی بینند کاری فی طریقے سے ناجائز کے خطر سے یا بینائی کی کمزوری کے ازالہ کے لئے انسان کی دسترس میں ہے تو مردوں کی آنکھیں دکھانا اس غرض کے لئے بشرطیکہ ضرورت کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے شرعاً جائز ہے۔

ہم نے جس شریعت کا ذکر کیا ہے یعنی امراض کا علاج نفس کو آفات سے محفوظ رکھنے کے لئے جیسا کہ رسول کریم ﷺ نے امراض میں علاج فرمایا جب تکھی آپ بیمار ہوئے اور آپ نے لوگوں کو بیمار یوں اور آلام کے رفع کرنے کے لئے علاج کرنے کا حکم فرمایا۔

شریعت میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ امراض کے ازالہ کے لئے علاج کریں۔ عام امراض اس مرض کے مقابلے میں جس کی یہاں بحث کی جا رہی ہے۔ یعنی بینائی، اسے اہم نہیں ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ اس (بینند کاری) کو جائز قرار دیا جائے، خواہ وہ ازدروے شرع ناجائز ہو لیکن علاج ہو۔ اس کا اس وقت استعمال کیا جائے گا جب تک اس کے مقابلے میں نفع رسائی کے اعتبار سے کوئی ایسی ہم پایہ چیز دریافت نہ ہو جائے جو جائز ہو اور اس مرض کے علاج کے لئے اس کو مخصوص کر دیا جائے یا اس کا تعین کر دیا جائے۔ ازدروے شریعت ہے کہ امت میں ایک طبقہ علاج کرنے والوں کا مخصوص ہو۔

### بحسب ضرورت

امراض کی مختلف انواع و اقسام کے پیش نظر یہ بھی ضروری ہے کہ ہر شعبہ طب میں ڈاکٹروں اور ان ہی مختلف اقسام میں امراض چشم کے ڈاکٹر بھی ہیں تاکہ وہ امت کی ضرورت اس شعبہ میں پوری کر سکیں۔ اگر اس غلام کو پر نہ کیا گیا اور اس میں کوتاہی برتی گئی تو ازدروے شریعت امت گنہگار ہوگی۔

شرعاً یہ واجب یا کفایہ یا فرض یا کفایہ ہے۔ پس ڈاکٹروں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس فن میں مہارت حاصل کر سکیں تاکہ وہ اس سلسلہ میں اپنے فرائض منصبی کو باحسن و جود انجام دے سکیں جبکہ آنکھوں کی بیماری کا مقصد اور نافع علاج دریافت ہو چکا ہے۔ جس کے ذریعے عدسہ بصری کی حفاظت کی جاسکتی اور وہ بارہ بینائی بھی واپس لائی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اور بھی واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کو فائدہ پہنچائیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ حسب ضرورت ان ڈاکٹروں کو ایسے ذرائع اور وسائل پر بھی قادر کیا جائے یعنی ایسے ذرائع اور وسائل ان کو حاصل ہوں کہ حسب ضرورت ان کو بھی عملی جامہ پہنا سکیں۔

شریعت میں وسائل مقاصد کا حکم رکھتے ہیں۔ اس لئے شریعت میں جائز ہے کہ طب کے طلباء اور اساتذہ مردوں کی لاشوں کی تشریح براہ راست کریں۔ جب تک یہ فی طب سمجھنے کا واحد ذریعہ ہو اور اس تشریح کا اجسام کے بغیر فی طب صحیح طور پر نیکساں ممکن نہ ہو اور یہ مسئلہ ہے کہ بغیر اس علم کے نہ صرف طب درست ہوگا نہ صحیح علاج کیا جاسکے گا۔ یعنی جو طبیب علمی اور عملی طور پر فن تشریح الاعضاء سے واقف نہیں ہے وہ طبیب بھی نہیں ہے۔

ان وجوہ کے باعث یہ ضروری ہے کہ دارالابصار کے ڈاکٹروں کو اس عظیم انسانی خدمت کی بجا آوری اور مردوں کی آنکھوں سے زندوں کی آنکھوں کے علاج پر پوری قدرت اور آسانی فراہم کی جائے۔ آنکھوں کے ان مریضوں سے ان کی بیماری اور تکلیف کے رفع کرنے اور اس کے ازالے میں ”حرمتہ المولیٰ“ کا مسئلہ مانع اور حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ زندوں کا علاج کرنا ایک ضرورت ہے جو اس امر منوعہ کو ”مباح“ قرار دیتا ہے۔ لیکن دلیل ضرورت کو اس وقت پیش کیا جاسکتا ہے جب کہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مردوں کی آنکھیں اس مقصد کے تحت نکالنے میں مردوں کی بھرتی ہے۔

قواعد شرعیہ کے تحت ضرورات، محظورات (منوعات) کو مباح قرار بنا دیتی ہیں (ضرورت ممنوعہ چیز کو جائز بنا دیتی ہے) جس طرح حد سے فزوں بھوک کے وقت حرام مردار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کھانے کا لقمہ بھینس جانے سے دم گھٹنے لگے تو حرام کی ہوئی شراب کا ایک گھونٹ لقمہ اتارنے کے لئے پیئے کی اجازت ہے کیونکہ جان کا تحفظ مقصود ہے جبکہ اس کے پاس ان دو حرام چیزوں کے سوا کوئی اور چیز موجود نہیں ہے جس سے وہ اپنی مشکل کو حل کرے۔ اسی طرح ایک حملہ آور شخص کا دفاع کرتے ہوئے اگر نوبت قتل تک بھی پہنچ جائے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح مردہ عورت کے پیٹ کو پھاڑ کر اس سے بچہ نکال لینا جبکہ اس بچہ کی زندگی کی امید کی جاسکتی ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس میت کا پیٹ پھاڑنا بھی جائز قرار دے دیا گیا ہے، جس نے قیمتی موتی نگل لیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے دینار نگل لئے ہوں۔ غرض کہ ضرورت، ممنوعہ کو جائز کر دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا قانون ہے جو عقل اور شریعت کے مطابق ہے۔

حدیث شریف میں وارد ہے کہ ”نقصان اٹھایا جائے، نہ پہنچایا جائے“۔

ان احکام کی بنیاد اس حدیث شریف کے اس اصول پر رکھی گئی ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے کہا کہ ضرر کا ازالہ کیا جائے۔ پس اس اصول پر عمل کرتے ہوئے بعض مردوں کی آنکھوں کا نکال لینا (ہر چند کہ اس میں ان لاشوں کی بے حرمتی ہے) تاکہ زندوں کی آنکھوں کو اندھے پن سے بچایا جاسکے اور شدید بیماریوں سے زندوں کی آنکھوں کا تحفظ کیا جائے جائز ہے۔

یہ بات فوائد عامہ میں سے ہے کہ حاجت بمنزلہ ضرورت کے لئے خواہ وہ عام ہو یا خاص اس بنا پر فقہاء نے صحیح مسلم کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ یہ شے محدود کی فروخت ہے لیکن اس کے جواز میں مفسدوں کی حاجت روانی کا فرما ہے۔ اسی طرح بیع الوفاء کی اجازت دی گئی ہے تاکہ قرض داروں کی حاجت برآری ہو سکے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ زندوں کی حاجت علاج اور بیماریوں کا دفعہ بمنزلہ ضرورت کے ہے لہذا اس صورت کے تحت بردہ چیز جو شرعاً ممنوعہ ہے جائز کی جائے گی۔ دین اسلام کی شان یہ ہے کہ وہ سر تا پایک آسانی ہے اور اس میں جنس حرج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اس نے تم پر دین میں کوئی حرج والی بات نہیں رکھی ہے“۔

اس بناء پر جب ہم ایسی آنکھوں کے درمیان جو اپنا دسواں بصر کھو چکی ہیں اور مردوں کی بے حرمتی کی مضرت کے درمیان موازنہ کریں تو دوسرا ضرر ہم پہلے ضرر کے مقابلے میں بہت کم وزن پائیں گے۔

یہ بات شریعت کے مفاد میں ہے کہ جب دو خرابیاں باہم متعارض ہوں تو ایسی صورت میں کم خرابی کو اختیار کر کے بڑی خرابی سے بچا جائے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ (صورت موجودہ میں) میت کا ضرر زندہ کے نقصان کے مقابلے میں بہت ہلکا ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ بات پیش نظر رہے کہ اس غرض اور مقصد کے لئے بے قید (بلا ضرورت) آنکھوں کا نکالنا جائز نہیں ہے بلکہ اس قدر جتنی کہ ضرورت اجازت دے۔ جس طرح بے چین بھوکے کو صرف اس قدر حرام مردار کھانے کی اجازت ہے (تاکہ بھوک کا اضطراب جاتا رہے) جس سے اس کی جان بچ جائے۔ یعنی پھنسنے ہوئے نوالے کو اتارنے کے لئے اتنی ہی شراب کی اجازت ہے جس سے نوالہ

حلق سے اتر جائے اس سے تجاوز نہ کیا جائے۔ جس طرح صحیح اور مستدرست اعضاء پر بلا ستر کاری سے ان کا چھپا دینا درست اور صحیح نہیں ہے۔ بس اسی قدر چھپانا درست ہے یعنی ضرورت ہے۔ اس طرح طیب یا ذاکر کو (مریض کے) ستر سے اتنا ہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جتنے حصہ دیکھنا ناگزیر ہو۔ یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ احکام (شریعت) کی بنیاد عام اصول و قواعد کلیہ پر رکھنا ایک اصولی مسلک ہے تاکہ فردی احکام معصوم کے جائز نہیں۔ ایسے واقعات جن کے بارے میں شارع علیہ السلام کی طرف کوئی خصوصی صراحت نہیں پائی جاتی۔

ابمشریعت اسلام کو ایسے پیش آمدہ مسائل سے تنگ اور محدود نہیں پاتے بلکہ ایسے موارد جدیدہ سے اس کا سینہ اور کشادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیش آمدہ مسائل عام اصول اور قواعد کلیہ میں شامل ہوتے ہیں۔

اس طرح یہ معصوم ہو گیا کہ مسئلہ زیر بحث شریعت کی رو سے جائز ہے اور انسان کی عملی غرض مردوں کی آنکھوں کے نکالنے کے جواز کا تعین ہو جاتا ہے۔ لیکن بقدر ضرورت اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ یہ درست نہیں ہے کہ یہ عام قانون بن جائے اور تمام مردوں پر اس کا یکساں طور پر اخلاقی ہونے لگے۔ اس لئے کہ یہ بات ایسی ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے فساد کی عام راہ کھل جائے گی اور اس فساد عام کے سامنے مصمت علاج کی رعایت ختم ہو جائے گی کیونکہ مردوں کے سر پرست بغاوت پر تادہ ہو جائیں گے۔ اگر ان کے مردوں کی آنکھیں باہر نکال لی جائیں گی (اگر اس کو قانون کی صورت دے دی جائے)۔

لہذا ضروری ہے کہ اس امر میں صرف ان مردوں پر اکتفا کیا جائے جن کے سر پرست نہ ہوں یا نامعلوم ہوں یا ایسے مجرم جن کو پھانسی کا حکم قصاص کے طور پر دیا گیا ہو۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے بخیرہ کسی اعتراض کے اور کسی کی حق تلفی کے بغیر راقی حد بندی کافی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### بحالی بینائی کے لئے آنکھوں کا عطیہ جائز ہے (از مفتی محمد رفیق حسنی)

پاکستان میں عطیہ چشم کی تحریک آج سے چوبیس سال پہلے شروع ہوئی اور اب ”پاکستان آئی بک سوسائٹی“ اور اس کے باندوں نے اس تحریک کو ملک کے طول و عرض میں پھیلایا۔ مذہبی نقطہ نظر سے مختلف اخیال علماء کے فتاویٰ حاصل کئے۔ ۱۹۷۸ء تک مندرجہ ذیل فتاویٰ عطیہ چشم کے حق میں موصول ہو چکے تھے۔

مفتی اعظم مصر، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد، مجلس افتاء اردن اور خصوصی کمیٹی علما سعودی عرب۔

یہ سب فتاویٰ اور دیگر مضامین پاکستان آئی بک سوسائٹی کے رسالے ”اجالا“ میں اکتوبر ۱۹۷۹ء میں شائع کئے گئے ہیں۔ اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا کہ کسی ایسے عالم یا مفتی کا فتویٰ اس میں شامل نہیں جن کا تعلق اعلیٰ سنت و الجماعت سے ہو۔ پاکستان آئی بک سوسائٹی نے یہ فتویٰ بھی حاصل کر لیا ہے۔ قارئین کرام کے مطالعہ کے لئے وہ فتویٰ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے جو مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے اس سلسلہ میں پاکستان آئی بک سوسائٹی کی درخواست پر لکھا ہے۔

مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے درس نظامی کی تکمیل دارالعلوم اہلادیہ مظہر بہ بندہ یالی شریف میں کی۔ علوم دینیہ کی تکمیل کے بعد تین سنان دارالعلوم نعمانیہ رضویہ میں بحیثیت مدرس اور مفتی کام کیا اور پانچ سال دارالعلوم امجدیہ العکبر روڈ کراچی میں ستر مدرس اور مفتی کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے بعد مندرجہ ذیل اداروں سے منسلک رہے۔

دارالعلوم حامد رضویہ بکراچی، مرزا آدم خان روڈ کراچی بحیثیت مدرس اور مفتی،

دارالعلوم فیض نبوی بکراچی، کراچی میں کچھ وقت کے لئے بحیثیت مدرس اور مفتی،

جامع مسجد فردوس، میونسپلٹان روڈ، بلدیہ ٹاؤن کراچی بحیثیت خطیب۔

الجواب: اللہم الہمی الصدق والصواب۔ چونکہ یہ مسئلہ دواء باحرم یعنی حرام سے علاج اور دواء کے افراد سے ہے۔ اس لئے صورت مسئولہ کا حکم بتانے سے پہلے حرام سے علاج کرنے کے متعلق فقہاء عظام کی آراء سے مطلع ہونا ضروری ہے۔ تاکہ مسئلہ مذکور کا حکم سمجھنے میں آسانی ہو۔

فقہاء کرام کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ جس چیز کا استعمال انسان کے لئے شرعاً حرام اور ناجائز ہے دواء کے لئے استعمال میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ چاہے وہ چیز نفس الامر میں نجس ہے یا طاهر ہے۔ لیکن اس کا استعمال حرام ہے دواء یا بحرام میں اگرچہ بظاہر امام ابوحنیفہ عدم جواز اور امام ابو یوسف جواز کا قول کرنے کی وجہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن نظر عمیق سے پتہ چلتا ہے کہ جس صورت میں امام ابو یوسف جواز کا قول کرتے ہیں امام اعظم کا بھی اس میں جواز کا قول ہے۔ اگر مرض کی دوا مسلم حاذق معالج کے قول کے مطابق حرام ہی متعین ہے اور دوسری دوا سے مرض کا علاج نہیں ہو سکتا اور اس کا یقین حاصل ہو گیا تو حرام سے علاج کرنا جائز ہے۔ علامہ شامی سیدنا امام ابوحنیفہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حتى لو تعین الحرام مدفعاً للہلاک یحل  
کالمیتۃ والخمر عند الضرورة تمامہ فی البحر.  
(شامی ج ۱ ص ۱۹۴)

دوسری جگہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

افاد سیدی عبد الغنی انه لا یظهر الاختلاف  
فی کلامہم لا تفاقہم علی الجواز للضرورة (الی)  
ولذا قال والدی فی شرح الدرر قوله لا للتداوی  
محمول علی الظن والا فجوازه بالیقینی اتفاقاً کما  
صرح به فی المصفی.  
(ج ۱ ص ۱۹۴)

علامہ شامی اپنا نظریہ پیش فرماتے ہیں۔

اقول هو ظاهر موافق لما مر فی الاستدلال  
بقول الامام. (ج ۱ ص ۱۹۴)

واضح یہ ہوا کہ اگر حرام سے شفاء کا حصول یقینی ہو اور اس کا بدلہ نہ ہو تو اس حرام سے علاج ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ آگے چل کر علامہ شامی فرماتے ہیں: فقہاء علم سے مراد عموماً غلبہ ظن لیتے ہیں یقین نہیں لیتے۔ فرمایا:

الان یرید و ابالعلم غلبۃ الظن وهو فی شائع  
یعنی علم سے ان کا ارادہ غلبہ ظن ہو سکتا ہے کیونکہ عموماً ان کے کلاموں میں یہی مراد ہوتا ہے۔

فی کلامہم تامل۔

معلوم ہوا حرام سے علاج کے جواز کے لئے غلبہ ظن ہونا ضروری ہے اور یہ بار بار عمل کے مفید ہونے اور تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر ظن غالب شفاء کا نہ ہو شک یا وہم ہو یا حلال سے علاج میسر ہو تو حرام سے علاج ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

ہمارے فقہاء کرام کے جواز پر کافی دلائل ہیں ان میں سے چند ملاحظہ فرمائیں:

(۱) اگر کوئی شخص آبادی سے دور ہے اسے حلال مشروب میسر نہیں اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے تو اسے خمر (شراب) بقدر ضرورت پینا بالائتقان جائز ہے۔ لہذا بوقت ضرورت جب حلال سے علاج میسر نہ ہو تو حرام سے شرائط مذکورہ کے ساتھ علاج جائز ہے۔

(۲) ایک آدمی جنگل میں بھوکا ہے اور کھانے کو حلال میسر نہیں تو میت (مردار) سے بقدر ضرورت اسے کھانا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے۔ اسی طرح جب علاج کے لئے حرام ہی متعین ہے تو مذکورہ شرائط کے ساتھ مرض کا علاج حرام سے جائز ہے۔ (شامی وغیرہ)

(۳) جب ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع کی صحیح دھمکی کے وقت خون پینا، خزیر کا گوشت کھانا مردار کھانا اور شراب پینا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے تو علاج کے لئے جب حلال سے ممکن نہ ہو حرام سے دوا بھی جائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان تسال هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في المخصصة لقيام المحرم فيما وراها. (ہدایہ باب الاکراه)

یعنی ان حرام اشیاء کی حرمت ضرورت کے وقت مرفوع ہو جاتی ہے جیسا کہ مختصر میں ہے کیونکہ ضرورت کے بغیر حرمت باقی رہتی ہے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت حرام، حرام نہیں رہتا اور یہ بھی معلوم ہوا عضو کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو انسانی ذات کو حاصل ہے اور دونوں کی ضرورت شامل ہے۔ مزید وضاحت کیلئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

اختلف فی السداوی بالمحرم (الی) قبل یسرخس اذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء اخر كما رخص الخمر للعطشان وعليه الفتوى.

(رد مختار ج ۱ ص ۱۹۳)

جب حرام سے شفاء کے حصول کا غلبہ ظن ہو اور کوئی دوسری دوا نہ ہو تو حرام سے علاج کی رخصت ہے جیسا کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی رخصت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی فتویٰ جواز پر ہے۔

یعنی نہایت میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ حرام سے بوقت غلبہ ظن علاج جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

فقہی النہایہ من الذخیرۃ یجوز ان علم فیہ شفاء ولم یعلم دواء اخر. (شامی ج ۱ ص ۱۹۴)

شرح الغایہ میں ہے:

(قد ورد بابا خصه الحديث قال ﷺ تدواوا عباد الله فان الله تعالى ما خلق داء الا وقد خلق له دواء الاسام والهزم (الی) فان علم ان فيه شفاء وليس له دواء اخر غیره یجوز له الاستشفاء.)

(ج ۸ ص ۱۳۸)

یعنی علاج کے مباح ہونے میں حدیث وارد ہوئی۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے بندو دوا کر دو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری پیدا نہیں کی مگر اس کے لئے دوا پیدا فرمائی مگر موت اور بڑھاپے کا علاج نہیں۔ اگر حرام میں شفاء منظور ہے تو علاج بالحرام جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

یعنی خانیہ اور نہایت والے نے حرام سے علاج کے جواز کو اختیار کیا۔ جب اس میں شفاء منظور ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوا نہ ہو۔ نہایت اور تہذیب میں کہا مریض کے لئے پیشاب پینا، خون پینا اور مردار کھانا دوا کے لئے جائز ہے جب مسلمان معاف یہ کہے کہ اسی میں مرض کی شفاء ہے اور مباحات میں سے اس کا بدل کوئی

یجد من المباح ما یقوم مقامہ۔



(شامی ج ۳ ص ۱۶۴)

چیز نہیں۔

یعنی اس طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں حرام سے علاج کو جائز کہا اور کہا اگر کسی کے ناک سے خون نہر کے تو اس کے ناک اور ماتھے پر سورہ فاتحہ خون سے لکھی جائے تو یہ شفاء حاصل کرنے کے لئے جائز ہے۔

(و کذا اختاره صاحب الهدایة فی التجنیس  
لور علف فکتب الفاتحة بالدم علی جبهة وانفه جاز  
لاستشفاء.)

(شامی ج ۳ ص ۱۶۴)

قاضی خان میں ہے:

(لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء) (شامی)

یعنی شفاء کے حصول کے وقت حرمت نہیں رہتی۔  
تصریحات بالا سے معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت حرام اشیاء سے علاج جائز ہے۔ ضرورت سے مراد ہلاکت سے تحفظ یا مرض شدید سے شفاء کا حصول ہے۔

## اعتراض

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی۔ لہذا حرام سے علاج بھی ناجائز ہوتا چاہیے؟  
جواب: اس قول کے دو مفہوم علماء کرام نے اخذ فرمائے:  
اولاً: ابن مسعود کا یہ قول خاص معین مرض کے لئے تھا۔ جس کا علاج ابن مسعود حلال سے جانتے تھے۔ جب حلال سے علاج ہو سکے تو حرام سے ناجائز ہے۔

ثانیاً: جب حرام علاج کے لئے متعین ہو جاتا ہے تو حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت آ جاتی ہے۔ لہذا اس قول کا مفہوم صحیح ہوا کہ حرام میں شفاء نہیں بلکہ حلال میں ہوئی۔ مخلصاً عن شرح النہایہ۔

صورت مسئلہ میں مردہ کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا اور زندہ نابینا کو لگانا کہ بینائی عود کر آئے جائز ہے کیونکہ یہ مسئلہ حرام کے ساتھ دوا کرنے کی جزئیات سے ایک جزی ہے۔ ایک زمانہ میں بیمار آنکھ کا علاج عورت کے دودھ سے کیا جاتا تھا۔ چونکہ اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بھی حرام ہو جاتا ہے جیسا کہ خون حرام ہوتا ہے یعنی اس کا استعمال حرام ہوتا ہے تو اس زمانہ کے علماء سے جب رجوع کیا گیا تو اکثر علماء نے جواز کا فتویٰ دیا اور کہا کہ یہ مسئلہ دوا بالحرم کے افراد سے ہے لہذا قرینہ کی پیوند کاری کا مسئلہ بھی دوا بالحرم کے افراد سے ہوا۔ علامہ شامی اسی مقام پر لکھتے ہیں:

فيه قولان قيل بالمنع وقيل بالجواز اذا علم  
فيه الشفاء كما في الفتح القدير وقال اخرا ن اهل  
الطبيب شيئون نفعاً للين البنت للعين وهي من  
افراد مسئلة الانتفاع بالمحرم للتداوى كالخمر  
واختار في النہایہ والخانیة الجواز اذا علم فيه  
الشفاء ولم يجد دواء غيره.

(شامی ج ۳ ص ۱۵۶)

علاوہ کوئی دوائہ ہو۔

یعنی عورت کے دودھ سے بیمار آنکھ کے علاج کرنے میں دو قول ہیں۔ ایک منع کا اور ایک جواز کا جبکہ شفاء مظنون ہے جیسا کہ فتح القدير میں ہے۔ دوسرے مقام پر ابن ہمام نے کہا معاج بنت کی وجہ سے عورت کے دودھ کو آنکھ کے لئے نافع بتاتے ہیں۔ یہ مسئلہ دوا بالحرم کے افراد سے ہے جیسے شراب اور نہایہ اور خانیہ والے نے جواز کو اختیار کیا جب شفاء کا ظن غالب ہوا اور اس کے علاوہ کوئی دوائہ ہو۔

اسی طرح سیدنا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اگر کتے ہوئے کان کو دوبارہ لگایا جائے تو جائز ہے حالانکہ کان اگر

کٹ جائے تو فقہاء کے نزدیک وہ میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں: ”مما بین من الحي ميت جازئہ سے الگ کر دیا جائے تو وہ عضو میت ہوتا ہے۔“ جب کان میں میت عضو سے استفادہ اور اشفاق جائز ہے تو آنکھ کے لئے دوسرے کی نکال گئی آنکھ سے استفادہ بھی جائز ہوگا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کٹنا ہوا کان بوجہ میت ہو جانے کے کسی شخص کو لگا یا جاسکتا ہے جس کا کان کٹ گیا ہے۔ لیکن آنکھ اسی تاجیہ کی میسر نہیں تو مجبوری کے تحت مردہ آدمی کی آنکھ سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

وفی السراج وھاج وان قطعت اذنه قال ابو یوسف لا یأمن بان یصلھا مکانھا۔ اگر کان کاٹ دیا جائے تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اس کو دوبارہ اسی جگہ لگا دینے کا کوئی خوف نہیں۔

جب کئے ہوئے کان کے میت ہونے کی بنا پر فقہاء کرام کو مشکل پیش آئی تو انہوں نے مختلف جواب دیئے۔ بعض سے ہماری تائید ہوتی ہے۔ مثلاً علامہ شامی نے ”مسئۃ الخالق“ حاشیہ بحر الرائق میں علامہ مقدسی کی شرح سے نقل فرمایا:

والجواب عن الاشکال ان اعادة الاذن وثبتھا انما یکون فی غالبھا بعدوۃ الحیاۃ الیھا فلا یصدق انها مما بین من الحي لانھا یعود الحیاۃ الیھا صارت کانتھا لم تبین ولو فرضنا شخصاً مات اعدت حیاته معجزۃ او کثر امة لعاد طاهرًا۔ مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب کٹنا ہوا کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے گا تو اس میں حیات لوٹ آئے گی۔ لہذا وہ زندہ سے الگ کیا ہوا عضو نہ ہوگا بلکہ ایسا ہوگا جیسا کہ کٹائی نہیں تھا اور وہ ظاہر ہوگا۔ اگر فرض کریں مردہ بجزو یا کراست سے زندہ ہو جائے تو اس کی طہارت بھی لوٹ آئے گی اور وہ ظاہر ہوگا۔

پیش نظر مسئلہ میں عوام و خواص جانتے ہیں آنکھ دوبارہ کام کرتی ہے اور اس میں حیات لوٹ آتی ہے یا وہ مردہ ہی نہیں ہوتی۔ لہذا نکال گئی آنکھ ظاہر ہوگی اور اس سے نفع حاصل کرنا ظاہر سے نفع حاصل کرنا ہوگا جس میں چند ہی بعد نہیں ہے۔ احتیاطاً ضرور ہے کہ عمل بدل گیا لیکن آنکھ کے زندہ رہنے میں کوئی شک نہیں۔

معلوم ہوا کہ کان اور آنکھ اور اس شتم کے اعضاء کو انسانی ذات کی حیثیت حاصل ہے جس طرح ذات کو ہلاکت سے بچانے کے لئے یا مرض لا علاج کے لئے یا شفاء کے حصول میں جلدی کے لئے حرام سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ اعضاء کے لئے بھی حرام سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ”فتح القدیر“ اور ”بحر الرائق“ سے گزر چکا ہے۔ لیکن دراصل ان صورتوں میں حرام کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے اس لئے علاج جائز ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ زیر بحث مسئلہ بھی دوا یا حکم کے افراد سے ہے۔ جب دوا یا حکم بوقت ضرورت جائز ہے تو قرینہ والے مسئلہ میں بھی جواز کا حکم ہے کیونکہ نایاب بین کا علاج اس کے علاوہ اس زمانہ تک معلوم نہیں ہو سکا اور یہ عجب علاج ہے۔ علماء حکماء و عوام کے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب سے یہ علاج شروع ہوا سینکڑوں نایاب بینائی سے سرفراز ہو چکے ہیں اگر کسی زمانہ میں حلال سے علاج ممکن ہو جائے تو اس طریقہ سے علاج ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جب تک جدید تحقیق معروض وجود میں نہیں آتی۔ آنکھ کی بیماری سے موت کا واقعہ ہونا ضروری نہیں لیکن پھر بھی فقہائے کرام نے اس کا حرام سے علاج جائز فرمایا۔ لہذا دوا یا حکم کے جواز کو حرف بہک لیس مرضوں سے خاص کر نا بھی مناسب نہیں ہے۔

سوال: جیسے زندہ آدمی اور اس کے اجزاء یا حکم ہوتے ہیں اسی طرح مردہ آدمی اور اس کے اجزاء بھی محترم ہوتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء کرام نے قرآن و احادیث کی روشنی میں فرمایا: ”حسومة الادمی میتا حکومة حیاً“ جیسے زندہ آدمی قابل احترام ہوتا ہے اسی طرح مردہ بھی قابل احترام ہوتا ہے۔ لہذا دوا یا حکم کے اجزاء یا حکم ہونے کے باوجود اس کا بھی احترام ہونا چاہیے جیسے زندہ کے

اجزاء کو کثرت استعمال کرنا ممنوع ہے۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع جائز نہیں ہے؟

الجواب: فقہاء کرام آدمی کے اجزاء سے نفع حاصل کرنے سے مطلقاً منع نہیں فرماتے۔ ہدایہ باب الرضاع میں ہے:

وهل يباح الارضاع بعد المدة قيل لا لانه  
جزء الادمي فلا يباح الانتفاع به الا للضرورة.

یعنی مدت رضاع اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بچے کے لئے بعض لوگوں نے کہا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دودھ آدمی کا جزء ہے اور جزء آدمی سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے مگر ضرورت کے لئے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت انتفاع ممنوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے بیمار آنکھ کے علاج کے لئے دودھ کا استعمال بعض شرائط کے ساتھ جائز فرمایا۔ فتح القدیر میں ہے:

قيل يجوز اذا علم انه يزول به الومد.  
یعنی جب آنکھ کی تکلیف کا زائل ہوتا معلوم ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔

دودھ سے علاج کیا جائے۔ خون بھی آدمی کا جزء ہے لیکن شامی کے حوالہ سے گزرا (يجوز للعليل شرب البول والدم) یعنی مریض کے لئے بوقت ضرورت پیشاب اور خون پینا جائز ہے۔

مفتی محمد شفیع صاحب دیوبند اپنے رسالہ (انسانی اعضاء کی پیوند کاری) میں لکھتے ہیں: جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان کے بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے۔ جب خون دینے کی گنجائش ہے مگر اس سے احتیاط بہتر ہے (لما فی الهندیۃ وان قال الطیب متعجل شفاک فیہ وجہان - ص ۳۵۵ ج ۵) معلوم ہوا ضرورت اور حاجت کے وقت آدمی کی جزء سے انتفاع جائز ہے۔ تاہنا آنکھ کی عیانی کی صحت جب مردہ کی آنکھ کے قرینہ پر موقوف ہے تو اس جزء سے بھی نفع حاصل کرنا جائز ہوگا۔ ہدایہ امر قریبہ کا اخذ احترام اور اکرام کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی بعض وجوہ سے احترام ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً چند جزئیات ملاحظہ ہوں:

حامل ماتت وولدها حی یضطرب شق بطنها  
من الایسر ویخرج ولدھا ولو بالعکس وخیف علی  
الام قطع واخرج لومیتا والا لاکما فی کراہۃ  
الاختیار. (رد المحتار ج ۵ ص ۸۴۰)

صورت مذکورہ میں مردہ کی حرمت کو ضائع کر کے زندہ کی حرمت کا تحفظ دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا زندہ کی حرمت کو ترجیح ہوگی میت کی حرمت پر، جبکہ زندہ کی حرمت کا مردہ کی حرمت پر توقف ہو۔ اسی طرح اگر زندہ کے پینا ہونے کے لئے میت کے قرینہ کے اخذ کرنے کا ارتکاب کیا جائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی زندہ کی آنکھ کی حرمت اور صحت کو باقی رکھنے کے لئے مردہ کی آنکھ کی حرمت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے فتح القدیر میں تینیں سے منقول ہے۔

لان فی المسئلة الاولى ابطال حرمت الميت  
لصيانته حرمت الحي فيجوز. (باب الجنائز ج ۳ ص ۴۷۳)

یعنی پہلے مسئلہ میں میت کے احترام اور کرامت کو باطل کیا گیا تاکہ زندہ کی حرمت اور کرامت باقی رہے اور یہ جائز ہے۔  
یعنی اگر کسی نے دوسرے کے مال کو گھل لیا اور مر گیا تو اس کے پینے کو پھانسی مار دیا تو مال کا مالک اس کے لئے دقت میں آئی یہ ہے کہ جب

(شرح رمضان، ص ۸۳۰)

اس نے پیچھے مال سے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو چاک کرنا جائز ہے۔

حالانکہ مال آدمی ہے اور انسان اگر چہ میت ہے، مگر مال کھالینے والے کی تعدی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہوگئی۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ حنفی ابن ہمام فرماتے ہیں:

انه يشق لان حق الادمي مقدم على حق الله يعني آدمی کا حق اللہ کے حق اور ظالم تعدی کرنے والے کے تعالیٰ و مقدم علی حق الظالم المتعدی۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) حق سے مقدم ہے۔

معلوم ہوا کہ کرامت اور حرمت میت بعض صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ آنکھ کی حرمت بھی دوسرے کی چٹائی کے حصول کے لئے ساقط ہو سکتی ہے۔

اسی جگہ علماء نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ زندہ کی حرمت زندہ کے مقابلہ میں بالکل سادی ہے۔ اسی لئے باب الاکراہ میں مذکور ہے۔ اگر کسی نے ایک شخص کو جان سے ہلاک کرنے یا عضو کاٹنے کی صحیح دھمکی دی اور اسے کہا کہ فلاں فلاں کا عضو کاٹ دو یا ہلاک کر دو تو اس کے لئے دوسرے کو ہلاک یا اس کے عضو کو قطع کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مال نکل جائے اور وہ زندہ ہے تب بھی اس کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ معلوم ہوا زندہ کی کرامت اور حرمت میت سے اہم ہے۔ جن جگہوں میں مردہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز ہے، زندہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر بعض علماء کا یہ فونی کہ خون جو کہ زندہ آدمی کا جزء ہے دوسرے آدمی میں منتقل کرنا جائز ہے اور میت کے قرینہ کا منتقل کرنا جائز نہیں صحیح نہیں ہے اور یہ کہنا کہ خون کا اخذ اور انتقال میں انجکشن سے مدد لینے کی وجہ سے قطع و برید لازم نہیں آتی اور قرینہ کے اخذ اور انتقال میں قطع و برید لازم ہے۔ اس لئے یہ جائز نہیں ہماری سمجھ سے بالآخر کیونکہ عدم جواز کی علت انسان کی کرامت اور حرمت یا اس کا نجس ہونا ہے اور کرامت اور حرمت یا نجس ہونا خون اور عورت کے دودھ اور آنکھ کے قرینہ میں مشرک ہے تو پھر دونوں کو ناجائز ہونا چاہیے یا جائز۔ جب خون اور دودھ سے انقاع شرائط مذکورہ سے جائز ہے تو آنکھ کے قرینہ سے بھی انقاع جائز ہونا چاہیے۔ اس لئے میری رائے یہ ہے کہ خون، دودھ اور آنکھ کے قرینہ سے شرائط معلومہ کے ساتھ نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

بعض علماء نے قرینہ کے اخذ اور انتقال کے عدم جواز پر فقہاء کی تصریحات پیش کی ہیں۔ ان کا محمل زندہ انسان کے اجزاء ہیں یا پھر ان اجزاء کا بدلہ یا برائیاں سے موجود ہے۔ مثلاً (مضطرب لم یجد میتة وخاف الهلاک لفقار له رجل اقطع یدہ وکلھا اقطع منی قطعة وکلھا لایسعه ان یفعل الذلک، فتاویٰ عالمگیری) کا محمل انسان ہے اسی طرح شرح سیر کبیری اس عبارت کا محمل کہ (الا تری انه لو ابتلی بمخمصة ویحل له ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لوضع الهلاک عن نفسه) بھی بچے ہیں۔ اسی طرح سیر کبیری کی عبارت (لا یجوز الصدای بعظم المیت قال رسول اللہ ﷺ کسر عظم المیت ککسر عظم الحي) کا مفہوم (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ہڈی سے دوا جائز نہیں کیونکہ انسانی ہڈی کی طرح جانوروں کی ہڈیوں سے استفادہ ممکن ہے اور حدیث کا مفہوم بھی عدم ضرورت اور حاجت پر محمول ہوگا۔ ورنہ ضرورت اور حاجت کے لئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ کر چکے ہیں اور سنہ یکوہ ان یاخذ من میت فی شدھا مکان الاول بالاجماع وکذا یکوہ ان السنة المسافطة مکانھا عند ابی حنیفة ومحمد ولكن یاخذ من شاة ذکیة مکانھا وقال ابو یوسف لا یأخذ من سنہ ویکوہ من غیرہ۔ (بدائع)

اس عبارت سے عدم جواز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں ضرورت اور حاجت نہیں ہے۔ انسانی دانت کی طرح بکری کے دانت

سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے دوسرے کے دانت اور اپنے دانت سے جو گر چکا ہے استفادہ مکروہ ہے ورنہ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ کی آنکھ نکل کر باہر آگئی تھی اور رسول اکرم ﷺ نے دوبارہ اس کو لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عرقیہ کو رسول اکرم ﷺ نے سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی۔ حالانکہ مردوں کے لئے سونا قطعاً حرام ہے تو یہ ضرورت اور حاجت کے لئے تھا۔ یہاں اس کا بدل نہیں تھا اور (لعن الله الواصلة والموصولة) والی حدیث کا جواب بھی یہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ضرورت اور حاجت نہ ہونے کی وجہ سے اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ معلوم ہوا:

- (۱) میت کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا جائز ہے اور اجازت کا ہونا ضروری ہے تاکہ وارث بھٹکا نہ کر سکیں۔ البتہ میت لا وارث ہے اور اس کے قرینہ کی ضرورت ہے تو اس میں اجازت کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ قرینہ کا مالک اللہ تعالیٰ ہے میت نہیں ہوتی۔
  - (۲) اگر یہ علاج کسی دوسرے جائز ذریعہ سے ہو سکے تو اس طریقہ علاج کا حکم عدم جواز کا ہوگا اور اس کی حرمت باقی رہے گی۔
  - (۳) انسانی گردہ شائد وغیرہ دیگر اجزاء کا حکم بھی یہی ہوگا۔ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ان کی بیخوند کاری بھی حرام ہوگی اور اگر کسی دوسرے طریقہ یا کسی دوسرے جانور کے اعضاء سے علاج ممکن نہیں صرف انسانی اجزاء سے ممکن ہے تو جواز کا حکم ہوگا اور یہ رخصت ہوگی کہ علاج کر لیا جائے۔
  - (۴) خون اخذ کرنا اور مٹھل کرنا اس وقت جائز ہے جب ضرورت اور حاجت ہو یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری چیز حلالی سے علاج ممکن نہ ہو ورنہ خون دینا اور لینا دونوں حرام ہیں۔
- عدم فرصت کی وجہ سے اسی پر اکتفا کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے عون و مدد چاہتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

## أَبْوَابُ الْحُدُودِ فِي الزِّنَاءِ

### زنا کی حدود کا بیان

کبیرہ گناہوں میں شرک اور ناحق قتل کے بعد زنا تیسرے نمبر پر ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ  
النَفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ۔

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی اور معبود باطل کی پوجا نہیں کرتے اور نہ ہی کسی ایسے شخص کو قتل کرتے ہیں جس کا قتل کرنا اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا، مگر حق کے ساتھ، اور وہ زنا نہیں کرتے۔ (الفرقان: ۱۸)

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

لَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ الَّذِي كُنَّ فَاحِشَةً وَمِمَّا كَرِهَ اللَّهُ  
سَيِّئًا۔ (بنی اسرائیل: ۳۲)

کام ہے اور بہت برا راستہ ہے۔

قرآن کریم کی ان دو وعدہ آیات مبارکہ سے ثابت ہوا کہ ”زنا“ شرک اور قتل ناحق کے بعد تیسرا بڑا گناہ ہے۔ بے حیائی اور بہت برا فعل ہے۔ لہذا ایسے فعل سے ہر شخص کو بچنا نہایت ضروری ہے۔ حضرات علماء کرام نے ”زنا“ کے جو نقصانات دینی اور دنیوی ذکر فرمائے وہ یہ ہیں۔ دنیوی طور پر ”زنا“ غربت دلاتا ہے۔ خواہ وہ مال میں کسی کی یا بے برکتی کی صورت میں ہو۔ اس سے بے عزتی اور آبروریزی ہوتی ہے۔ چاہے جلدی ہو یا بدیر رومنا ہو اور اس سے از روئے حدیث پاک عمر میں بھی کمی واقع ہوتی ہے۔ اخروی نقصانات میں سے ایک اللہ تعالیٰ اس کے رسول اللہ ﷺ اور علماء اعلیٰ کی ناراضگی دوسرا قیامت میں تمام انسانوں کی موجودگی میں ذلت اور رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہ یہ کہ جہنم کا عذاب جھیلنا پڑے گا۔ قرآن کریم اور احادیث مقدسہ سے زنا کے نقصانات دنیوی اور دینی سے معلوم ہوا کہ یہ اتنا بڑا گناہ ہے جس سے دنیا بھر پر پادوسر جاتی ہے۔

زنا کا لغوی معنی: کسی چیز پر چڑھنا ہے۔

زنا کا شرعی معنی: کسی ایسے مستحق فرج میں خضہ کو غائب کرنا یا داخل کرنا کہ جس کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو۔

(تابع العروس ج ۱۰ ص ۱۹۵ مطبوعہ مصر)

عقد شرعی کے بغیر کسی عورت سے وطی کرنا "زنا" ہے۔

الزنا وطی المرأة من غیر عقد شرعیاً.

(مفردات الامام راغب ص ۱۱۳ الاطراف النون)

### فقہاء احناف کے نزدیک زنا کی تعریف

اما الزنا فهو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأة الحیة فی حالة الاختیار فی دار العدل مع التزم احکام الاسلام العاری عن حقیقة الملک وعن شبهة وعن حق الملک وعن حقیقة النکاح وشبهة وعن شبهة الاشباه فی موضع الاشباه فی الملک والنکاح جمیعاً.

(ابواب الفتن ج ۷ ص ۳۲ کتاب الحدود مطبوعہ بیروت)

نوٹ: علامہ کاسانی صاحب البدائع نے زنا کی مذکورہ تعریف میں جو قیود و شرائط ذکر کی ہیں۔ وہ تقریباً تیرہ (۱۳) بنتی ہیں۔ ان کی بقدر ضرورت وضاحت ملاحظہ فرمائیے۔

### (۲۰۱) وطی حرام

کسی عاقل بالغ (مکلف) نے اپنی، مشعباہ عورت سے وطی کی ہو تو اسے حرام کہا جائے گا۔ لہذا اگر وہ بچی یا مجنون سے وقوع پذیر ہوتی ہے تو اس پر وہی حرام کا حکم نہیں لگے گا کیونکہ حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق (۱) بچے سے جو ان ہونے تک (۲) سوئے ہوئے سے پیدا ہونے تک اور (۳) مجنون سے اتفاق ہونے تک تکلیف کا قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ حدیث پاک "ترخی" ص ۲۲۲ میں مطبوعہ نور محمد کراچی اور "ابوداؤد" ج ۲ ص ۲۲۸ مطبوعہ مجتہبی میں موجود ہے۔

### (۳) قبل

یعنی عورت کی شرمگاہ۔ اس شرط کے پیش نظر اگر کوئی شخص عورت یا مرد کی دیر میں یا سر میں یا کسی اور جگہ وطی کرتا ہے تو یہ وطی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک زنا شمار نہ ہوگی۔ لیکن صاحبین، فقہاء شافعی، مالکیہ اور حنبلیہ عورت کی دیر میں وطی کو بھی شامل زنا کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ دیر میں وطی کو "لواطت" کہتے ہیں۔ (زنا نہیں) اور اس کی حد میں بھی سبابہ کرام کا اختلاف تھا۔ اگر یہ شتمن علیہ زنا ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ زنا اس وجہ سے حرام ہوا کہ اس سے نسب مشتبہ ہوتا ہے یا بچہ ضائع ہوتا ہے۔ لواطت میں یہ دونوں باتیں نہیں صرف تلفہ کا ضیاع ہے۔ جس طرح عزل میں ہوتا ہے۔ اس لئے "لواطت" زنا میں داخل نہیں۔

### (۴) عورت

اس قید کی وجہ سے عورت کو شامل نہیں کیا گیا کیونکہ عورت اور لواطت سے دوسرا طبقہ سلیم اس سے نفرت

کرتی ہے۔

## (۵) زندہ

لہذا مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنا ”زنا“ نہیں کہلائے گا۔

## (۶) مشتبہ

یعنی عورت ایسی ہو کہ جس کے ساتھ وطی کرنے سے شہوت آتی ہو۔ لہذا اتنی چھوٹی لڑکی جس پر شہوت نہ آتی ہو وطی کرنا ”زنا“ نہیں کہلائے گا۔

## (۷) حالت اختیار

یعنی زنا کرنے والا اپنے اختیار کو بروئے کار لا کر وطی کرنے والا ہو۔ یونہی وجہ حد کے لئے عورت کا مختار ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے جس پر جبر کیا گیا اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ حافظ بیہقی نے متعدد اسانید کے ساتھ روایت درج کی ہے۔ حضرت عقبہ بن عامر، حضرت عمران بن حصین، حضرت ثوبان، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میری امت سے خطا اور نیسان اور جس کام پر جبر کیا گیا ہوا اٹھایا گیا ہے۔ یعنی اس سے گناہ کو اٹھایا گیا ہے۔ (مجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۵۰ باب فی النانی والکرہ)

جبر کی صورت میں اگر مجبور مرد کو کیا گیا اور اس سے جبراً کسی عورت نے وطی کرائی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور محققین مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی حالت میں مرد پر نہ تعزیر اور نہ حد کچھ بھی واجب نہیں۔ فقہائے حنابلہ کے نزدیک اس پر حد لگے گی کیونکہ آہ کا انتشار اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل اکراہ کے زمرہ میں نہیں آتا بلکہ وہ اپنے اختیار سے وطی کر رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مرد پر اس صورت میں حد واجب نہیں۔ رہا آہ کا انتشار تو یہ اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے نہ کہ صاحب اختیار ہونے کی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا بھی یہی نظر یہ ہے۔

## (۸) دار العدل

یعنی دار الاسلام۔ یہ اس لئے کہ دار الکفر یا دار الحرب میں قاضی مسلمان کو حد جاری کرنے کی قدرت نہیں ہوتی۔ مطلب یہ کہ اگر کوئی مسلمان شخص دار الکفر میں زنا کرتا ہے تو اگرچہ اس کی حد سو کوڑے یا رجم ہے۔ لیکن دار الاسلام کا قاضی دار الکفر کے اس زانی پر حد جاری کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ لہذا اس پر حد جاری نہ ہوگی لیکن گناہ اور فعل ناجائز ہونا لازماً ہے جیسا کہ دار الکفر میں چوری کرنے والے کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے لیکن گنہگار ضرور ہوگا۔

## (۹) اسلامی احکام کا التزام

اس قید کی وجہ سے صابی خارج ہو گئے کیونکہ انہوں نے احکام اسلامیہ کا التزام نہیں کیا۔ لہذا مسلمان اور ذمی اگر زنا کا ارتکاب کرتے ہیں تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے اسلامی احکام کا التزام کیا ہے۔

## (۱۰) حقیقت ملک سے خالی ہونا

اگر کسی نے ایسی لوٹری سے وطن کی جو مشرکہ تھی۔ یعنی اس کی اور کسی دوسرے کی ملکیت تھی یا کسی نے ایسی لوٹری سے وطن کی جو اس کی حرم تھی۔ چونکہ یہ لوٹری اس وطن کرنے والے کی ملکیت میں تھی اس لئے یہ فعل زنا نہیں کہلائے گا اگرچہ جائز نہیں۔ لہذا ایسے شخص پر حد لا کو نہ ہوگی۔

## (۱۱) حقیقت نکاح سے خالی ہونا

اگر خاندان اپنی بیوی سے حالت حیض و نفاس میں وطی کرتا ہے یا روزہ دار بیوی سے وطی کرتا ہے یا احرام باندھی ہوئی بیوی سے وطی کر لی یا ایلا یا ظہار کے بعد وطی کر لی۔ یہ تمام صورتیں ناجائز وطی کہلائیں گی لیکن زنا نہیں۔ اس لئے ان صورتوں میں وطی کرنے والے پر حد زنا نہیں لگے گی۔

## (۱۲) شبہ ملک سے خالی ہونا

جب ملکیت یا نکاح میں شبہ ہو تو اس صورت میں حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "ادراء والحدود بالشبهات حدود کوشہات سے ساقط کر دو"۔ (ترمذی شریف ص ۲۲۴ مطبوعہ کراچی) مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی لوٹری سے وطی کر لی۔ اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ اس نے جس طرح بیٹے کے دوسرے مال کو اپنا سمجھا اسی طرح اس کی لوٹری کو بھی اپنی سمجھ کر وطی کی ہو۔ اس شبہ کی بنیاد وہ حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا مال بھی ہے اور اولاد بھی ہے اور میرا باپ میرا مال کھا جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: انت ومالک لایبیک تو اور میرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔ (ابن ماجہ ص ۱۶۵ مطبوعہ کراچی)

## (۱۳) شبہ نکاح سے خالی ہونا

یعنی عقد نکاح میں شبہ ہو۔ مثلاً کسی نے نکاح کیا لیکن گواہ نہ تھے یا نکاح حد یا پھر وطی کر لی۔ یہ وطی اگر چہ ناجائز ہے لیکن زنا نہیں ہے۔ خواہ وطی کرنے والا مذکورہ نکاح کو خود ناجائز سمجھتا ہو۔ کیونکہ اگر چہ نکاح حد منسوخ ہوجانے کی وجہ سے حرام ہو چکا۔ لیکن اس میں کچھ اختلافی روایات ملتی ہیں۔ جن کی وجہ سے اس میں شبہ آگیا۔ یونہی کسی نے نسبی، رضاعی یا سربالی رشتہ میں سے کسی حرم عورت سے نکاح کر کے وطی کر لی یا دو بہنوں کو جمع کر لیا یا کسی عورت سے اس کی عدت میں نکاح کر لیا پھر وطی کر لی۔ ان صورتوں میں امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک وطی کرنے والے پر حد نہیں لگے گی کیونکہ یہاں شبہ موجود ہے کہ وطی کرنے والے نے نکاح کو وطی کے لئے مطلقاً حلال جان لیا ہو اور شبہ آجائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔

نوٹ: فقہاء ملکیہ، شوافع، حنابلہ اور حاشین کہتے ہیں کہ جو وطی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ اس کے کرنے والے پر حد ساقط نہیں ہوگی۔ ایسے نکاح کو نکاح باطل قرار دیں گے اور وطی کرنے والے کے شبہ کا گہرڑ اعتبار نہیں کریں گے۔ ہاں جو وطی ابد احرام نہ ہو۔ جیسا کہ بیوی کی بہن یا جس نکاح میں اختلاف ہو جیسا کہ دلی کے بغیر یا گواہوں کے بغیر نکاح ہوا۔ اس دلی سے حد لازم نہ آئے گی۔ جمہور فقہاء اور حاشین کا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی ایسی عورت سے وطی کرتا ہے جو اس پر ہمیشہ ہمیشہ حرام ہے یا اس کی تحریم پر سبھی متفق ہیں تو ایسی عورت سے نکاح کر کے وطی کرنے والے پر حد زنا لاگو ہوگی۔ اگر نکاح ابد احرام نہیں یا اس کی حرمت مختلف فیہ ہے تو حد لازم نہ ہوگی۔ (بدائع الصنائع ج ۵ ص ۳۵ کتاب الحدود، رد المحتار ج ۲ ص ۱۳۶)

## محسن کے رجم اور بکر کے جلد پر اتفاق ہے

محسن وہ جو شادی شدہ ہو اور شادی کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کی ہو۔ اگر صرف شادی ہوئی اور وطی تک کی نوبت نہ آئی تو وہ محسن نہیں ہے۔ جب اپنی بیوی سے وطی کر لی، پھر کسی اجنبیہ سے وطی کرے گا، تو یہ زنا کہلائے گا اور محسن ہونے کی وجہ سے اس کی سزا رجم ہوگی۔ ایسے کہ رجم پر امت کا اتفاق ہے۔ ملاحظہ ہو:

میب آزاد شادی شدہ کو کہتے ہیں اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اس کی حد رجم ہے۔ صرف ایک فرقہ جو اہل ہوا سے



ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہرزائی کی سزا کوڑے ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں جمہور رجم کا حکم دیتے ہیں کیونکہ رجم والی احادیث ثابت ہیں اور ان احادیث سے قرآن کریم کی آیت "الزانیۃ والزانی" کو خاص کر دیتے ہیں (یعنی کوڑے کی سزا جنھن کے علاوہ ہرزائی کی ہے)۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۲۵ الباب الثانی فی الزنا)

### احسان کیا ہے؟

احسان کا اصل معنی منع کرنا ہے۔ عورت، اسلام، پاک دامن اور حریت و نکاح سے محضہ ہوتی ہے۔ جو ہری نے قلب سے نقل کیا ہے۔ ہر پاک دامن عورت محضہ ہے ہر شادی شدہ عورت محضہ ہے، حاملہ بھی محضہ ہے کیونکہ حمل نے اسے دخول سے منع کیا۔ مرد جب شادی شدہ ہو تو محضہ ہے۔ "فاذا احصن فان اتین بقاحشۃ" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: لوٹنی کا احسان اس کا مسلمان ہونا ہے۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا: لوٹنی کا احسان اس کا شادی شدہ ہونا ہے۔ و جاج سے "محضین غیر مسافحین" کی تفسیر میں کہا۔ مرد کا احسان اس کا شادی شدہ ہونا ہے اور پاک دامن ہونا یعنی غیر زانی ہونا ہے اور فرج کا احسان زنا سے رکنا ہے اور "احصت فرجھا" کا معنی پاک دامن رہنا ہے اور زنا سے باز رہنا ہے اور "والمحصنات من النساء" کا معنی شادی شدہ عورتیں ہیں۔ (تاج العروس ج ۹ ص ۱۷۹ مطبوعہ خیر مصر)

قال اللہ تعالیٰ فاذا احصن ای تزوجن  
واحصن زوجن۔ واذا قبل المحصنات المزوجات  
تصورا ان زوجھا هو الذی احصنھا۔ والمحصنات  
بعد قوله حرمت للفتح لا غیر۔

(مفرد امام راغب ص ۱۲۰ الجامع الصاد مطبوعہ مصر)  
اس سے مراد شادی ہی ہے نہ کہ کوئی اور۔  
قارئین کرام! صفت احسان کا حامل محض یا محضہ کے زانی ہونے کی صورت میں تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ اس کی حد رجم ہے۔ البتہ بعض ائمہ نے رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی تجویز فرمائی ہے لیکن رجم کا انکار نہیں۔ اس کے منکر چند اہل ہوا ہیں جن کے انکار کی کوئی محجاش نہیں۔ "احسان" کی کیا شرائط ہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

احسان کے بارے میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ رجم کے لئے احسان کو شرط قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس کی شرائط میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرمایا: بلوغ (بالغ ہوتا) مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عقد صحیح میں دہلی ہونا اور ایسی حالت میں ہونا جب دہلی ہونا صحیح کہلائے۔ جس دہلی سے منع کیا گیا وہ حالت حیض و نفاس میں اور روزے رکھے ہوئے دہلی کرنا ہے۔ جب کسی نے ان شرائط کے پائے جانے کی صورت میں دہلی کی تو وہ شخص محض ہو جائے گا اور ایسے زانی کی حد رجم ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان شرائط میں امام مالک رضی اللہ عنہ سے اختلاف کیا ہے۔ یعنی صرف ایک شرط میں جو امام مالک کے نزدیک ممنوع دہلی تھی (حالت حیض اور روزے کی صورت میں)۔

شرط مذکور میں اختلاف کی وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص نے روزہ دار عورت سے یا حیض والی سے شادی کی اور شادی کے بعد روزہ کی حالت یا حیض کی حالت میں وہ اپنی بیوی سے دہلی کر لیتا ہے تو امام مالک کے نزدیک ایسی دہلی چونکہ ناجائز اور حرام تھی اس لئے اس سے دہلی کرنے والا "محض" نہ ہوگا۔ اگر اسی شخص نے بعد میں کسی اور عورت سے زنا کر لیا تو اس مرد پر رجم کی حد امام مالک کے نزدیک نہیں لگے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک شخص مذکور دہلی ممنوع کے ساتھ بھی محض ہو جائے گا اور زنا کا ارتکاب کرنے کی صورت میں اس پر حد رجم نافذ ہوگی۔ امام مالک اسے کوڑوں کی سزا تجویز فرماتے ہیں۔ مزید وضاحت (شرائط مذکورہ کے

بارے میں (این قدمہ سے سینے:

احسان کی سات شرائط ہیں۔

(۱) خاوند نے بیوی کے قتل میں دہلی کی ہو۔ اس شرط میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "اللیب باللیب الجلد والرجم یعنی شادی شدہ، شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا کوڑے اور رجم ہوگی۔" حلیب اور شہ شادی شدہ مرد اور عورت کو کہتے ہیں۔ قتل میں دہلی ہونے سے دہلی کرنے والے کا شادی شدہ ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ دہلی ہونے سے بارت (کنوار پن) سے نہیں نکلتی اور شہ نہیں کہلاتی۔

(۲) مرد یا عورت نکاح میں ہوں کیونکہ نکاح کو احسان کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والمحصنات من النساء الایۃ (پ ۵ آیت ۱) شادی شدہ عورتیں۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دہلی بالشہ سے کوئی شخص حصن نہیں ہوتا اور نہ ہی لوٹری کے ساتھ دہلی کرنے سے حصن ہوتا ہے۔

(۳) نکاح صحیح ہو۔ یہ شرط اکثر اہل علم کے نزدیک ہے۔ قنودہ، عطاء، امام مالک، امام شافعی اور فقہاء احناف کا یہی قول ہے۔ البتہ ابو ثور کا کہنا ہے کہ نکاح فاسد سے بھی احسان ثابت ہو جاتا ہے۔ لیٹ اور اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے۔ (یعنی گواہوں کے بغیر نکاح کر لیا اور دہلی بھی ہو گئی تو یہ نکاح فاسد ہے اس لئے اس کے ساتھ دہلی کرنے والا حصن نہ ہوگا۔

(۴) حریت۔ ابو ثور کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک آزاد ہونا احسان کے لئے شرط ہے۔ لہذا غلام یا لوٹری "حصن" نہیں۔ جمہور کی دلیل یہ آیت ہے: "فان التین بفاحشة فعلیہن نصف ماعلی المحصنات من العذاب اگر لوٹریاں زنا کریں، تو انہیں آزاد عورتوں سے نصف سزا ہوگی۔" (النساء: ۲۵) آیت مذکورہ میں لوٹریوں کو جب "محصنات" کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ لوٹری "محصنہ" نہیں کہلا سکتی۔

(۵) عقل۔

(۶) بلوغ۔ یعنی اگر بچے بچپن کی حالت میں بدکاری کی یا بچپن نے حالت جنون میں زنا کیا پھر بچہ بالغ ہو گیا اور بچپن عقل والا ہو گیا تو ان پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔

(۷) احسان کامل ہو۔ یعنی آزاد، عاقل، بالغ مرد آزاد، عاقلہ بالغ عورت سے دہلی کی تو احسان ثابت ہوگا۔ یہ شرط امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مرد یا عورت میں کسی ایک میں صفت احسان کامل پائی جائے تو احسان ثابت ہو جائے گا۔ البتہ اگر بچہ کسی بڑی عورت سے دہلی کرتا ہے تو اس عورت کو حصنہ نہیں کہیں گے۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ اول ہم احناف کے مطابق اور دوم امام مالک کے مطابق ہے۔

(المنہج شرح کبیر ص ۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰ ارشاد اللہ احسان)

جو احسان رجم میں معتبر ہے۔ اس کی سات شرائط ہیں: (۱) عقل (۲) بلوغ (۳) حریت (۴) اسلام (۵) نکاح صحیح (۶) خاوند اور بیوی دونوں کا ان صفات سے مستف ہونا (۷) نکاح صحیح کے بعد خاوند کا بیوی سے دہلی کرنا۔ بچہ، جنون، غلام، کافر، نکاح فاسد، عدم دہلی اور زوجین کا مذکورہ صفات پر نہ ہونے سے احسان ثابت نہ ہوگا۔ کسی نے اپنی بیوی سے دہلی کی اور وہ بچی تھی یا بچھوڑی تھی یا لوٹری یا کتا یہ تھی۔ پھر اس کے بعد وہ جوان ہو گئی۔ جنون جاتا رہا، آزاد کر دی گئی اور مسلمان ہو گئی تو حصن نہیں ہوں گی۔ ہاں اگر اس کے بعد دوسری مرتبہ دہلی ہوئی۔ (یعنی مذکورہ عواض ختم ہونے کے بعد) تو احسان ثابت ہو جائے گا۔ اگر دوسری مرتبہ دخول سے قبل مذکورہ عورتوں میں سے کسی نے زنا کیا، تو رجم کی سزا انہیں دی جائے گی۔ تمام صفات رجم پائی جائیں، پھر زنا کا ارتکاب کرے، تو حد

رجم لگائی جائے گی۔ (البدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۷۷-۳۸۸ فصل واما الا حصان، مطبوعہ بیروت)

## رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا میں اختلاف ہے

احناف کا مسلک و موقف یہ ہے کہ رجم والے مرد یا عورت کو رجم کرنے سے قبل کوڑوں کی سزا دینا بے معنی و بے مقصد ہے۔ لیکن بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے، تو پہلے سو کوڑے اور پھر پھر سنگسار کیا جائے گا لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ نہیں بلکہ وہ احناف والا مسلک ہی رکھتے ہیں۔ اس کی تائید میں بکثرت احادیث موجود ہیں۔ جن میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

## رجم کے ساتھ کوڑے نہ مارنے پر دلالت کرنے والی چند احادیث و آثار

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جس پر رجم واجب ہو کیا رجم سے قبل اسے سو (۱۰۰) کوڑے بھی لگائے جانے ضروری ہیں؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رجم والے کو کوڑوں کی سزائیں دی جائے گی۔ حسن بصری، اسحاق، احمد اور داؤد کہتے ہیں کہ شادی شدہ جب زنا کرے تو رجم سے پہلے اسے کوڑے لگانے چاہئیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جناب ماعز رضی اللہ عنہ کو صرف رجم کی سزا دلوائی۔ اسی طرح قبیلہ حبشہ کی ایک عورت کو بھی صرف رجم کی سزا دلوائی۔ یہودیوں کو بھی رجم کی سزا اور عامر کی بیوی جس کا تعلق قبیلہ ازدیہ سے تھا اسے بھی رجم ہی کی سزا سنائی۔ ان تمام کے رجم کا ذکر صحاح میں موجود ہے۔ کسی ایک روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے مر جوین میں سے کسی کو رجم سے قبل سو کوڑے لگانے کا حکم دیا ہو۔ اگر ”رجم“ کو معنوی اعتبار سے بھی دیکھا جائے، تو کوڑوں کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ بڑی سزا چھوٹی سزا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ”حد“ اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ زجر و توبخ حاصل ہو، جہم پر کوڑے برسانے کی زجر میں کوئی تاثیر نہیں۔

(مدلہ الجہد، ج ۲ ص ۳۲۵ الباب الثانی فی الانصاف الزناۃ)

فصل ثانی اس بحث میں کہ پہلے کوڑے لگائے جائیں پھر رجم کیا جائے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت میں آپ کا یہ فعل منقول ہے۔ آپ کی موافقت کرنے والوں میں ابن عباس، ابی بن کعب اور ابوذر غفاری ہیں۔ عبدالحزین نے اسے دونوں سے ذکر کیا اور اس کو پسند کیا۔ یہی قول حسن، اسحاق، داؤد اور ابن منذر کا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ کہ ایسے شخص کو صرف رجم کیا جائے (کوڑے نہ لگائے جائیں) یہ روایت حضرت عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ ان دونوں نے رجم کیا لیکن کوڑے نہ مارے۔ عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب دو حدیں جمع ہو جائیں۔ ایسی کہ ان کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہو اور ان میں سے ایک قتل کرنے کے حکم پر مشتمل ہو تو قتل کی حد دوسری حد کو اپنے گھیرے میں لے لی۔ یہی قول شعی، زہری، اوزاعی، مالک، شافعی، ابو ثور اور احناف کا ہے۔ اسی کو ابو اسحاق جوزجانی اور ابو بکر الاثرم نے پسند کیا ہے۔ ان دونوں نے اپنی اپنی سنن میں اس کی تائید کی کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ماعز کو رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔ غامد یہ کہ رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔ انیس کو فرمایا اے انیس! اس عورت کے پاس صبح سویرے پہنچ۔ اسے پوچھنا: اگر وہ زنا کا اقرار کر لے تو اسے رجم کی سزا دینا۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ آپ نے انیس کو کوڑوں کا حکم نہ دیا۔ آپ کا یہ فیصلہ آخری فیصلہ ہے لہذا اس کا دوسرے فیصلہ جات سے مقدم کرنا واجب ہے۔ اثرم نے کہا کہ میں نے ابو عبد اللہ کو سنا۔ وہ ابن عبادہ کی حدیث کے متعلق فرما رہے تھے۔ پہلے پہل یہی حد نازل ہوئی تھی (جس میں رجم کے ساتھ کوڑوں کا بھی ذکر ہے) اور حدیث ماعز اس کے بعد کی ہے کہ حضور ﷺ نے اسے رجم کیا، کوڑے نہ لگوائے۔ عمر فاروق نے بھی صرف رجم کی سزا دی، کوڑے نہ لگوائے۔ اسمعیل بن سعید نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رجم ایسی حد ہے کہ جس میں

قتل کرو یا موجود ہوتا ہے اور قتل کرنے کے ساتھ کوڑے مارنے کی حد کو اکٹھا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں جیسا کہ کوئی مرتد ہو جائے کیونکہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں سے ایک حد قتل بھی ہو، وہاں قتل والی حد کو نافذ کیا جائے گا، بقیہ کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(الغنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۲۱-۱۲۲ حدیث ۱۳۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان)

میں امام ابو حنیفہ نے حماد عن محمد بن ابراہیم سے روایت کرتے ہیں فرمایا کہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں ایک قتل کرنا بھی ہو، تو قتل پر عمل کیا جائے اور بقیہ کو چھوڑ دیا جائے اور جب مختلف حدود جمع ہو جائیں، جن میں سے قتل کیا جانا بھی واجب ہو تو اسے قتل ہی کیا جائے بقیہ حدود کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ قتل کرنے نے بقیہ تمام حدود کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ تمام امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارا بھی یہی قول ہے لیکن حد نقد میں ایسا نہ ہو گا کیونکہ یہ لوگوں کے حقوق میں سے ہے۔ لہذا پہلے ایسے فیصلے کو حد نقد لگائی جائے گی پھر قتل کیا جائے گا۔ قتل اپنے سوا دوسری حدود کو صرف اللہ تعالیٰ کے حقوق میں بھی اپنی لپیٹ میں لیتا ہے۔

مازنی حدیث میں رجم ہے جلد کا ذکر نہیں۔ حتیٰ کہ اصولیوں نے اس سے استہلال کیا ہے کہ کتاب اللہ کی تخصیص سنت کے ساتھ جائز ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ماز کو رجم کیا کوڑے نہ لگوائے حالانکہ آیت جلد شادی شدہ کو بھی شامل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ والی حدیث اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ایک مثل شریف (کہ جن میں کوڑے اور رجم دونوں کا ذکر ہے) تو ان کے دو جواب ہیں۔ (۱) ان میں سے ایک منسوخ ہے جسے حاذی نے اپنی کتاب میں کہا (۲) حضرت ماز کی حدیث ان صحابہ نے ذکر کی ہے، جو حضور ﷺ کی آخری زندگی میں ایمان لائے۔ جیسے سہل ابن سعد اور ابن عباس اور کچھ دوسرے کہ جن کا اسلام مؤخر ہے اور حدیث عبادہ بن صامت پہلے زمانہ کی حدیث ہے۔ دونوں کے زمانہ میں کافی فرق ہے۔

(نصب الراعی ج ۳ ص ۲۲۹ کتاب اللہ و اللہ حدیث البحر و النہر)

جناب زہری سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما دونوں رجم کی سزا دیا کرتے تھے کوڑوں کے ساتھ نہیں۔ اسی اسناد سے وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں عبد اللہ بن عمر نے جناب نافع وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رجم کی اور کوڑے ساتھ نہ لگائے۔ اسی اسناد کے ساتھ وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں ثوری نے منقرہ سے وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ رجم کیا جائے گا اور کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ عبد الرزاق نے جناب محمر سے وہ زہری سے بیان کرتے ہیں کہ جناب زہری رجم کے ساتھ کوڑے نہ لگائے۔ اسی اسناد سے بھی قول ابوزاری،

محمد قال أخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا اجتمعت علی الرجل الحدود فیه القتل و یرت الحدود و اخذ بالقتل و اذا اجتمعت الحدود قد قتل قتل و دفع ماسوا ذالک لان القتل قد احاط بذالک کله۔ قال محمد و هذا کله قول ابی حنیفہ و قولنا الا حد القذف فانه من حقوق الناس فیضرب حد القذف ثم یقتل فانما الذی یدور عنہ الحدود التی للہ تعالیٰ۔

(کتاب الآداب ص ۱۳۳ باب اللہ و اذا اجتمعت یرت القتل مطبوعہ دار القرآن کراچی)

عن الزہری ان ابا بکر و عمر رضی اللہ عنہ رجموا ولم یجلدا وہ الی وکیع۔ ہو عبد اللہ ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال ابن عمر رجم ولم یجلده وہ الی وکیع حدنا ثوری عن مغیرہ عن ابراہیم نخعی قال یرجم ولا یجلدا و عن عبد الرزاق عن معمر عن الزہری انه کان ینکروا لجلد مع الرجم وہ یقول الا و زاعمی و سفیان الثوری و ابو حنیفہ و مالک و شافعی و ابو ثور و احمد بن حنبل و اصحابہ۔

(کلی ابن حزم ج ۱ ص ۳۳۳) سفیان ثوری، ابو حنیفہ، مالک، شافعی، ابو ثور اور احمد بن حنبل کا ہے۔  
نوٹ: ابن حزم کی ان روایات کو "اعلاء السنن" میں لکھنے کے بعد کہا گیا۔ "سندہ صحیح ان کی سند صحیح ہے۔"

شادی شدہ زانی کے رجم کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ جیسا کہ آپ حوالہ جات میں پڑھ چکے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ رجم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں یا نہیں؟ کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "زانی مرد اور عورت دونوں کو سو کوڑے لگائیں جائیں۔" یہ حکم عام زانی کے لئے ہے۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنوارہ۔ لہذا ہر زانی کو سو کوڑے لگانے کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے اس لئے رجم اپنی جگہ لیکن کوڑے بھی ضرور لگائے جانے چاہئیں۔ لیکن حدیث پاک میں شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا گیا ہے۔ لہذا کوڑے قرآن کریم کے حکم سے اور شادی شدہ کو پھر رجم حدیث پاک کے حکم سے کیا جائے گا۔ اس مسلک کے مقابلہ میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم ہی کیا جائے گا کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ آیت کریمہ کے عموم کا جواب یہ حضرات یوں دیتے ہیں کہ آیت کے عموم کی تخصیص وہ حدیث صحیح ہے جس میں صرف رجم کا ذکر ہے اور اس پر حضور ﷺ، ابو بکر، عمر رضی اللہ عنہما نے عمل کیا۔ یعنی رجم کے ساتھ کوڑے نہیں لگائے۔ تو معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک واضح اور حق ہے اور یہی احناف کا بھی مسلک ہے۔ ائمہ اربعہ بھی یہی مسلک رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگانے پر سب کا اتفاق ہے لیکن شہر بدری میں اختلاف ہے

غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں بعض احادیث میں مذکور ہے کہ اسے سو کوڑے لگانے کے علاوہ ایک سال تک کے لئے شہر بدر بھی کیا جائے۔ چنانچہ "صحیح مسلم" میں ہے:

عن عبادة بن صامت قال قال رسول الله ﷺ خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفی سنة والثیر بالبثیر جلد مائة ورجم. (صحیح مسلم ج ۲ ص ۶۵ باب حد الزانی ملبوءة نوره محمد کراچی)

حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لئے بدکاری کے بارے میں حکم عطا فرمادیا ہے۔ جب کنوارہ مرد، کنواری عورت سے زنا کرے، تو ان کو سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سو کوڑے اور رجم (سنگساری) کی سزا ہے۔

قارئین کرام! اس حدیث پاک میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کے لئے دو دوسراؤں کا حکم ہے۔ شادی شدہ کے لئے سنگساری کے ساتھ سو کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ اس کے بارے میں وضاحت اور تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑوں اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے۔ تو جس طرح شادی شدہ کی سنگساری پر اتفاق ہوتے ہوئے اس کو سو کوڑے مارنے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگانے میں تو بھی ائمہ متفق ہیں ایک سال کی شہر بدری میں اختلاف ہے۔ اس مسئلہ میں احناف کے نزدیک صرف کوڑوں کی سزا ہوگی اور جلا وطنی یا شہر بدری حد زنا میں شامل نہیں۔ اس کے ثبوت کے لئے درج ذیل حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

## غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کا حکم اور اس کا ثبوت

وقال ابو حنیفہ ومحمد بن الحسن لا یجب  
التغریب لان علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال حبسہما  
من الفتنة ان ینفی.  
(المختار ج ۱۰ ص ۱۳۰ حدادہ مسئلہ ۷۱۳)

امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن نے کہا کہ غیر شادی شدہ زانی  
کے لئے ایک سال کی شہر بدی واجب نہیں۔ کیونکہ حضرت علی رضی  
اللہ عنہ نے فرمایا: ان دونوں کو شہر بدی کرنا ان کو تفتہ میں ڈالنے کے  
لئے کافی ہے۔

عن سہل بن سعد عن النبی ﷺ ان رجلا  
اتاه فاقتر عنده انه زنی بامرأة سماها فبعث رسول  
اللہ ﷺ الى المرأة فسالها عن ذالک  
فانكرت ان تكون زنت فجلبده الحد وتوکلها.

جناب سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور  
ﷺ کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور زنا کا اقرار کیا۔ اس  
عورت کا نام بھی اس نے بتایا جس سے زنا کا ارتکاب کیا پھر حضور  
ﷺ نے ایک آدمی کو اس عورت کے پاس بھیجا۔ اس نے  
اس عورت سے اس بارے میں پوچھا۔ چنانچہ اس نے زنا سے انکار  
کر دیا پھر حضور ﷺ نے عورت کو تھوڑا دیا اور مرد کو کوڑے  
لگوائے۔

(ابو داؤد ج ۲ ص ۲۵۵ باب اذا اقر الرجل بالزنا مطبوعہ  
نول شوریہ)

عن ابن عباس ان رجلا من بکر بن لیث اتى  
النبي ﷺ فاقتر انه زنى بامرأة اربع مرات  
فجلده مائة وكان يكرا ثم ساله البينة على المرأة  
فقاتل كذب والله يا رسول الله فجلده جد القرية  
ثمانيا.

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی کہ  
ایک مرد بکر بن لیث کے قبیلہ سے حضور ﷺ کے پاس آیا اور  
اس نے چار مرتبہ اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا ہے  
آپ نے اسے سو کوڑے مارنے کا حکم دیا وہ غیر شادی شدہ تھا۔  
پھر اس سے عورت کے خلاف گواہ طلب کئے۔ عورت نے کہا: خدا  
کی قسم یا رسول اللہ! اس نے جھوٹ کہا۔ پھر آپ نے اسے نصف  
کے ای (۸۰) کوڑے مروائے۔

(ابو داؤد ج ۲ ص ۲۵۵ مطبوعہ نول شوریہ)

عن ابی ہریرۃ وزید بن خالد رضی اللہ  
عنہما قال سئل النبی ﷺ عن الامه اذا زنت  
ولم تحصن قال اذا زنت فاجلدوها ثم ان زنت  
فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم بیعوها ولو  
بضفیر.

حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما دونوں بیان  
فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے کوئی عورت کے بارے میں  
پوچھا، جو ابھی کنواری ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے  
سو کوڑے لگاؤ۔ اگر وہ بارہ زنا کرے تو پھر دوسری مرتبہ بھی کوڑے  
لگاؤ۔ پھر اگر تیسری مرتبہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر  
زنا کا ارتکاب کرے تو اسے بیچ ڈالو خواہ وہی کے ایک ٹکڑے کے  
موتی کے۔

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۱۰ الباب اذا زنت الامه مطبوعہ نور محمد  
کراچی)

نوٹ: یہ حدیث ”صحیح مسلم“ ج ۲ ص ۷۰۔ ۷۱ مطبوعہ نور محمد کراچی اور ”مسند حمیدی“ ج ۲ ص ۳۵۵ مطبوعہ بیروت لبنان میں بھی  
ذکور ہے۔

تقریباً کرام الذکورہ احادیث میں غیر شادی شدہ زانی کے لئے صرف سو کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ اس کے ساتھ ایک سال کی  
شہر بدی کا بھی ذکر نہیں۔ مگر زانیہ کی شہر بدی کی حد میں بھی ایک سال کی سزا کا ذکر سو کوڑوں کے ساتھ لانا ہوتا۔ لہذا

معلوم ہوا کہ غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے لگاتا ہے۔ چونکہ بعض احادیث میں سال بھر کی شہر بدری کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس لئے احناف کا مسلک یہ ہے کہ سو کوڑے تو بطور حد لگانے لازم ہیں اور شہر بدری کا معاملہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ کوڑوں کے ساتھ شہر بدری مفید ہے تو ٹھیک ورنہ کوڑوں پر ہی اکتفا کرے۔

غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کے اثبات پر آثار صحابہ اور اقوال تابعین کرام

عن ابن جریج عن عبد اللہ بن عمر ان ابابکر بن امیہ بن خلف غرب فی الخمر الی خیبر فلحق بهرقل قال فتنصر فقال عمر لا اغرب مسلما بعده ابدا وعن ابراہیم ان علیا قال حسبهم من الفتنة ان ینفرا۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۱۴ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت  
حدیث ۳۳۲۰ باب النفی)

عبداللہ بن عمر سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ ابوبکر بن امیہ بن خلف کو شراب پینے کے جرم میں خیبر کی طرف شہر بدر کر دیا گیا۔ وہ ہرقل کے پاس چلا گیا اور نصرانی ہو گیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آئندہ کسی کو شہر بدر نہیں کروں گا اور ابراہیم سے مروی ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان کے لئے یہی فتنہ کافی ہے کہ انہیں شہر بدر کر دیا جائے (یعنی شہر بدر کرنے سے وہاں کے باشندوں کے لئے فتنہ کا سبب بننے میں کافی ہے)۔

عن ابراهيم قال كفى بالنفى الفتنة قال محمد  
وقلت لابي حنيفة اما يعني ابراهيم بقوله كفى  
بالنفي فتنة اى لا ينفي قال نعم قال محمد وهذا قول  
ابي حنيفة وقلنا نأخذ بقول علي رضى الله عنه.  
(كتاب الآداب ص ۱۳۴ باب البر بغير مالكم ملبوعه دار القرآن كراچي)

(کتاب الآثار ص ۳۴۱ باب الکبر یفخر بالکبر مطبوعہ دار القرآن کراچی)

جناب ابراہیم مخفی فرماتے ہیں: کہ شہر بدر نہیں کرتا چاہیے؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ہاں یہی مطلب ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ امام ابو حنیفہ اور ہمارا قول ہے۔ ہم علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم شرع سیکھ لو مجھ سے حکم شرع سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا مسئلہ حل فرمادیا ہے۔ یہ کوڑے لگانے سے پہلے کا حکم ہے۔ کیونکہ اگر یہ آیت اس حکم کے نازل ہونے سے پہلے نازل ہوتی تو زانیوں کے لئے یہ سبیل اس آیت سے ماخوذ ہوتی۔ جبکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سبیل کے سلسلہ میں آپ پر کوئی وحی نازل ہوئی تھی۔ کیونکہ اگر قرآن کی کوئی آیت نازل ہوتی تو اس کا حوالہ دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس آیت میں زانیوں کو کوڑے مارنے کا حکم نازل ہوا ہے وہ اس کے بعد کا واقع ہے اور اس میں شہر بدر کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت شہر بدر کرنے کے اس حکم کے لئے ناخ ہو۔ جو حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے۔ (علامہ جصاص لکھتے ہیں) شہر بدر کرنے کے تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی مقدار اور انتہا معلوم و متعین ہوتی ہے اسی لئے اس کو حد کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقدار پر زیادتی اور اس سے کمی جائز نہیں ہوتی اور جب نبی کریم ﷺ نے شہر بدر کرنے کی جگہ کا ذکر فرمایا اور نہ بعد و مسافت کا ذکر فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ حد نہیں بلکہ معاملہ تعزیر کی طرح کا ہے جو امام کی رائے پر موقوف ہے۔ اگر یہ حد ہوتا تو نبی کریم ﷺ متعین فرماتے کہ اتنی مسافت پر اس کو شہر بدر کرنا جس طرح آپ نے وقت کی تحدید کی ہے، جبکہ یہ بھی تحدید کرتے۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان، زیر آیت الرایۃ والراۃ)

ان آثار و اقوال ائمہ و صحابہ سے معلوم ہوا کہ شہر بدری حد ذاتہ میں داخل نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شہر بدری کی سرحد اپنے پر جب ایک شرابی شخص نصرانی ہو گیا تو آپ نے شہر بدری کی سرحد کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دینے کا اعلان فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔ اگر شہر بدری حکم خداوندی ہوتا اور حد ذاتہ میں شامل ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی بھی اس کے خلاف کا فیصلہ نہ فرماتے۔ شہر بدری میں ایک طرح سے اس شہر کے لوگوں کو قید میں جتلا کر بھی نظر آتا ہے کہ یہ ذاتی شخص دہاں جا کر بھی اگر اپنی حرکتوں سے باز نہ آئے اور دہاں کی عورتوں کو اپنی خواہش کا نشانہ بنایا اور مردوں کو اپنا ہم تو بنانے کی کوشش کی تو یہ بات ان لوگوں کے اندر بہت بڑے فتنہ کا باعث بن جائے گی۔ اسی لئے علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور جناب ابراہیم نخعی نے شہر بدری کو "فتنے کے لئے کافی ہوتا" قرار دیا ہے۔ اس لئے ابو بکر جصاص نے جیسا کہ کہا کہ احناف کے نزدیک شہر بدری قاضی کی مرضی پر منحصر ہے اور یہ تعزیر میں داخل ہے حد میں شامل نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

### حد رجم (سنگساری) پر اعتراضات اور ان کے جوابات

اعتراض اول: قرآن کریم میں بلا تخصیص زانی کی سزا کوڑے لگانا مذکور ہے۔ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔ سنگساری کی حد شادی شدہ زانی کے لئے جن روایات و احادیث میں مذکور ہے وہ خبر واحد کے درجہ میں ہیں اور خبر واحد سے قرآن کریم کے حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا؟

توٹ: یہ اعتراض بعض بعض خوارج اور ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اپنے آپ کو "اہل قرآن" کہلاتے ہیں اور بڑھم خود وہ سنت رسول کو ناقابل عمل قرار دیتے ہیں۔

جواب: منکرین سنت اور خوارج کا یہ کہنا کہ رجم کا قرآن میں ذکر نہیں یہ باطل اور مردود ہے۔ رجم کا حکم اگرچہ صریحاً قرآن کریم میں موجود نہیں، لیکن اشارۃً موجود ہے اور اشارۃً ائیس سے بھی احکام ثابت ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ دوسرا یہ کہنا کہ رجم کا ذکر اخبار احاد میں ہے۔ یہ بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ رجم کا ذکر جن احادیث میں آیا ہے۔ وہ متواتر یعنی احادیث ہیں۔ اب ہم رجم کا ثبوت، قرآن کریم میں سے ہوتا ثابت کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اس کی تفسیر بھی ملاحظہ فرمائیں۔

### رجم کا ثبوت قرآن کریم سے

و کیف یحکمونک و عندہم النورۃ فیہا حکم اللہ. (النورہ ۳۳)

پس تورات ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں (بحوالہ سنن ابی داؤد) کہ حضور ﷺ کی خدمت میں یہود مرد و عورت کا مقدمہ پیش کیا گیا جنہوں نے زنا کیا تھا آپ نے فرمایا: تم اپنے دو بڑے عالم لاؤ چنانچہ وہ مصور کے دو میٹوں کو لے آئے آپ نے دونوں سے حلفا چھاکم تم بتاؤ تورات میں فرمائیں کہ بارے میں کیا حکم موجود ہے؟ انہوں نے کہا کہ تورات میں یہ مذکور ہے کہ جب چار آدمی زنا کی گواہی دیں کہ انہوں نے زانی مرد اور عورت کو بچوں دیکھا۔ جس طرح سر مردانی میں سلائی ڈالی جاتی ہے تو ان کو سنگسار کر دیا جائے۔ آپ نے فرمایا: پھر تم ان دونوں کو کیوں رجم نہیں کرتے؟ انہوں نے کہا: کہ ہماری حکومت (شریعت) ختم ہوگئی، ہم قتل کرنا پسند کرتے ہیں حضور ﷺ نے گواہوں کو بلوایا۔ چار آدمیوں نے آکر گواہی دی کہ انہوں نے انہیں اس طرح دیکھا جس طرح سلائی سر مردانی میں ہوتی ہے اس پر حضور ﷺ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔ (ابن کثیر رحمہ اللہ)

فہذہ الاحادیث دافۃ علی ان رسول اللہ ﷺ یہ احادیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ



ﷺ حکم لموافقة التوراة وليس هذا من باب الاكرام لهم ما يعتقدون صحتهم لانهم مأمورون باتباع الشرع المحمدي لامحالة لكن هذا بوحى خاص من الله تعالى اليه بذالك فسؤاله ذالك ليقررهم على ما يابديهم معا تواظوا على كتمانته وجهده مع عدم العمل به.

(ابن کثیر ج ۲ ص ۵۹ زیر آیت و کیف بحکمونک)

نے تورات کے موافق فیصلہ صادر فرمایا اور آپ کا یہ فیصلہ فرمانا ان یہودیوں کی تعظیم و تکریم کی خاطر نہ تھا کہ ان کے اعتقادات صحیح ہیں۔ کیونکہ وہ تو حضور ﷺ کی شریعت کی اتباع کا حکم دیے گئے۔ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص وحی کے ذریعہ یہ سب کچھ بتایا گیا۔ آپ نے ان یہودیوں سے اس بارے میں پوچھا تا کہ ان کی شریعت بھی اس حکم کو پختہ کر دے، جس کو وہ چھپایا کرتے تھے اور اس پر عمل نہ کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔

قارئین کرام! ابن کثیر کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ والی حدیث صرف ان ہی سے مروی نہیں بلکہ ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہ ماضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہودیوں کے ہاں اگرچہ شادی شدہ زانی کی ہزار جہتی تھی لیکن مقدمہ مذکورہ میں زنا کا ارتکاب کرنے والے چونکہ بڑے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے ان پر حد رحم کی وجہ سے وہ فتنہ سے خائف تھے۔ لہذا حضور ﷺ کے پاس مقدمہ لائے تاکہ شاید رحم سے کم کوئی اور فیصلہ مل جائے۔ بعض روایات میں یہ صاف صاف آیا بھی ہے کہ قبیلہ والوں نے کہا جاؤ۔ اگر حضور ﷺ رحم کے علاوہ کوئی فیصلہ دیں، تو ٹھیک ورنہ رحم کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مختصر یہ کہ آپ نے رحم کا حکم دے دیا اور پھر انہیں رحم کیا گیا۔

تعجب من تحکیمهم من لا يؤمن به والحال انهم يعلمون حکم الله فان عندهم التوراة فيها حکم الله وهو الرجم وهم لا يعلمون به والحاصل انه ليس غرضهم من تحکیمهم اياک اصابة الحق واقامة الشرع بل انما يطلبون ما يكون اهون عليهم وان لم يكن حکم الله.

(تفسیر مطہری ج ۳ ص ۱۱۶ مطبوعہ دہلی، زیر آیت کیف بحکمونک)

مذکورہ واقعہ جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے انہیں فرمایا: تم میں سے تورات کا عالم کون ہے؟ عرض کی فلاں کا نا (صور یہ) آپ نے اس کی طرف آدمی بھیجا۔ وہ آگیا۔ آپ نے پوچھا تو تورات کا عالم ہے؟ اس نے کہا: یہودی کا یہی گمان ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے اللہ کی اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے طور سینا پر موسیٰ علیہ السلام پر نازل کیا۔ تورات میں زانیوں کے بارے میں تم کیا حکم پاتے ہو؟ صور یہ نے کہا: اے ابوالقاسم! گھنیا قوم کے لوگوں کو رجم کیا جاتا ہے اور بڑے لوگوں کو ان کے منہ کاٹنے کے انٹ پر اس طرح بٹھایا جاتا ہے کہ ان کا منہ اونٹ کی پشت کی طرف ہو اور جب گھنیا قوم کا آدمی کسی بڑی قوم کی عورت سے زنا کرتا ہے تو اسے رجم کر دیا جاتا ہے اور اس عورت کو اونٹ پر اسی طرح سوار کر دیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے خدا کی قسم دیتا ہوں اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر طور سینا پر نازل فرمایا۔ تو وہ جیلے بھانے کرنے لگا۔ اس پر آپ نے پھر اسے اللہ اور تورات کی قسم دی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو طور سینا پر عطا کی۔ یہاں تک کہ وہ یہودی عالم بولا۔ اے ابوالقاسم! تورات میں یوں موجود ہے۔ "الشیخ والشیخۃ اذا فارقا جموعهما البیۃ جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو زنا رجم کرو۔" حضور ﷺ نے فرمایا: کہ یہی وہ حکم ہے (جس کے بارے

میں میں تم سے پوچھ رہا تھا) حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا: انہیں رجم کر دو۔ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے تھا جنہوں نے انہیں رجم کیا۔ وہ یہودی زانی جھکنا رہا اس زانیہ عورت پر اور اس کو بچاتا رہا پتھروں سے، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (تفسیر ابن جریر ج ۳ ص ۱۵۷ پ ۶، آیت ۱۰، کیف جھکوں)

مذکورہ فقہار سے یہ ثابت ہوا کہ رجم کی سزا تورات میں موجود تھی۔ بلکہ انہی الفاظ سے موجود تھی جو الفاظ ہماری حدیث کی کتب میں وارد ہیں۔ معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور یہ سزا قرآن کریم میں موجود ہے جو منسوخ القواعد ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ یہی حکم تورات و انجیل میں بھی موجود تھا لیکن یہود و نصاریٰ نے اس پر عمل کرنے میں امتیاز برت رکھا تھا۔ موجودہ تورات و انجیل میں یہ حکم موجود ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ قرآن کریم کا معجزہ ہے کہ آیت رجم کا حکم باقی ہونے کے باوجود منسوخ القواعد ہے۔ اس کی تائید تورات و انجیل میں ابھی تک موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

اگر یہ بات سچ ہو کہ لڑکی میں کنوار پن کے نشان نہیں پائے گئے تو اس لڑکی کو اس کے باپ کے دروازہ پر نکال لائیں اور شہر کے لوگ اسے سنگسار کریں وہ مر جائے کیونکہ اس نے اسرائیل کے درمیان شرارت کی اپنے باپ کے گھر میں فاحشہ پن کیا۔ اس طرح سے ایسی برائی کو اپنے درمیان سے دفع کریں۔ (استثنا ۲۱)

اگر کوئی کنواری لڑکی کسی سے منسوب ہوگئی اور کوئی اسے شہر میں یا گھر میں سے صحبت کرے تو تم ان دونوں کو اس شہر کے بھاٹک پر نکال لانا اور ان کو سنگسار کر دینا کہ وہ مر جائیں۔ لڑکی کو اس لئے کہ وہ شہر میں ہوتے ہوئے نہ چلائی اور مرد کو اس لئے کہ اس نے اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بے حرمت کیا۔ اسی طرح سے اپنے درمیان سے برائی کو دفع کرو۔

(استثنا ۲۲ کتاب المقدس، پرانا عہد نامہ تورات ص ۱۸ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

اور فقہاء اور فریسی ایک عورت کو لائے جو زمانہ میں پکڑی گئی تھی۔ اسے سچ میں کھڑا کر کے یسوع سے کہا: استاد یہ عورت زنا میں پکڑی گئی ہے۔ بعد میں موسیٰ نے نہیں حکم دیا ہے کہ ایسی عورت کو سنگسار کرے۔ پس تو ایسی عورت کی نسبت کیا کہتا ہے؟ انہوں نے اسے آزمانے کے لئے کہا تھا تا کہ اس پر الزام لگانے کا کوئی سبب نکالیں مگر یسوع جبکہ اننگلی سے زمین پر گھٹسنے لگا۔ جب وہ اس سے سوال کرتے ہی رہے۔ اس نے سیدھے ہو کر کہا جو تم میں سے گناہ ہو وہی اس کو پہلے پتھر مارے۔

(یوحنا باب ۸ آیت ۳ کتاب المقدس، پرانا عہد نامہ انجیل ص ۱۰ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

قارئین کرام! تورات و انجیل کے مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کا حکم پہلی آسمانی کتابوں میں اور شریعت میں موجود تھا۔ قرآن کریم کی ایک صفت موجودہ کتب سماویہ کی تصدیق کرنے والا بھی ہے۔ کتب سماویہ (تورات و انجیل) کے حکم کی تصدیق یوں ہوئی کہ جب دو یہودیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے رجم کا حکم فرمایا تھا تو اس کی تصدیق کے بارے میں یہ آیات قرآن نازل ہوئی تھیں:

وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِمْ ظُلُمَاتُهَا يَسَاءَ أَكْرَلُ  
اللَّهُ وَلَهُ تَتَّبِعْ أَهْوََاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ.

(المائدہ: ۴۸)

مطابق فیصلہ فرمائیے جو اللہ تعالیٰ نے اتارا اور ان کی خواہشات کے پیچھے نہ پڑنا حق چھوڑ کر، جو آپ کے پاس آیا۔

قرآن کریم اگرچہ اس وقت کی موجودہ تورات و انجیل کے بارے میں شریف ہو جانے کا دعویٰ بھی کرتا ہے لیکن رجم کا حکم جوں کا

توں باقی تھا۔ اگرچہ اس پر عمل کرنے میں امیر و غریب کا فرق کر دیا گیا تھا۔ لیکن یہ فرق خدا کی طرف سے نہ تھا۔ قرآن کریم جب تصدیق کرنے والا ہوا اور شادی شدہ زانی کے بارے میں پہلی کتب کا حکم سنگسار کرنا، قرآن کریم نے اس کی بھی تصدیق کی اور رجم کو اللہ تعالیٰ نے اپنا حکم فرمایا ہے اور قرآن کریم اس کا گمبھان بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تورات و انجیل میں تحریف ہو جانے کے باوجود سنگسار کرنے کا حکم موجود ہے۔ یہ قرآن کریم کا ایک معجزہ اور اس کی صداقت کی دلیل ہے۔

رجم کی آیت منسوخ التلاوة ہونے اور اس کے حکم کا باقی ہونا کتب احادیث

سے اس کا ثبوت ملاحظہ ہو

زرا بن حیث کہتے ہیں کہ مجھ سے جناب ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم سورۃ احزاب میں کتنی آیات شمار کرتے ہو؟ میں نے کہا تہتر (۷۳) آیات۔ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بس یہی؟ حالانکہ ہم دیکھتے تھے کہ یہ سورۃ، سورۃ بقرہ کے برابر تھی اور یہ آیت اس میں موجود تھی۔ ”الشیخ والشیخۃ اذا فارقا جموعہما البیتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم جب بڑھا مرد اور عمر رسیدہ عورت زنا کریں تو انہیں لازماً سنگسار کر دو“ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت کا سزا ہے اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔“ (تبیق شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود)

نوٹ: سورۃ احزاب جو سورۃ بقرہ کے برابر تھی اس میں مذکورہ آیت بھی تھی، جو اس میں موجود نہیں لیکن اس کا حکم موجود ہے۔ اس روایت کو دیکھ کر شیعہ لوگ ہم اہل سنت پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کریم کو نامکمل کہتے ہیں، تو تمہارے مفسرین کی نظر میں بھی نامکمل اور محرف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ہم نے یہ اعتراض اور اسی قسم کے دوسرے اعتراضات کا جواب اپنی تصنیف ”عقائد بعفریہ“ میں دیا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

کثیر ابن حلت کہتے ہیں ہم مزان کے پاس بیٹھے تھے، ہم میں زید بن ثابت بھی تشریف فرما تھے، حضرت زید نے کہا: آیت الشیخ والشیخۃ اذا زنیَا الایۃ پڑھی جاتی تھی۔ مروان نے کہا: پھر اس آیت کو ہم قرآن میں کیوں داخل نہ کر دیں؟ حضرت زید نے فرمایا: نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ شادی شدہ جوان آدمیوں کو بھی رجم کیا جاتا ہے؟ حضرت زید نے کہا: صحابہ اس پر بحث کر رہے تھے۔ اس وقت ہمارے درمیان حضرت عمرؓ بھی موجود تھے انہوں نے فرمایا: اس مسئلہ میں تمہاری تسلی کئے دیتا ہوں، ہم نے کہا آپ ہماری تسلی کیسے کریں گے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں خود حضور ﷺ کے پاس جا کر اس کا ذکر کروں گا اور جب آپ رجم کا ذکر فرمائیں گے تو میں عرض کروں گا یا رسول اللہ ﷺ! آپ آیت رجم نکھوادیتجئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے پاس گیا، آپ سے اس کا ذکر کیا، جب آپ نے آیت رجم کا ذکر فرمایا تو میں نے عرض کیا: حضور! آیت رجم نکھوادیتجئے: آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (اس کے بعد امام بیہقی لکھتے ہیں)

فی هذا وما قبله دلالة على ان اية الرجم  
حكمها ثابت وتلاوتها منسوخة وهذا مما لا اعلم  
بارے میں کسی سے کوئی خلاف منقول نہیں۔  
فیہا خلافا۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ”الشیخ والشیخۃ الایۃ“ کے بارے میں تمام مفسرین و ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ اس کی تلاوت منسوخ لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں کسی کا اختلافی قول نظر نہیں آتا۔ گویا شادی شدہ زانی کو رجم کی سزا دینا اجماعی مسئلہ ہے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام بیہقی کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ خوارج

نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ علماء مجتہدین کرام و مفسرین عظام جو مسلک حق پر قائم ہیں ان میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ رہے خوارج تو یہ لوگ مذکورہ عظیم جماعت سے خارج ہیں۔ اسی بناء پر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے مقام نہروان میں ان کے ساتھ شدید جنگ کی تھی اور ان کا خاتمہ کر ڈالا تھا لہذا ان کے اختلاف کا کوئی وزن نہیں کیونکہ یہ جماعت سے خارج ہیں۔

عن عكرمه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن من حيث لا تحسب قوله عز وجل يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب فكان الراجم مما اخفوا هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخبر جاه.

عن ابی امامة ابن سہل بن حنیف ان خالته اخبرته قالت لقد اقرانا رسول الله ﷺ الراجم الشيخ والشيخة اذا رجا جموهما البتة بما قضيا من اللذة هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخبر جاه بهذه البيافة.

عن كثير بن الصلت قال كان ابن العاص وزيد ابن ثابت يكتبان المصاحف فمر علي هذه الآية فقال زيد سمعت رسول الله ﷺ يقول الشيخ والشيخة اذا رجا جموهما البتة فقال عمر ولما نزلت اتيت النبي ﷺ فقلت اكتبها فكانه كره ذلك فقال له عمر لا ترى ان الشيخ اذا زنى وقد احصن جلد ورجم واذا لم يحصن جلد وان الشيب اذا زنى وقد احصن رجم هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخبر جاه.

جناب عکرمہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: جس نے حکم کریم کا انکار کیا اس نے یقیناً قرآن کریم کا انکار کیا کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسی قول کو سامنے نہیں رکھتا۔ اسے اہل کتاب اتہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں ایسے بہت سے احکام بتلا دیتے ہیں جنہیں تم چھپاتے پھرتے ہو۔ تو رجم ان احکام میں سے ایک تھا جسے انہوں نے چھپا رکھا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

ابو امامہ ابن سہل بن حنیف سے روایت ہے کہ ان کی خالہ نے انہیں بتایا۔ کہیں گئیں ہمیں حضور ﷺ نے رجم کی آیت خود پڑھائی تھی۔ الشیخ والشیخۃ الایۃ۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور اس امتاز سے بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کی ہے۔

جناب کثیر بن صلت سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی کتابت کر رہے تھے۔ جب آیت رجم پر پہنچے تو حضرت زید نے کہا: میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے آپ پڑھتے تھے الشیخ والشیخۃ اذا رجا جموهما البتۃ۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں بارگاہ رسالت میں حاضر ہوا اور عرض کیا حضور! میں اسے لکھ لوں؟ آپ نے اسے ناگوار پایا پس حضرت عمر نے کہا تم نہیں جانتے کہ جب یوزہا آدمی زنا کرتا ہے اور وہ شادی شدہ ہو تو اس کو کوڑے بھی لگائے جائیں اور سنگسار بھی کیا جائے اور اگر شادی شدہ نہ ہو تو کوڑے لگائے جائیں اور شادی شدہ جب زنا کرے تو اسے سنگسار کیا جائے۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی بھی تخریج نہیں کی۔

حدثنا ابو بکر محمد بن احمد بن باہوہ

بن غالب نے اور انہیں عبداللہ بن جبران نے انہیں شعبہ نے انہیں قناده نے انہیں یونس بن جبیر نے انہیں کثیر بن ملت نے اور وہ زید بن ثابت سے حدیث بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ میں نے حضور ﷺ سے یوں سنا: الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجموها البتۃ۔

حدثنا محمد بن غالب حدثنا عبد الله بن حبران حدثنا شعبه عن قتادة عن يونس بن جبیر عن کثیر بن الصلت عن زید بن ثابت رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجموهما البتۃ.

(المحرک ج ۳ ص ۳۵۹-۳۶۰ کتاب الحدود، باب من کفر

بالرجم کفر بالقرآن، مطبوعہ بیروت لبنان)

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا مجالد بن سعید الهمدانی عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال زنا رجل من اهل فذک فکتب اهل فذک الی اناس من اليهود بالمدينة ان سنلوا محمدا عن ذالک فان امرکم بالجلد فخذوه عنه وان امرکم بالرجم فلا تاخذوه عنه فسالوه عن ذالک فقال ارسلوا الی اعلم رجلین فیکم فجاءوا برجل اعور یقال له ابن صوريا و اخر فقال لهما النبی ﷺ انتما اعلم من قبلکما؟ فقالا قد نعینا قومنا لذلک فقال النبی ﷺ لهما اليس عندکم التورۃ فیها حکم الله تعالی قال بلی فقال النبی ﷺ فانشدکم بالذی فلق البحر لبنی اسرائیل وظل علیکم الغمام وانجکم من ال فرعون وانزل المن والسلوی علی بنی اسرائیل ماتجلدون فی التورۃ من شان الرجم؟ فقال احدهما الاخر ما نشدت بمثلہ قط ثم قالاً نجد ترددا النظر زینته والاعتناق زینته والقبیل زینته فاذا شهد اربعة انهم راوه یدى وبعید کما یدخل المیل فی الملعکۃ فقد وجب الرجم فقال النبی ﷺ هو ذاک فامر به فرجم فنزلت (فان جازوک فاحکم بینهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن یضروک شینا وان حکمت فاحکم بینهم بالقسط).

(المحرک للحمیدی ج ۳ ص ۵۳۲-۵۳۱ مطبوعہ بیروت)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اہل فذک کے ایک آدمی نے زنا کیا تو وہاں کے لوگوں نے مدینہ منورہ کے یہودیوں کو خط لکھا کہ تم حضرت محمد ﷺ سے اس بارے میں پوچھو۔ وہ اگر کوڑے لگانے کا حکم دیں تو ٹھیک اور اگر سنگسار کرنے کا حکم دیں تو عمل نہ کرنا۔ مدینہ کے یہودیوں نے آپ سے اس بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا: تم اپنے میں سے دو بڑے عالم آدمی میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایک بیہوش شخص جسے ابن صوریہ کہا جاتا تھا وہ اور ایک دوسرا آدمی آئے۔ آپ نے ان دونوں سے پوچھا: تم ان کی طرف سے بڑے عالم ہو؟ وہ کہنے لگے کہ ہمیں وہ یہی سمجھتے ہیں کہ ہم بڑے عالم ہیں۔ حضور ﷺ نے ان دونوں سے پوچھا کیا تمہاری کتاب تورات میں اللہ کا حکم موجود نہیں؟ دونوں بولے جی موجود ہے۔ آپ نے انہیں فرمایا: کہ تمہیں اس کی قسم جس نے بنی اسرائیل کے لئے رب یا بھارآتم پر بادلوں کا سایہ کیا؟ فرعونوں سے نجات دی؟ من وسلوی تم پر اتارا؟ تم تورات میں رجم کے متعلق کیا لکھا پاتے ہو؟ ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو کہا کہ آج تک ایسی قسم ہمیں کسی نے نہیں دلائی پھر دونوں بولے کہ تورات میں ہے بار بار کسی ناحرم کو دیکھنا گناہ ہے گلے لگانا گناہ ہے بوسہ لینا گناہ ہے اور اگر چار آدمی یہ گواہی دے دیں کہ انہوں نے مرد کو آہ تاسل یوں اندر باہر آتا جاتا دیکھا جس طرح سرمردانی میں سلائی آتی جاتی ہے تو پھر رجم کی سزا واجب ہو جاتی ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: پس یہ وہی حکم ہے۔ آپ نے رجم کا حکم دیا پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: ”و اگر وہ تمہارے پاس مقدمہ لے کر آئیں، تو ان میں فیصلہ فرما دیا یا اعراض فرماؤ اور

اگر آپ ان سے اعراض فرمائیں تو وہ آپ کا کچھ بھی بگاڑ نہیں سکیں گے اور اگر فیصلہ فرمائیں تو عدل و انصاف سے ان کے مابین فیصلہ فرمائیں۔“

قارئین کرام! ”یعنی شریف“ کی دو عدد روایات اور ”مسند حیدری“ کی ایک روایت سے آپ جکے ہوں گے کہ سنگساری کی سزا کا اگرچہ قرآن کریم میں صراحت سے ذکر نہیں لیکن اشارہ مذکور ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ قرآن کریم میں رجم کا کسی طرح بھی ذکر نہیں غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت الشیخ والشیخۃ الایۃ کی تلاوت منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں جو روایات مذکور ہیں ان کے اپنے الفاظ میں فرق نظر آتا ہے۔ لیکن الشیخ والشیخۃ الایۃ سبھی نے ایک الفاظ سے ذکر کیا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قرآن پاک کی آیت ہے، لیکن اس کی تلاوت باقی نہ رہی۔

### اعتراض دوم

قرآن کریم میں ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً“۔ (زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگادو) آیت کریمہ عام زانی کو شامل ہے۔ عام زانی کا شامل قطعی الثبوت اور اس پر اس کی دلالت قطعی الدلالة ہے۔ یعنی اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سب زانی شامل ہیں اور ان سب کی سزا صرف سو کوڑے ذکر کی گئی ہے۔ یہ نفس قطعی اس کا عموم قطعی ہے۔ اب اس کی تخصیص وہ بھی ضرور احد سے کرنا جائز نہیں اور شادی شدہ کے سنگسار کرنے کا حکم سنت میں ہے۔ لہذا آیت مذکورہ سے شادی شدہ کو نکالنا اور غیر شادی شدہ کی تخصیص کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: آیت کریمہ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا الْاِیۡمَةَ“ کے عموم کو قطعی الدلالة کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کی ہی ایک اور آیت ”فَعَلَيْهِمْ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ“ یعنی لونڈیوں کی سزا آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہے، اس میں داخل نہیں۔ مطلب یہ کہ زانیہ اگر آزاد ہے تو سو کوڑے اور اگر باندی ہے تو پچاس کوڑے لگائے جائیں گے۔ لہذا الزانیۃ الخ سے زانیہ لونڈی نکل گئی۔ اب یہ آیت اپنے عموم پر نہیں رہی کیونکہ ہر زانیہ اس سے مراد نہیں رہی۔ جب اس عموم کی تخصیص خود قرآن کریم میں موجود ہے تو پھر اس کا عموم قطعی الدلالة نہ رہا تو جب اس کی ایک مرتبہ تخصیص ہو گئی۔ اب دوسری مرتبہ تخصیص سنت سے بھی ہو سکتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کریم کی آیت ”فَعَلَيْهِمْ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ“ نے زانیہ باندی کو عموم سے نکالا اور احادیث رجم نے شادی شدہ زانی اور زانیہ کو نکال دیا۔ رہا یہ کہ رجم والی احادیث خبر احاد ہیں۔ یہ بھی درست نہیں کیونکہ وہ متواتر المعنی ہیں اور متواتر المعنی حدیث کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ متواتر المعنی یوں کہ بعض احادیث میں خود حضور ﷺ کا خود شادی شدہ کو رجم نہ کرنے کا حکم موجود ہے بعض میں صحابہ کرام کو فرمایا کہ شادی شدہ اگر زنا کا اقرار کرے تو اسے سنگسار کرو۔ ایسے واقعات و ارشادات نبوی اس قدر کثرت سے موجود ہیں کہ تمام کا ذکر کرنا طوالت کے خوف سے مشکل ہے۔ چند احادیث و آثار پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض میں رجم کا فرمان، بعض میں رجم کرنے کو دوسروں کو حکم اور انہی کی تابعداری احادیث مرسلہ و آثار صحابہ اور تابعین کے چند قوافی پیش خدمت ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کا شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا یا کرنے کا حکم دینا اور اس کے متعلق چند روایات

والذی لا اله غیرہ لا یحل دم امرأ مسلمہ  
 یشہد ان لا اله الا اللہ وانی رسول اللہ الا ثلاثۃ نفر  
 النارک للإسلام ولما رقی الجساعۃ والحب الزانی  
 (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے جناب سرورق روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کسی ایسے مسلمان کا خون بہا، قطعاً

والنفس بالنفس۔

حلال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے معبود برحق ہونے اور میری رسالت کی گواہی دیتا ہو مگر تین آدمیوں کا خون بہانا حلال ہے۔ اسلام کو چھوڑ دینے والا، جماعت سے الگ ہونے والا، شادی شدہ زانی اور تاحق قتل کرنے والا۔

عمرو بن غالب سے مروی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر اس کا جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا یا اسلام کے بعد کافر ہو گیا یا کسی کو تاحق قتل کیا۔

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے ابو امامہ بن سہل اور عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ نے بتایا کہ ہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس تھے۔ جب آپ کا محاصرہ کیا گیا تھا جب ہم محاصرہ کی جگہ میں پہنچے تو دیکھا کہ حضرت عثمان کبھی اندر اور کبھی باہر تشریف لاتے پھر فرمایا: ان لوگوں نے مجھے قتل کر دینے کی دھمکی دی ہے۔ ہم نے کہا: اللہ آپ کے لئے کافی ہے پھر فرمایا: یہ میرے قتل کے کیوں درپے ہیں؟ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر تین آدمیوں کا۔ ایک وہ جس نے اسلام کے بعد پھر کفر کیا دوسرا وہ جس نے شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کیا تیسرا وہ جس نے تاحق قتل کیا۔ خدا کی قسم! میں نے تو دور جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں کبھی زنا کیا اور جب سے مجھے اللہ تعالیٰ نے اسلام کی ہدایت عطا فرمائی۔ میں نے اپنے لئے کسی اور دین کی تمنا تک نہیں کی اور نہ ہی میں نے کسی کو تاحق قتل کیا۔ یہ لوگ کیوں مجھے قتل کرنا چاہتے ہیں؟

عن عمرو بن غالب قال قالت عائشة رضي الله عنها اما علمت ان رسول الله ﷺ قال لا يحل دم امرأ مسلم الا رجل زنى بعد احصائه او كفر بعد اسلامه او النفس بالنفس.

يحيى ابن سعيد قال حدثني ابو امامة بن سهل وعبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع عثمان وهو محصور وكنا اذا دخلنا مدخلا نسمع كلامه من بالبلاط فدخل عثمان يومئذ خرج فقال انهم يتواعدوني بالقتل قلنا يكفيكم الله قال فلم يقتلوني سمعت رسول الله ﷺ لا يحل دم امرأ مسلم الا باحدى ثلاث رجل كفر بعد اسلامه او زنى بعد احصائه او قتل نفسا بغير نفس فوالله ما زلت في الجاهلية ولا الاسلام ولا تمتيت ان لي بديني بدلا منذ هداني الله ولا قتلت نفسا فلم يقتلوني.

(نسائی شریف ج ۲ ص ۱۶۵-۱۶۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

”نسائی شریف“ کے حوالہ میں تین عدد صحابہ کرام (عبد اللہ بن مسعود، سیدہ عائشہ صدیقہ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم) سے حضور ﷺ کا فرمان عالی شان مروی ہوا۔ وہ فرمان یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کا خون بہانا حلال ہے۔ اس کا خون بہانا اسی طریقہ سے ہے کہ اسے زنا کی سزا سنگسار کرنا دی جائے۔ اس کے خون مباح ہونے کی احادیث دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہیں اور ان تین حضرات کے علاوہ اور راویوں سے بھی مروی ہے۔ مثلاً یہی حدیث ابو امامہ سہل بن حنیف سے ”المستدرک“ ج ۳ ص ۳۵۰ کتاب الحدود میں اور ”دارمی“ ج ۲ ص ۹۳ حدیث ۲۳۰۲-۲۳۰۳ انہی سے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اب ایسی روایت کو خبر واحد قرار دینا کب درست سمجھا جاسکتا ہے؟ تو معلوم ہوا کہ رجم کی احادیث حدواتر میں داخل ہیں ”معصف ابن ابی شیبہ“ اور ”معصف عبد الرزاق“ وغیرہ سے بھی حوالہ جات پیش کئے جاسکتے ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر صرف چند کتب کا حوالہ دیا جاتا ہے کافی سمجھا گیا۔

شادی شدہ زانی یا زانیہ کو رجم کرنے کا حکم خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

زید بن خالد جعفی، ابو ہریرہ اور بشر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر تھے۔ ایک شخص آپ کے سامنے کھڑا ہوا عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں آپ کو قسم دیتا ہوں آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ اس کا مد مقابل زیادہ علم و طاقت والا تھا۔ اس نے بھی کہا۔ ہاں یا رسول اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ مجھے واقعہ بیان کرنے کی اجازت دیں۔ آپ نے اجازت دی۔ وہ بولا کہ میرا بیٹا اس کا مددور تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا۔ مجھے اس کی خبر ہوئی کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا ہے۔ میں نے اس کی طرف سے سو اٹھیاں فدیہ میں دے دی ہیں اور ایک غلام بھی آزاد کر دیا ہے۔ پھر کچھ اہل علم سے مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے کہا کہ میرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے ہیں اور ایک سال کی شہر بدلتی ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔ سو (۱۰۰) بکری اور غلام تمہیں واپس دلایا جائے گا۔ تیرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے اور چار موطی ایک سال کی ہے۔ آپ نے ایک صحابی انہیں کو حکم دیا۔ اے انہیں! صبح تم اس عورت کے پاس جانا اور وہ زنا کا اقرار کر لے تو اسے رجم کر دینا۔ انہیں جب صبح اس عورت کے پاس گئے۔ اس نے اعتراف کیا تو حضرت انہیں نے اسے رجم کر دیا۔ (مسند عیسیٰ ج ۲ ص ۳۵۲ حدیث ۸۸)

یہی حدیث "ترمذی شریف" ج ۱ ص ۳۶۲ ح ۱۰۱۱۲ ماجا فی الوجہ الی الشیخ میں حضرت ابو ہریرہ زید بن خالد اور بشر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (ترمذی شریف مع العرف لغوی معنی انور شاہ بخاری، مطبوعہ آرام باغ کراچی) مطبع کی "صحیح بخاری" ج ۲ ص ۱۰۰۸ باب سوال الامام المعمر، پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

مالک سے ضرور کا زنا کا یہ واقعہ بہت سی کتب احادیث میں مذکور ہے جس کے راوی مختلف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ خبر واحد نہیں۔ اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے انہیں کو شادی شدہ عورت کے زنا کے اقرار پر رجم کا حکم دیا اور آپ کے حکم سے اسے رجم کیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔ اس کے منکر و مصل حدیث رسول کے منکر ہیں۔ حضور ﷺ کے حکم سے ایک اور شخص معاذ رضی اللہ عنہ کو بھی رجم کیا گیا۔ یہ واقعہ بھی بہت سی کتب میں مختلف دروازے سے منقول ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بنی الملم کے قبیلہ کا ایک شخص (مازاسلمی) نے زنا کیا۔ آپ کے سامنے آکر اقرار کیا تو آپ نے اس سے دوسری طرف پھیر لیا اس نے پھر اعتراف کیا آپ نے پھر مت پھیر لیا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنی ذات پر چار شہادتیں قائم کیں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو پاگل ہے؟ اس نے کہا: نہیں آپ نے پوچھا تیری شادی ہوئی ہے؟ عرض کی ہاں۔ آپ نے اس کو رجم کا حکم دیا۔ رجم کرتے ہوئے جب اسے پتھر لگے تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ہم نے اسے پکڑ لیا اور رجم کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (ترمذی شریف ج ۲ ص ۲۶۲ کتاب المہدوی)

یہی واقعہ بروایت ابن عباس "صحیح بخاری" میں ج ۲ ص ۱۰۰۸ پر منقول ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مازاسلمی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے اپنے اوپر چار مرتبہ گواہی دی کہ میں نے ایک عورت سے فعل حرام کیا ہے۔ ہر دفعہ حضور ﷺ اس سے مت پھیر لیتے پانچویں دفعہ اس کی طرف متوجہ ہو کر پوچھا کیا تو نے اس سے زنا کیا ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا کیا تیرا نفس (آکر کاٹا ل) اس کے نفس (شرکاء) میں کم ہو گیا تھا۔ جیسا سرمدانی میں ملاتی کم ہوتی ہے اور کنوئیں میں رہی؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا تو زنا کو جانتا ہے؟ عرض کی ہاں یا رسول اللہ! میں نے اس سے فعل حرام کیا جو اپنی بیوی سے کرے تو حلال ہے۔ آپ نے پوچھا تیرا اقرار کرنے اور زنا کی تعریف کرنے سے متصوہ کیا ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے حکم دیا کہ اسے رجم کر دو۔



پس اسے رجم کر دیا گیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اپنے صحابہ میں سے دو کو باہم منگوا کر کہنے لگا۔ ایک دوسرے کو کہہ رہا تھا۔ اس ماعز کو دیکھو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے گناہ کو پوشیدہ رکھا تھا، لیکن اس نے پھر بھی اپنے نفس کو نہ چھوڑا یہاں تک کہ کتے کی طرح سنگسار کر دیا گیا۔ حضور ﷺ نے ان کی گفتگو سنی اور خاموشی اختیار فرمائی۔ کچھ دیر گزری تھی کہ ایک مرے ہوئے گدھے کو لوگوں نے نامگوں سے پکڑ کر پھینکا تھا۔ آپ نے پوچھا: فلاں کہاں ہیں؟ (یعنی دونوں بائیں کرنے والے) دونوں نے عرض کی یا رسول اللہ! ہم یہاں موجود ہیں۔ آپ نے فرمایا: بیچے اتر کر اس مردار گدھے کا گوشت کھاؤ۔ دونوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو اعلیٰ مقام پر فائز کیا ہے۔ اس مردار کا گوشت کون کھائے گا؟ آپ نے فرمایا: میں نے تم دونوں کو اپنے بھائی ماعز کے بارے میں نازیبا گفتگو کرتے سنا ہے۔ تمہارے وہ الفاظ اس مردار گدھے کے کھانے سے زیادہ سخت تھے۔ مجھے اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ جناب ماعز جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہے ہیں۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۳۳۲ کتاب الحدود مطبوعہ حلب طبع جدیدہ حدیث ۱۳۵۳ھ جلد دوم میں)

یہی حدیث پاک ”ابوداؤد“ ج ۲ ص ۲۵۲ کتاب الحدود باب فی الرجم مطبوعہ راجع، ام سعید کھنکی کراچی، ”مصنف عبدالرزاق“ ج ۵ ص ۳۲۰ بروایت جابر رضی اللہ عنہ حدیث ۱۳۳۲ باب الرجم والاحسان مطبوعہ بیروت۔ ”مسند امام احمد بن حنبل“ ج ۳ ص ۳۳۱ بروایت ابو یوسف بن نعمر اسلمی سے ”بیہقی شریف“ ج ۸ ص ۲۱۲ بروایت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن، ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ج ۱ ص ۷۴ بروایت ابویوسف بخاری حدیث ۸۸۲۱ اور ۸۸۲۲ الاحسان بترتيب ”صحیح ابن حبان“ ج ۶ ص ۳۰۶ حدیث ۳۳۲۳ بروایت جابر بن عبد اللہ مطبوعہ بیروت میں بھی مذکور ہے۔

### دوسرا واقعہ: قبیلہ غامدیہ یا جہندیہ سے تعلق رکھنے والی زانیہ کو آپ نے رجم کا حکم سنایا

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی کہ قبیلہ جہندیہ کی ایک عورت نے حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کیا۔ میں حاملہ ہوں۔ آپ نے اس کے ولی کو بلوایا اور فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔ جب بچہ بنی گئے تو مجھے بتلاتا۔ اس نے وضع حمل کی خبر دی۔ حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ اس کے کپڑے اس پر باندھ دیئے جائیں پھر رجم کر دیا جائے۔ جب رجم کر دی گئی تو حضور ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ نے رجم کا حکم صادر فرمایا اور رجم کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی؟ آپ نے فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی کہ اکل مہینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کی جائے، تو سب کی معافی ہو جائے۔ اے عمر! تو اس سے بھی کوئی اچھی بات ہے کہ کوئی عورت اپنے نفس کی حفاظت کرے۔ (کنز العمال ج ۵ ص ۳۳۰ حدیث ۱۳۵۰ مطبوعہ حلب طبع جدیدہ)

عبد اللہ بن بریدہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ غامدیہ سے تعلق رکھنے والی ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر زنا کا اعتراف کیا۔ آپ نے فرمایا: واپس چلی جا۔ وہ چلی گئی۔ دوسرے دن پھر حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی کہ آپ شاید مجھے اس طرح واپس بھیج رہے ہیں جس طرح آپ نے جناب ماعز کو واپس بھیجا تھا۔ اللہ کی قسم! میں حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جا۔ وہ لوٹ گئی۔ جب صبح ہوئی تو پھر آگئی۔ آپ نے فرمایا: جا چلی جا۔ جب بچہ بنے تو پھر آ جاتا۔ چنانچہ بچہ جننے کے بعد بچہ کو ساتھ لئے حاضر ہو گئی۔ کہنے لگی۔ اسے میں نے جنا ہے۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جا اور جا کر اسے دودھ پلا۔ حتیٰ کہ دودھ پینے کا وقت مکمل ہو جائے۔ دودھ چھڑا دیا اور بچے کے ہاتھ میں کوئی چیز دی، جس کو وہ کھا رہا تھا۔ آپ نے بچہ کے بارے میں فرمایا: (اس کی کوئی کفالت اٹھالے) ایک مسلمان آدمی کے پروردگار دیا گیا۔ حضور ﷺ نے اس عورت کے لئے گڑھا کھودنے کا حکم دیا اور اس میں سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ حضرت خالد بن ولید نے جب اسے پھر مارا تو اس کے خون کے چھینٹے جناب خالد بن ولید کے چہرہ پر پڑے تو خالد

بن ولید نے اسے برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ حضور ﷺ نے خالد بن ولید کو فرمایا: دور ہو جاؤ۔ (اسے چھوڑ دو) اس ذات کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ اس نے ایسی توبہ کی ہے اگر خدا کی خدائی میں کوئی سب سے بڑا جرم کرتا تو اس کی معافی بھی ہو جاتی۔ آپ نے اسے غسل دیے اور کفن پہنانے کا حکم دیا آپ نے جتنا زہ پڑھایا اور پھراسے دفن کر دیا۔

(ابوداؤد ج ۴ ص ۲۵۳ کتاب الہود باب فی المرأة التي امرت علی السلام برحما، مطبوعہ راجع، امام سعید بخاری رحمہ)

عمران بن حصین سے روایت ہے کہ قبلہ جہنیہ کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے ایسا کام کیا ہے جس سے مجھ پر حد واجب ہو گئی ہے۔ لہذا مجھ پر حد قائم فرمائیں۔ الی آخر

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۳۰۷ حدیث ۴۴۴۴ مطبوعہ بیروت لبنان)

### تیسرا واقعہ

ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ یہودی ایسے میں سے ایک مرد اور عورت کو حضور ﷺ کی خدمت میں لائے، جنہوں نے زنا کیا تھا۔ آپ نے یہود سے پوچھا: تم ایسے لوگوں کے بارے میں کیا فیصلہ کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم انہیں مارتے ہیں۔ آپ نے پوچھا تو اے میں اس کا کیا حکم پایا جاتا ہے؟ کہنے لگے: اس کی ہمیں خبر نہیں۔ عبداللہ بن سلام نے کہا: تم کہتے ہو۔ تو اے میں اس کی سزا رجم تھی ہے۔ تو رات لاؤ اور پڑھو اگر سچے ہو اور تو ادا لائے اور پھر پڑھنے والے نے اس مقام پر پہنچی رکھ دی، جہاں حکم رجم لکھا تھا۔ آگے پیچھے سے پڑھنا شروع کر دیا اور آیت رجم چھوڑ گیا۔ عبداللہ بن سلام نے اس کے ہاتھ کو کھینچ لیا اور پوچھا: یہ کیا لکھا ہوا ہے؟ جب انہوں نے اسے دیکھا تو کہنے لگے: یہ آیت رجم ہے۔ حضور ﷺ نے ان دونوں کو رجم کا حکم دیا۔ لہذا انہیں سنگسار کر دیا گیا۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۴۲۹ حدیث ۱۳۵۴۹ مطبوعہ حلب جدید، مصنف عبدالرزاق ج ۵ ص ۳۱۸ حدیث ۱۴۴۴۲ باب لرحم والا حصان)

### چوتھا واقعہ

ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے ایک شخص نے آنکر زنا کا اقرار کیا۔ حضور ﷺ نے اسے تین مرتبہ لوٹا یا۔ جب چوتھی مرتبہ آیا تو آپ نے فرمایا: کہ اسے رجم کر دو۔ تو اسے رجم کر دیا گیا۔ آپ کو یہ بات اس قدر ناگوار لڑی کہ آپ کے چہرہ اقدس سے اس کی ناگواری نظر آتی تھی۔ جب آپ کا غصہ ٹھنڈا پڑا تو آپ نے فرمایا: اسے ابو ذر! بے شک تمہارا دوست بخش دیا گیا ہے اور آپ نے فرمایا: کہا جاتا ہے کہ اس کی توبہ یکنے ہے کہ اس پر حد قائم کر دی جائے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۷ کتاب الہود مطبوعہ دار الفکر بیروت)

قارئین کرام! یہ چندہ واقعات ہیں جن میں سنگسار کرنے کا حکم خود رسول اللہ ﷺ نے دیا اور شادی شدہ زانی اور زانیہ کو آپ کے حکم پر سنگسار کیا گیا۔ احادیث مبارکہ جب اتنی کثرت سے اس بارے میں وارد ہیں تو پھر شادی شدہ زانی کے سنگسار کرنے کا حکم تسلیم نہ کرنا اور اسے غیر شرعی سزا قرار دینا دراصل رسول کریم ﷺ کے قول و فعل سے روگردانی کرنا ہے۔

**حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ آیت رجم قرآنی آیت تھی**

اس کے مطابق حضور ﷺ نے اور پھر میں نے رجم کیا

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی قرآن پاک میں آیت رجم تھی ہم اس کی پیروی کرتے تھے۔ تو اسے رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کا حکم دیا ہم نے بھی آپ کے

بعد کریم کیا مجھے اس بات کا خوف ہے کہ عرصہ دراز گزرنے پر کوئی یہ نہ کہہ دے کہ آیت رجم کو ہم کتاب اللہ میں نہیں پاتے تو اللہ تعالیٰ کے فرض کو چھوڑنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں آیت رجم کا نازل فرمانا حق ہے یہ اس زانی کے لئے ہے جس نے شادی شدہ ہو کر زنا کا ارتکاب کیا وہ خواہ مرد ہو یا عورت جب ان کے زنا پر شہادت قائم ہو جائے یا حمل یا وہ خود اقرار کر لیں۔ (کنز العمال ج ۵ ص ۳۲۸ باب الرجم حدیث ۱۳۵۱۲)

عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا۔

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۶۲ مع عرف بخاری ابواب الحدود، باب ما جاء فی تحقیق الرجم)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے اس بات کا خوف ہے کہ زمانہ طویل گزرنے کے بعد کوئی کہنے والا کہے گا کہ رجم کا حکم کتاب اللہ میں نہیں پاتے۔ وہ ایسے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں گے جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے۔ خبردار! رجم ہر اس زانی پر واجب ہے جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا جبکہ اس پر شہادت قائم ہو یا حمل یا اعتراف پایا جائے۔ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۰۸ باب الاعتراف بالزنا صحت مطبوعہ آراء ماہ کراچی)

(مصنف عبد الرزاق ج ۵ ص ۳۱۵ باب الرجم والا حصان حدیث ۱۳۳۲۹۔ یہی حدیث صحیح ابن حبان میں ابو ہریرہ اور

زید بن خالد الجہنی سے مروی ہے)

ان احادیث سے دونوں انداز میں ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن کریم میں تھی اس کی تلاوت بھی ہوتی رہی لیکن پھر منسوخ ہو گئی اور حکم باقی رہا۔ چنانچہ حضور ﷺ نے بھی شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا۔ جیسا کہ پچھلے حوالہ جات و واقعات میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی رجم کا حکم دیا اور فرمایا: کہ حضور ﷺ جو کرتے رہے ہم بھی وہ کر رہے ہیں۔ آیت رجم قرآن میں تھی۔ اب جو آیت قرآن مجید میں موجود ہے یعنی الزانیۃ والزانی الخ۔ تو مطلق زانی مرد اور عورت کے لئے ہے اور اس میں صرف کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا سنگسار کا حکم اس میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سنگسار والی آیت یہ نہیں۔ وہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیۃ الخ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خدا داد بصیرت سے یہ معلوم کر لیا تھا کہ عرصہ دراز کے بعد کچھ لوگ آیت رجم کو قرآنی آیت تسلیم نہیں کریں گے۔ یوں وہ گمراہ ہو جائیں گے۔ ہمارے ہاں پاکستان میں ایسا ہوا اور ہو رہا ہے۔ حدود شریعہ کے نفاذ کا معاملہ اٹھا۔ تو علمائے کرام نے شادی شدہ زانی کو رجم کی حد لگانے کا کہا لیکن کچھ سر پھرے نام نہاد مفکر اسے ظلم کہنے سے بھی نہ چو کہ اور اس کے حد شرعی ہونے کے منکر ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے نام نہاد مسلمانوں کو گمراہ قرار دیا۔ ایسے لوگوں کو تو احادیث مبارکہ کے ظاہری الفاظ بھی گمراہ نہیں بلکہ کافر تک کہہ رہے ہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عکرمہ روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: جس نے رجم کا انکار کیا اس نے قرآن کا انکار کیا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو رد و خرافت سمجھا۔ اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں بہت سے ایسے احکام کھول کر سنا ہے جنہیں تم کتاب اللہ میں چھپا بیٹھے تھے۔ رجم کا حکم بھی من جملہ ان احکام میں سے ہے جسے اہل کتاب نے چھپا دیا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال من کفر بالرجم فقد کفر بالقرآن من حیث لا یحتسب قوله تعالیٰ یا اہل الکتاب قد جاءکم رسولنا ببین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب فکان الرجم مما اخفوا هذا حدیث صحیح الاسناد و لم یخرجہ۔

(المسند رک ج ۳ ص ۳۶۵ کتاب الحدود باب من کفر

بالرجم فقد کفر بالقرآن)

قارئین کرام! ”المسند رک“ میں اس مقام پر چند اور بھی روایات درج ہیں۔ جن کو ہم گزشتہ صفحات میں درج کر چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصود صرف یہ بتانا تھا کہ آیت رجم اور اس کے حکم الہی جوئے کا منکر و راصل قرآن کریم کا منکر ہے۔ اہل کتاب یہود نے سنسار کرنے کے حکم کو چھپا دیا تھا۔ ایک مقدمہ میں حضور ﷺ نے ان سے تواریات منکوارہ کر دی تھیں اور پھر یہودی زانی اور زانیہ کو اس کے مطابق سنسار کرنے کا حکم بھی دیا۔ یہاں کچھ لوگ مخالفہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ رجم کا حکم یہود کے لیے تھا ہم مسلمانوں کے لیے نہیں۔ ورنہ قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔ اس مخالفہ کو ہوں بڑے اکیڑا کیا جب حضور ﷺ نے یہود کے علاوہ مسلمان شادی شدہ بدکاروں کے لئے بھی یہ سزا تجویز فرمائی اور انہیں سنسار کیا گیا۔ ایسے چند واقعات ہم بیان کر چکے۔ آیت رجم کی جب حضور ﷺ نے تلاوت فرمائی صحابہ کرام نے سنی اور یاد کی۔ حضور ﷺ نے اس کے حکم کو نافذ بھی فرمایا اور نافذ کرنے کا حکم بھی دیا۔ اس کی تائید کرنے والی احادیث صحیح الاسناد احادیث ہیں۔ لہذا رجم کو غیر اسلامی سزا یا ظلم و غیرہ کے نام سے یاد کرنا نری گمراہی اور اسلام سے بغاوت ہے۔ آیت رجم کا حکم ہے اور تلاوت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کے منسوخ التلاوت ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آیت رجم کے الفاظ مختلف روایات میں قدرے اختلاف سے مروی ہیں۔ حالانکہ قرآن کریم کے الفاظ متواتر ہونے ضروری ہیں۔ اس آیت کے لکھنے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے درخواست کی تھی لیکن رسول اللہ ﷺ کے ناپسند فرمانے کی وجہ سے یہاں ہوسکا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

زربن حبش بیان کرتے ہیں کہ مجھے ابی بن کعب نے بتایا کہ  
 ”الشیخ والشیخۃ اذا زنيا فارجموهما البتۃ نکالا من  
 اللہ واللہ عزیز حکیم“ سورۃ احزاب میں یہ آیت موجود تھی۔  
 کثیر بن ملت کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت کے پاس  
 جب قرآن کریم کی کتابت کرنے والے اس آیت پر پہنچے تو حضرت  
 زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ  
 کو یوں پڑھتے سنا: الشیخ والشیخۃ اذا زنيا فارجموهما  
 البتۃ نکالا من اللہ ورسولہ۔

عن زربن حبش قال قال لی ابی بن کعب  
 رخصی اللہ عنہ ان فیہا الشیخ والشیخۃ اذا زنيا  
 فارجموهما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم۔  
 عن کثیر بن المصلت انہم کانوا یکتبون  
 المصحف عند زید بن ثابت فاتوا علی ہذہ الایۃ  
 فقال زید سمعت رسول اللہ ﷺ یقول الشیخ  
 والشیخۃ اذا زنيا فارجموهما البتۃ نکالا من اللہ  
 ورسولہ۔

ابو یونس محمد بیان کرتے ہیں کہ مجھے ابن کثیر عن ابن  
 الصلت سے یہ خبر دی گئی کہ تم چند ساعی مروان کے پاس تھے۔ جن  
 میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ جناب زید نے  
 فرمایا کہ تم الشیخ والشیخۃ اذا زنيا فارجموهما البتۃ کی  
 تلاوت کیا کرتے تھے۔ مروان نے کہا: کیا ہم اسے مصحف میں  
 شامل نہ کریں؟ فرمایا: کیا تم جانتے نہیں کہ شادی شدہ جوئے کو زنا  
 کرنے پر رجم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک دفعہ ایسا ہی  
 موقع آیا۔ ہمارے درمیان حضرت عمر بن خطاب بھی تشریف فرما  
 تھے۔ وہ فرمانے لگے اس بارے میں تمہاری تسلی کئے دیتا ہوں۔ ہم  
 نے یہ سنا کہ؟ کہتے ہو کہ میں حضور ﷺ کے ہاں حاضر

عن ابن عون عن محمد قال نشت عن ابن  
 کثیر ابن المصلت قال کما عند مروان و فینا زید بن  
 ثابت قال زید کنا نقرأ الشیخ والشیخۃ اذا زنيا  
 فارجموهما البتۃ قال فقال مروان افلا نجعلہ فی  
 المصحف قال لا الا نری الشاہین الثبتین یرجمان  
 قال وقال ذکروا ذالک و فینا عمر بن الخطاب  
 رخصی اللہ عنہ فقال اما اضیفکم من ذالک قال قلنا  
 کیف قال امی النبی ﷺ فاذا ذکر کذا و کذا فاذا  
 ذکر الرجیم القول یا رسول اللہ ﷺ اکتبی ایۃ  
 الرجیم قال فاتبہ فذکرہ قال فذکر ایۃ الرجیم قال

ہوں گا اور رجم کا ذکر کروں گا۔ جب آپ بھی اس کا ذکر کریں گے عرض کروں گا حضور! آیت رجم لکھوادیتجئے۔ چنانچہ حضرت عمر بیان کرتے ہیں کہ میں حاضر خدمت ہوا اور جب آیت رجم کا ذکر آیا تو میں نے عرض کیا حضور! آیت رجم لکھوادیتجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (امام بیہقی فرماتے ہیں) اس حدیث اور اس سے پہلی حدیث پاک میں اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ آیت رجم کا حکم تو باقی ہے لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

فقال يا رسول الله اکتبني اية الرجم قال لا استطیع ذالک فی هذا وما قبلہ دلالة علی ان اية الرجم حکمها ثابت وتلاوتها منسوخة وهذا معا لا اعلم فیہ خلافاً۔

(کتبی شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن)

معلوم ہوا کہ آیت رجم قرآن میں موجود تھی لیکن اسے خود حضور ﷺ نے نہ لکھوایا اور آیت رجم کے الفاظ میں بھی کسی بیشی ہے۔ کسی روایت میں فارجموہما کے بعد "البتة نکالا من الله والله عزیز حکیم" اور کسی میں "نکالا من الله ورسوله" اور کسی میں "بما قضینا من اللہ" یہ الفاظ ملتے ہیں۔ لہذا ایک ہی عبارت تواتر سے ثابت نہیں۔ اس لئے قرآن کریم (جس کی ہر آیت متواتر ہے) میں اسے شامل نہ کیا گیا۔ لیکن اس کا حکم بہر حال موجود ہے۔ حضور ﷺ نے بھی، آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی اور ائمہ مجتہدین نے بھی اسے برقرار رکھا اور حد شرعی کے طور پر ذکر کیا۔ آیت رجم کے الفاظ اگرچہ متواتر نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ قرآن میں شامل نہیں لیکن اس کا حکم قطعی الثبوت ہے کیونکہ اس کی تائید و توثیق میں احادیث متواترہ موجود ہیں۔ سنگساری کے حد شرعی اور اس کے نفاذ پر چند آثار ملاحظہ فرمائیں۔

**حضرت عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا رجم کرنے کا حکم دینا**

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے رجم کا حکم دیا۔ ابوبکر نے بھی اور میں نے بھی یہی حکم دیا۔

عن سعید ابن المسیب عن عمر قال رجم رسول اللہ ﷺ ورجم ابوبکر ورجعت۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: رجم اللہ تعالیٰ کی حدوں میں سے ایک حد ہے اس سے دھوکہ میں نہ پڑو اور یہ ایسی حد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کیا ابوبکر صدیق نے بھی اور میں بھی رجم کرتا ہوں۔

عن ابن عباس قال عمر الرجم حد من حدود اللہ فلا تتخذوا عنہ وانہ ذالک ان رسول اللہ ﷺ رجم ورجم ابوبکر ورجعت انا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰ ص ۷۷ حدیث ۸۸۲۸-۸۸۲۹)

(کتاب الحدود)

حضرت ابن عباس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک اعلان کرنے والے کو فرمایا کہ اعلان کرو۔ لوگو جماعت میں شامل ہو جاؤ۔ جب لوگ آگئے تو آپ (عمر) منبر پر جلوہ افروز ہوئے۔ اللہ کی حمد و ثنائیاں کی پھر فرمایا لوگو! آیت رجم سے دھوکہ میں نہ پڑنا یہ یقیناً اللہ کی کتاب میں نازل کی گئی ہے۔ ہم نے اسے پڑھا لیکن قرآن کریم کی بہت سی آیات حضور ﷺ

عن یوسف بن مہر ان انہ سمع ابن عباس یقول امر عمر بن الخطاب منادیا فنادی ان الصلوة جامعة ثم صعد المنبر وحمد اللہ واثی علیہ ثم قال یا ایہا الناس لا تتخذن عن اية الرجم فانہا قد نزلت فی کتاب اللہ عزوجل وقرانہا ولکنہا فہبت فی قران کثیر فہب مع محمد ﷺ وایة

ذالک انه عليه السلام قد رجم وان ابایکر قد رجم  
ورجنت بعدهما وانه سیجی قوم من هذه الامة  
یکذبون بالرجم فیکذبون بطلوع الشمس من  
مغربها فیکذبون بالشفاعۃ ویکذبون بالحوض  
ویکذبون بالدجال ویکذبون بعذاب القبر  
ویکذبون بیوم یخرجون من النار بعد ما دخلوها:

(معنی عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۲۰ حدیث ۱۳۲۶ مطبوع بیروت)

ان الشعبی أخبره ان علیا اتی بامرأة من  
همدان حبلی الخ.

(معنی عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۲۱ حدیث ۱۳۲۵ مطبوع مکتب

اسلامی بیروت)

کے ساتھ چلی گئیں۔ اس کے قرآن میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ  
خود حضور ﷺ نے رجم کا حکم دیا، ابوبکر نے بھی حکم دیا ان  
کے بعد میں نے بھی حکم دیا۔ عترب اس امت کا ایک مردہ ایسا  
آئے گا جو رجم کی تکذیب کرے گا۔ لہذا وہ سورج کے مغرب کی  
طرف طلوع ہونے کی بھی تکذیب کرے گا۔ شفاعت حوض کوثر،  
دجال، عذاب قبر اور اس دن کی بھی تکذیب کرے گا، جس دن کچھ  
لوگوں کو دوزخ میں ڈال کر باہر نکالا جائے گا۔

یعنی جناب شعبی نے بتایا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ  
کے پاس ایک عورت ہمدان کی رہنے والی لائی گئی اور وہ حاملہ تھی۔  
اس کو شرجہ نام سے پکارا جاتا تھا، اس نے زنا کیا، حضرت علی المرتضیٰ  
رضی اللہ عنہ نے اسے کہا: شاید کسی نے تمہارے ساتھ زبردستی  
زنا کیا ہو اس نے کہا نہیں، حضرت علی المرتضیٰ نے اسے کہا: شاید  
حالت خند میں تمہارے ساتھ کسی نے دلی کر لی ہو۔ اس نے کہا  
نہیں پھر حضرت علی نے فرمایا: وہ شاید تمہارا خاوند ہو۔ علاوہ ازیں تم  
نے اسے چھپا رکھا ہو، کہنے لگی نہیں، اس کے بعد حضرت علی نے اس  
عورت کو بند کر دیا، اس نے بچہ جنتا، جمعرات کو اسے کوڑے لگائے  
مگے اور جمعہ کے دن سنگسار کیا گیا۔ آپ نے اس کے بارے میں  
حکم دیا کہ بازار میں اس کے لئے گڑھا کھودا جائے۔ اس کے ارد  
گرد لوگ کھڑے ہو گئے۔ انہوں نے اسے درے کے ساتھ مارا اور  
کہا اس طرح رجم نہیں ہوتا۔ اگر تم نے اسی طرح کیا تو ایک  
دوسرے کو زخمی کر دو گے۔ لہذا تم نماز پڑھیں، صفیں باندھو پھر فرمایا اے  
لوگو! سب سے پہلے امام پتھر مارے گا۔ اگر زانی نے اعتراف کیا ہو  
اگر شہادتوں سے زنا ثابت ہوا تو سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں  
گے۔ اس کے بعد امام اور پھر عام لوگ پتھر ماریں گے پھر حضرت  
علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے پتھر مارے، تکبیر کی پھر پہلی صف  
کو حکم دیا کہ تم پتھر مارو۔ انہوں نے مارے۔ فرمایا: اب تم جاؤ اور  
دوسری صف والے پتھر ماریں۔ اسی طرح اسے پتھر مارا کہ ختم کر  
دیا گیا۔

نوٹ: یہ روایت ”تنبی“ نے ج ۸ ص ۳۲۰ کتاب الحدود پر ذکر کی ہے۔

قارئین کرام! جہاں ان روایات سے یہ واضح ہوا کہ حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما نے شادی شدہ زانی کو رجم کیا اور رجم

کرنے کا حکم دیا۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن میں تھی لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی ہے۔ علاوہ ازیں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے کچھ ایسے لوگوں کا ذکر کیا، جو اسلامی مبادیات و نظریات کا انکار کریں گے۔

(۱) رجم کا انکار کرنے والے ہوں گے۔ اس کا مشاہدہ اس دور میں ہو رہا ہے بلکہ انکار کی بجائے اسے ظلم بھی کہا جا رہا ہے اور ایسا کہنا کفر کو مستلزم ہے۔

(۲) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا اس کے منکرین بھی موجود ہیں جنہیں دہریہ کہا جاتا ہے۔

(۳) شفاعت کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔ چنانچہ دور حاضر کے ایک نام نہاد مفکر مودودی نے اس بارے میں لکھا: ”شفاعت ایک قسم کی دھونس ہے“۔ گویا شفاعت کرنے والا اللہ تعالیٰ کو مجبور کر دے گا کہ وہ شفاعت کرنے والے کا مطالبہ پورا کر کے فلاں کو معاف کر دے۔ استغفر اللہ ثم استغفر اللہ من هذه الخرافات۔

(۴) حوض کوثر کا انکار کرنے والے بھی کچھ بے وقوف موجود ہیں۔

(۵) دجال کا انکار کرنے والے آئیں گے جیسا کہ مرزائی کہتے ہیں کہ دجال سے مراد ریل گاڑی کا ٹکٹا ہے۔

(۶) عذاب قبر کا انکار کرنے والے پیدا ہوں گے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے۔

(۷) جہنم میں کچھ عرصہ تک سزا بھگتتے کے بعد وہاں سے نکل کر جنت میں داخل ہونے کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ کے رجم کی ابتداء حاکم اور قاضی کو کرنی چاہیے۔ جب زانی کا زنا خود اس کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہو اور اگر گواہوں کی گواہی سے جرم ثابت ہو، تو ابتداء گواہ کریں گے۔ حضور ﷺ نے جناب امیر رضی اللہ عنہ کو سنگسار کرنے کی ابتداء خود چنے برابر کلنری مار کر فرمائی۔ گواہوں کو جب پتھر مارنے کا کہا جائے اور وہ شش و پنج میں مبتلا ہوں اور پتھر مارنے کے لئے تیار نہ ہوں، تو ان کا ایسا رویہ شبہ پیدا کرے گا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

زنا کے ثبوت کے لیے گواہوں میں پائی جانے والی سات شرائط کا بیان

شرط اول: گواہ چار ہوں۔ اس پر اجماع امت ہے کسی کو اختلاف نہیں کیونکہ اس کی اصل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

وَاللَّائِي يَشْفَعْنَ لَهَا فَيَكْفُرُوا بِهَا لَكُفْرًا ثُمَّ يُنكِحُونَ  
فَأَشْفَقْتُمْ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ مِّنْ نِّسَاءٍ مِّنْكُمْ  
ان پر چار مرد گواہ لاؤ۔ (النساء: ۵)

اور یہ بھی فرمایا:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ  
شُهِدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ لَمَرَّةٍ مِّنْ جُلْدَةٍ. (النور: ۴)

حدیث پاک میں موجود ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ حضور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو بدکاری کرتا دیکھے تو کیا اس کو چار گواہ بنانے تک یونہی کرنے کی مہلت دی جائے؟ آپ نے فرمایا: چار گواہ ضروری ہیں۔

شرط دوم: چاروں گواہ مرد ہوں۔ زنا کی گواہی میں عورت کی گواہی نہ تھا اور نہ ہی مردوں کے ساتھ قطعاً مقبول نہیں۔ یہ بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے۔ البتہ حماد اور عطاء سے روایت ہے کہ زنا میں تین مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں تو یہ گواہی مقبول ہوگی۔ لیکن

یہ قول شاذ ہے اور کسی کا بھی اس پر اصرار نہیں۔ قرآن کریم نے اربعہ شہداء فرمایا اور قانون عمومی یہ ہے کہ گھمن سے نوک کی تیز ہود کے خلاف ہوتی ہے یعنی ذکر کے لیے مؤنث اور مؤنث کے لیے ذکر لفظ شہداء فقیر ہے اور اربعہ عدد۔ عدد مؤنث ہے اس لیے تیز لازماً ذکر ہوئی۔ اب اگر چاروں یا چاروں میں ایک اور مؤنث ہوں تو انہیں شہداء (ذکر کا صیغہ) نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے زنانہ کو گواہوں میں عورت کا ہونا نفس قرآنی کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں عورت کی گواہی میں بھولنے کا امکان خود قرآن کریم نے بیان فرمایا: ”ان تحصل احدھما فصدکھ احدھما الا نحوہی یہ کہ عورت اگر بھول جائے تو دوسری اس کو یاد دلائے۔“ اگر یہی صورت زنانہ گواہوں کے اندر آجائے تو گواہوں میں شہید پیدا ہوگا اور شہد سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط سوم: چاروں گواہ آزاد مرد ہی ہوں۔ لہذا اگر چار گواہوں میں سب یا کوئی ایک غلام ہوا تو گواہی کے عدم قبول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غلاموں کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ ابو ثور کا بھی یہ قول ہے۔ فرماتے ہیں کہ غلام بھی مسلمان ہونے کی صورت میں آزاد مسلمان کی طرح ہی ہے اس لئے اس کی گواہی بھی آزاد کی طرح ہی مقبول ہوگی۔ اکثریت کی دلیل یہ ہے کہ جب حقوق میں غلام کی گواہی مقبول نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ لہذا جب اختلاف ہے تو گواہی کی قبولیت میں شہد آگیا اور شہد سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط چہارم: گواہوں کا عادل ہونا۔ اس شرط میں بھی اہل علم کا اختلاف ہے۔ جب دیگر حقوق میں گواہ کے لئے عادل ہونا ضروری ہے تو زنانہ کے اثبات کے لئے گواہ کا عادل ہونا بھی ضروری ہوگا۔ لہذا فاسق اور مستور الحال کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

شرط پنجم: گواہوں کا مسلمان ہونا۔ لہذا ذمیوں کی گواہی ناقابل ہے۔ خواہ وہ مسلمان کے خلاف گواہی دیں، یا کسی ذمی کے خلاف کیونکہ ذمی کا فر ہونا اور کافر کی روایت اور خبر دینی معاملات میں ہرگز قبول نہیں ہوتی لہذا زنانہ میں ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔

شرط ششم: گواہ کا زنا کی کیفیت بیان کرنا۔ یعنی اس امر کی گواہی دینا کہ انہوں نے مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں اس طرح داخل ہوتی دیکھی جس طرح مرد خمرہ دانی میں سلائی یا کتوس میں ری ڈول داخل ہوتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور دوسرے فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ اس کی اصل حضرت امیر رضی اللہ عنہ کی کیفیت ہے۔ جب اقرار میں کیفیت زنا معتبر ہوئی تو گواہی میں ایسی کیفیت کا بیان ضروری ہو گیا۔

شرط ہفتم: چاروں گواہوں کی مجلس کا متحد ہونا۔

اس کی تفصیل یہاں ہے کہ امام کریم کہتے ہیں کہ اگر کاغذی مجلس فقہاء میں تشریف فرما ہو اور زنانہ کے گواہ یکے بعد دیگرے آکر گواہی دیں، تو ان کی گواہی ناقابل ہوگی اور اگر یکہ گواہ مجلس فقہاء کے برخاست ہونے کے بعد آئے، تو یہ تہمت لگانے والے ہوں گے اور انہیں حد قذف لگے گی۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی، حنفی اور ابن منذر کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”لکولہا مایسوا اربعہ شہداء کیوں نہ وہ چار گواہ نہ کر آئے“ (انور ۳۳) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مجلس کے متحد ہونے کی پابندی نہیں لگائی۔ لہذا دیگر معاملات کی طرح زنانہ میں بھی گواہوں کی گواہی کے لئے اتحاد مجلس شرط نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس شرط کے تسلیم کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب معمر بن شعبہ پر بدکاری کا الزام لگایا گیا۔ آپ نے اس پر گواہ طلب کئے۔ چنانچہ تین گواہ ابوبکرہ، تابع اور شبل بن سعد پیش ہوئے اور گواہی دی۔ لیکن چونکہ گواہ زیادہ گواہی نہ دی تو حضرت عمر نے ان کو قذف کی حد لگائی تھی۔ اگر اتحاد مجلس شرط نہ ہوتی تو ان گواہوں کو حد قذف نہ لگائی جاتی کیونکہ ممکن تھا کہ وہ حضرت عمر کی دوسری بار مسند خلافت پر تشریف لانے پر ایک گواہ پیش کر دیتے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر تین گواہ زنانہ کی گواہی دے دیں اور مجلس کو جمع ہونے کی شرط بھی نہ ہو تو یہ بھی صحیح ہو جاتا کہ گواہ آجائے اور گواہ دے، تو



اس صورت میں بھی زنا ثابت نہ ہوگا حالانکہ وقفہ کے ساتھ گواہی مکمل ہوگئی تھی۔ لہذا یہ معلوم ہوا کہ زنا کی گواہی دیگر معاملات کی گواہی سے ذرا الگ اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ امام شافعی وغیرہ نے اس شرط کے نہ ہونے پر جس آیت سے استدلال فرمایا ہے اسے اتحاد مجلس کے ساتھ متعین کرنا ضرورت کے تحت لازمی ہے۔ ورنہ حد قذف یا حد زنا لگانا مشکل ہو جائے گا۔ وہ یوں کہ آج ایک دو گواہوں نے گواہی دی۔ ابھی ان کی گواہی سے بوجہ نامکمل ہونے کے زنا ثابت نہ ہوگا۔ لہذا زنا کے طرمان پر حد زنا نہیں لگے گی اور یہ گواہ کہتے ہیں، ہمارے پاس ایک دو اور بھی گواہ ہیں۔ وہ کل یا پرسوں آکر گواہی دیں گے۔ تنہا چار گواہ ہو جانے کا اعتبار دلا رہے ہیں۔ اس وجہ سے ان پر حد قذف جاری نہیں ہونی چاہیے۔ حالانکہ صرف ایک دو گواہوں کی گواہی سے یہ گواہ تہمت لگانے والوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان پر حد قذف جاری ہونی چاہیے اس لئے ایسی مشکلات سے بچنے کے لئے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ گواہوں کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ حضرت مغیرہ کے خلاف جب تین گواہوں کو حد قذف لگائی گئی، تو جناب ابوبکر یولے۔ یہ بتلائیے کہ اگر چوتھا گواہ آکر ان کے خلاف گواہی دے دے تو کیا انہیں رجم کی سزا ہوگی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، ہاں رجم ہوگا۔

(بحوالہ مفتی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷

ہو۔ (تخریج البہائی ج ۲ ص ۳۹۷ مسئلہ ۵۳)

(۳) گوئیگا نہ ہو: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک گوئیگے کی گواہی مقبول نہیں۔ خواہ وہ اپنا ذاتی الضمیر اشاروں سے یا لکھ کر بیان کر سکے۔ لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر گوئیگا اشاروں سے صحیح سمجھا سکتا ہے تو اس کی گواہی مقبوض ہوگی۔ امام احمد بن حنبل اشاروں سے گواہی تسلیم نہیں کرتے لیکن تحریر کے ذریعہ گواہی قابل اعتبار سمجھتے ہیں۔ (تخریج البہائی ج ۲ ص ۳۹۸ مسئلہ ۵۴)

(۴) ناپیدنا نہ ہو:

لا تقبل الشهادة الا عینی۔ (بخاری ج ۷ ص ۷۷) ناپیدنا کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

کتاب الشهادات، باب من قبل شهادة مبطوع مصر)

وجہ اس کی یہ ہے کہ اسے اشارہ کے ذریعہ نشہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے لیکن ناپیدنا کے ہاں امتیاز کے لئے صرف آواز سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور آواز آواز کے مشابہ ہو سکتی ہے اور شبہ کی وجہ سے حدود کا کٹھ جانا احادیث سے ثابت ہے۔

(۵) گواہ پہلے سے محدود فی القذف نہ ہو: اگرچہ وہ توبہ کر چکا ہو۔ بخاری ج ۷ ص ۷۷

محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے باوجود مقبول نہیں۔ (ج ۷ ص ۷۷)

کیونکہ قرآن کریم میں صاف صاف آیا ہے:

لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا۔ (انور)

ان کی گواہی ہمیشہ ہمیش کے لئے تم قبول نہ کرو۔

یہ عدم قبولیت ان کی حد میں شامل ہے۔ لہذا کوڑے کٹنے کے بعد یہ حد (عدم قبول شہادت) باقی رہے گی۔ جہت زنا لگانے پر حد نہ لگے گی۔ کسی اور الزام میں سزا ہوئی یا حد لگی، تو اسے محدود کی گواہی مقبول ہوگی جبکہ وہ توبہ کر لیں۔ ہاں اگر کسی نے کافر ہوتے ہوئے کسی مرد اور عورت پر جہت زنا لگائی۔ پھر اس جہت کی حد (سزا) بھی اسے لگا دی گئی۔ بعد میں وہ مسلمان ہو گیا۔ اب اسلام لانے کی وجہ سے وہ پھر مقبول الشہادۃ ہو جائے گا۔

(۶) مخنث نہ ہونا: لیکن اس کی بری عادات کی وجہ سے ہے کیونکہ مخنث عام طور پر فاسق و فاجر ہوتے ہیں اور اگر وہ شریعت کا پابند ہے اور فسق و فجور سے حتی الوسع اجتناب کرتا ہے، تو مقبول الشہادۃ ہوگا۔ چنانچہ ”بخاری ج ۷ ص ۸۵ پر موجود ہے۔ مخنث کی گواہی قبول نہ ہوگی اور مخنث وہ شخص ہے جو احوال و ردیلہ کا مرکب ہو۔ وہ فاسق ہے لیکن ایسا مخنث کہ جس کی گفتگو میں عورتوں جیسی نرم و نازک آواز اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ (کذا فی الہدایۃ)

(۷) طہریم کے ساتھ و نیوی عداوت نہ ہونا: اگر گواہ کی اس شخص کے ساتھ دین دین عداوت ہے جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے تو اس کی گواہی اس کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ ”بخاری ج ۷ ص ۸۵ پر ہے۔ دنیوی عداوت چونکہ حرام ہے لہذا حرام کا مرکب گواہی کے قابل نہ رہا۔ دنیوی عداوت اس لئے کہا کہ عداوت دینی سے احتراز ہو جائے۔ دینی عداوت کی وجہ سے گواہی کو ناقص مقبول نہ کریں گے کیونکہ دینی عداوت تو اس کے دین میں پختہ ہونے کی دلیل ہے اور عداوت پر دلالت کرتی ہے۔

(۸) شراب کا عادی نہ ہونا: ”بخاری ج ۷ ص ۸۶ پر ہے:

ومد من الشرب ای لا تقبل شهادة المدام

یعنی شراب کے رسیا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مطلب یہ کہ

علی شرب مالا یحل شربہ۔

عادی شراب نوش یا برت شراب میں دھت کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چپ کر شراب پینے میں جہم

ہے تو اس کی عدالت باطل نہیں ہوگی۔ اگرچہ شراب نوشی کبھی مکلف سے شرب شراب سے عدالت کا خاتمہ ہوگا جب عام لوگ

اس پر مطلع ہوں اور کھلے بندوں یہ فعل کرتا ہو۔ (بحوالہ قاضی خان)

(۹) پیشہ ور گانے بجانے والا نہ ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۸۷ پر ہے۔ ظہور سے لہو و لعب کرنے والے کی گواہی قبول نہیں۔ اسے صاحب ہدایہ نے گانے والا کہا ہے۔ مقصد یہ کہ جب آدمی ساز بجاتا ہے تو اس کے ساتھ گاتا بھی ہے۔ اس میں گواہی کے عدم مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گانے بجانے میں بسا اوقات آدمی ایسا گن ہو جاتا ہے کہ احکام خداوندی تک کی خبر نہیں رہتی۔ صاحب ہدایہ نے اس کی وجہ میں تحریر فرمایا: ”گانا بجانا دراصل لوگوں کو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے لئے اتکاف کرتا ہوتا ہے اور غناء کا کبیرہ گناہوں میں سے ہونا بالکل ظاہر ہے۔“ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں قدرے تخفیف کی۔ وہ یہ کہ اگر صرف اپنی وحشت اور پریشانی دور کرنے کے لئے گاتا بجاتا ہے، عوام کو دعوت نہیں دیتا، تو ایسے کی گواہی قبول ہوگی۔

(۱۰) حد لگنے والے افعال کا مرتکب نہ ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۸۹ پر ہے:

او یوتکب ما یوجب الحد۔ ایسے افعال کا مرتکب نہ ہو جن پر حد لازم آتی ہو۔

حد بہر حال کسی کبیرہ پر ہی آتی ہے۔ اس لئے مطلب یہ ہوا کہ کبار کا مرتکب نہ ہو۔ صاحب بحر الرائق بحوالہ فتاویٰ بزاز یہ لکھتے ہیں:

ولا تجوز من ترک الصلوة بجماعة الا اذا  
توکھا بتاویل ولا تارک الجماعة الا بتاویل۔  
نماز یا جماعت ترک کرنے والا اور جمعہ کا تارک بھی مقبول  
الشہادۃ نہیں۔ ہاں اگر اس کے لئے اس کے پاس کوئی مقبول عذر  
ہو، تو الگ بات ہے لیکن مقبول عذر وہ جسے شرع مطہرہ قبول  
کرے۔

(۱۱) سلف صالحین کو برا نہ کہنے والا ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۹۲ پر ہے:

او یظہر السب سب السلف لظہر فسقہ قید  
بالظہور لانه لو خضه یقتل کذا فی الهدایۃ۔  
یعنی سلف صالحین کو برا کہنا اس سے ظاہر ہو کیونکہ یہ فسق ہے  
اور فاسق ملعن کی گواہی نامقبول ہے۔  
اگر سلف صالحین کو خفیہ طور پر برا کہتا ہے۔ جسے عام لوگوں کو علم نہیں تو ایسے کی گواہی قبول ہوگی۔

(۱۲) عادل ہونا: امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسلام پر استقامت، عقل کے معتدل ہونے اور نفس کی ناجائز خواہشات کو پورا نہ کرنے کا نام ”عَدَالَت“ ہے۔ لہذا جو شخص گناہ کبیرہ سے پرہیز کرنے والا، حرام کا عدم مرتکب، صغیرہ پر اصرار نہ کرنے والا اور جس کی نیکیوں کا پلہ وزنی ہو، ایسا حیا دار شخص ہو اس کو عادل کہیں گے۔

(رد المحتار شامی ج ۵ ص ۳۹۵ کتاب الشہادۃ مطبوعہ مصر) اور ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۱۰۱ کتاب الشہادات۔ صاحب بحر الرائق نے فرمایا:  
وقال احتراز عن المستور لاعن الفاسق لان  
الفاسق لا شہادۃ لہ۔  
یعنی عادل ہونے سے مطلوب یہ ہے کہ گواہ مستور الحال نہ  
ہو۔ یہ نہیں کہ وہ فاسق نہ ہو کیونکہ فاسق تو گواہ بننے کی اہلیت ہی  
نہیں رکھتا۔

نیز گواہ کی عدالت لوگوں پر بھی آشکارا ہونی چاہیے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص عند اللہ عادل ہے لیکن عوام کی نظروں میں وہ مشہور ہے؟ تو اس کی گواہی بھی نامقبول ہوگی کیونکہ یہ بھی مستور الحال بنتا ہے۔

(۱۴، ۱۳) مرد گواہ ہونا: حدود میں عورت کی گواہی مقبول نہیں ہوگی لہذا تا وغیرہ حدود کو جب گواہی سے ثابت کرنا پڑے تو  
گواہ کا مرد ہونا شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اذا تفضل احدھما فخذ کراحتھما الاخری۔

دو عورتوں میں سے اگر ایک بھول بھگ جائے تو دوسری یاد

دلا دے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی یادداشت کمزور ہوتی ہے۔ حدود جبکہ شہادت سے اٹھ جاتی ہیں تو عورتوں کی گواہی بہر حال شہ سے خالی نہ ہوتی۔ ابن ہمام "فتح القدیر" ص ۱۱۳ کتاب الحدود و موطا معمر پر نظر آ رہی ہے۔

البسۃ ان تشھد اربعة من الشھود لبس بنھم  
امراة (علی رجل او امرأة بالزنا) ویجوز کون الزوج  
منھم خلافا للشافعی ہو یقول ہو متھم لھن نقول  
التمھة متھم وجب جبر نفع والزواج مدخل بھنہ  
الشھادة علی نفسہ لحقوق العار و خلو الفرائض  
خصوصا اذا کان لہ منھا اولاد صغار۔

شہادت یہ ہے کہ چار آدمی ایسے ہوں جن میں کوئی عورت نہ ہو۔ وہ گواہی دیں۔ خواہ ان کی گواہی کسی زانی مرد کے خلاف ہو یا زانیہ عورت کے خلاف۔ اور ان چار مرد گواہوں میں سے ایک گواہ عورت زانیہ کا خاوند ہو تو یہ احناف کے نزدیک گواہی درست اور جائز ہے۔ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ خاوند اس گواہی میں مقیم ہو گا اور جہاں جہت ہو وہ گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ ہم جواباً کہتے ہیں جہت یہی ہے کہ جس سے نفع اپنی طرف کھینچتا لازم آتا ہے اور صورت مذکورہ میں خاوند کو خود اس گواہی سے شرم و عار لاحق ہونے کا خطرہ ہے اور بیوی کا زوجیت سے نکل جانے کا احتمال ہے۔ خاص کر جب اس عاقدہ کے اس بیوی سے چھوٹے چھوٹے بچے بھی موجود ہوں۔

مذکورہ عبارت سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول یہ کہ زنا کی گواہی دینے والوں میں عورت نہ ہو۔ دوسری یہ کہ گواہ اور جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے ان دونوں میں جہت کا اندیشہ نہ ہو۔ یعنی اپنا قاعدہ پیش نظر نہ ہو اور حصول مطلب خود اس میں نہ پایا جاتا ہو۔ لہذا عورت کی گواہی خاوند کے خلاف خاوند کی عورت کے خلاف۔ باپ بیٹے کی ایک دوسرے کے لئے آقا و غلام کی ایک دوسرے کے لئے گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اسی عام ضابطہ کے تحت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خاوند کی گواہی اپنی بیوی کے لئے قبول نہ ہونے کا قول فرمایا ہے کیونکہ اس گواہی میں رعایت اور نفع کے حصول کا اہرام و اتہام ہو گا۔ احناف کا موقف یہ ہے کہ خاوند کا اپنی بیوی کے حق میں گواہی دینا تو اس زمرہ میں آ سکتا ہے لیکن جب مخالفت میں گواہی دیتا ہے تو اس میں جہت مذکور کا پہلو نہیں آتا کیونکہ خاوند کی یہ گواہی بلا عورت کو سزا و عار ہی ہے اور یہ کار عایت کرنا ہے۔ لہذا احناف کے نزدیک خاوند کی اپنی بیوی کے خلاف گواہی "اتہام" کے زمرہ میں نہیں آتی۔ جبکہ سنگساری کے بعد خاوند کو نظر بھی آ رہا ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بن ماں کے کہہ جائیں گے اور ان کی دیکھ بھال میں بڑا فرق پڑے گا۔ ان تمام واقعات کے ہوتے ہوئے خاوند کا اپنی بیوی کے خلاف گواہی دینا نہایت قوی ہو گا۔ لہذا یہ گواہی مقبول ہوگی۔

(۱۵) گواہی کی ادا کبھی کے لئے مجلس کا ایک ہونا: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ "البدائع و النہای" ص ۲۸ کتاب

الحدود، فصل واما بیان ما یتظہر بہ الحدود عند القاضی پر لکھتے ہیں:

ومنها اتحاد المسلمین وهو ان یکون الشھود  
مستمعین فی المجلس واحد عند اداء الشھادة فان  
جاءوا و اعتصموا فیسئلھن واحد بعد واحد لعل  
یعنی زنا کی گواہی میں گواہی کے لئے مجلس کا ایک ہونا بھی شرط ہے۔ وہ یہ کہ چاروں گواہ ایک ہی مجلس میں گواہی دیتے وقت متجمع ہوں۔ لہذا اگر وہ الگ الگ ہو کر آئے ایک آگواہی دی

شہادتہم ویحلون وان کثروا لما ذکرنا۔

چلا گیا دوسرا آیا وہ بھی چلا گیا تو ایسی صورت میں ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ ان کو قذف کی حد لگائی جائے گی اگرچہ وہ چار سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں؟

نوٹ: یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ہم انشاء اللہ تمویذ آگے چل کر اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

(۱۶) جس مرد کے خلاف زانی ہونے کا الزام لگایا گیا وہ زنا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو: لہذا اگر وہ مقلوع الذکر ہے تو اس کے خلاف اگرچہ چار گواہ گواہی دے بھی دیں پھر بھی وہ حد سے بچ جائے گا لیکن گواہوں پر حد قذف جاری ہو جائے گی کیونکہ ایسے شخص کے ہاں زنا کرنے کا حضویٰ نہیں تو وہ زنا کیسے کر سکتا ہے؟

ومنها ان یکون المشہود علیہ بالزنا من یصور منہ الوطی وان کان ممن لا یصور منہ الوطی کا لمحبوب لا تقبل شہادتہم ویحلون حد القذف۔  
(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۸)

ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف زنا کی گواہی دی جا رہی ہے وہ ایسا ہو کہ وطی کرنا اس سے متوقع و متصور ہو اور اگر وہ ایسا نہیں جیسا کہ عضو تناسل کٹا ہوا شخص ہو تو اس کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔

(۱۷) مقام زنا میں اختلاف نہ ہوتا: یعنی چار گواہ اس جگہ کی نشاندہی کرنے میں اختلاف واضح بیان کریں۔ مثلاً ایک گواہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں محلہ میں انہیں زنا کرتے دیکھا۔ دوسرا گواہ کسی اور محلہ کا نام لیتا ہے ایسی گواہی سے زنا ثابت نہ ہوگا۔ علامہ کا سائی فرماتے ہیں:

منہا اتحاد المشہود وهو ان یجمع الشہود الاربعۃ علی فعل احد فان اختلفوا لا تقبل شہادتہم وعلی ہذا یخرج ما اذا شہد الثتان انہ زنا فی مکان کذا وشہد اخر انہ زنی فی مکان اخر والکائنات معاینین بحیث ان یمتنع فیہما فعل واحد عادیۃ کالبین والدارین والبیہن لا تقبل شہادتہم ولا حد علی المشہود علیہ لانہم شہدوا بفعلین مختلفین لا اختلاف المعاینین ولیس علی احدہما شہادۃ الاربع۔

شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مشہود متحد ہو۔ وہ یہ کہ چاروں گواہ ایک فعل کی گواہی متحد طور پر دیں۔ لہذا اگر ان میں باہم اختلاف ہو اتوا ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ اگر دو گواہ یہ گواہی دیتے ہیں کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں مقام پر زنا کیا اور دوسرے دو گواہ کسی اور مکان اور جگہ پر زنا کرنے کی گواہی دیتے ہیں اور حالت یہ ہو کہ وہ دونوں جگہیں ایک دوسری سے اس قدر دور ہوں کہ از روئے عادت ان دونوں میں بیک وقت ایک فعل نہ کیا جاسکتا ہو۔ جیسا کہ دو مختلف شہر۔ دو مختلف حویلیاں یا دو مختلف مکان۔ اس صورت میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے خلاف ایسی گواہی دی گئی اسے حد زنا نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان چار گواہوں نے دو دو کر کے مختلف مقام زنا بتلائے اور کسی ایک مکان میں زنا کرنے کے چار گواہ موجود نہیں ہیں۔ اس لئے زانی حد زنا سے بچ جائے گا۔

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۸ مطبوعہ مدینہ)

(۱۸) گواہ چشم دید خود ہوں نہ کہ سنی سنائی گواہی دینے والے ہوں: مطلب یہ کہ گواہوں نے خود اپنی آنکھوں سے زنا کرتے دیکھا ہو۔ اگر ایسے گواہ نہیں بلکہ دیکھنے والوں کے بیان کرنے سے انہوں نے کسی کے بارے میں زنا کرنے کا سنا اور اب سنی سنائی بات بطور گواہی ادا کی ہے تو مقبول نہ ہوگی بلکہ قذف فیہ شہادۃ علی الشہادت کہتے ہیں۔ یا سنی سنائی



نے اس اجماع کی مخالفت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس کی مخالفت نہیں کی کہ وہ حد قذف کے مستحق نہیں۔ انہوں نے اس واقعہ کے مشاہدہ کی مخالفت کی۔ یعنی یہ لوگ حضرت مغیرہ کے زنا کے دعویٰ دار تھے۔ جبکہ زیاد زنا کے دعویٰ سے انکار کرتے تھے۔ نیز اس لئے کہ انہوں نے زنا کی تہمت لگائی تھی اور وہ اس پر چار گواہ نہیں لاسکتے تھے۔ اس طرح ان پر حد قذف جاری کی گئی۔

(معنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۷۵-۱۷۶ فصل ۱۸۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن قدامہ نے مذکورہ عبارت میں جو کچھ کہا۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے کہ اگر گواہ پورے نہ ہوں تو گواہوں پر حد قذف لگے گی لیکن امام احمد بن حنبل گواہوں پر حد قذف جاری کرنے کا موقف نہیں رکھتے۔ اپنے صلیبی موقف کے پیش نظر ابن قدامہ نے حدیث مغیرہ بن شعبہ کے خلاف گواہی دینے والوں پر حد قذف کی جو تاویل کی اور اس کا جو مطلب بیان کیا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ قاذف تھے گواہ نہ تھے۔ لہذا قاذف ہونے کی وجہ سے ان پر حد لگی۔ گواہ ہونے اور نصاب مکمل نہ ہونے کی وجہ سے کوڑے نہیں مارے گئے لیکن یہ توجہ ابن قدامہ کی درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح گواہوں اور تہمت لگانے والے دو الگ الگ حصوں میں بٹ جائیں گے۔ اب اگر ایک شخص کسی کو زنا کرتے دیکھتا ہے تو یہ دیکھنے والا ہی جا کر قاضی کے پاس زنا کا دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں نے زنا کیا۔ اب قاضی اسے زنا کی گواہی مکمل کرنے کو کہے گا۔ اگر دو یا تین یا چار آدمیوں نے کسی کو زنا کرتے دیکھا۔ یہ پھر گواہ ہوئے اور قاذف (تہمت لگانے والا) ان کے علاوہ پانچواں کوئی اور ہونا چاہیے حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تینوں کو اسی کوڑوں کی جو سزا دی وہ گواہی پوری نہ ہونے کی بنا پر تھی نہ کہ انہوں نے تہمت زنا لگائی تھی اور چار گواہ پیش نہ کر سکے۔

### ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی وضاحت اور اس پر دلائل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زنا کے ثبوت کے لئے چار مرد گواہ ہونے ضروری ہیں۔ اگر چار گواہ مکمل نہ ہوں یا تعداد تو مکمل ہو، لیکن ان گواہوں میں سے کوئی اپنی گواہی میں کچھ ایسے الفاظ سے گواہی دے کہ جن سے صراحتہ زنا ثابت نہ ہوتا ہو، تو پہلے تینوں گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی اور چوتھا چھوٹ جائے گا۔ اس پر ائمہ ثلاثہ نے بہت سی احادیث پیش کی ہیں جن میں سے صرف دو احادیث پیش خدمات ہیں:

ہمیں عبدالرزاق نے ابن جریر سے وہ عمر و ابن شعیب سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا فیصلہ ہے کہ زنا کے خلاف ایک یا دو یا تین گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی بلکہ ان کو اسی (۸۰) کوڑے لگائیں جائیں گے اور ان کی ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ ان گواہوں نے تو یہ پختہ طور پر کر لی ہے اور اپنی اصلاح کر لی ہے اور علماء نے بیان فرمایا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں یہ فیصلہ فرمایا اور اس پر کسی نے انکار نہ کیا لہذا یہ اجماع ہو گیا۔

حدثنا عبد الرزاق حدثنا ابن جريج عن  
عمر و ابن شعيب قال قال رسول الله ﷺ  
قضاء الله ورسوله ان لا تقبل شهادة ثلاثة و اثنين  
ولا واحدا على الزنا ويجلدون ثمانين جلدة ولا  
تقبل لهم شهادة ابدا حتى يبين للمسلمين منهم  
توبة نصوحا و اصلاحا و قالوا حكم عمر ابن  
الخطاب بحضرة علي و عدة من الصحابة رضی اللہ  
عنہم لا ينكر ذلك عليه احد فكان هذا اجماعا.

(محل ابن جریر ج ۱ ص ۲۶۰ مسئلہ ۲۲۱۸ مطبوعہ مصر)

قارئین کرام! مندرجہ بالا حدیث میں بالصریح یہ امر مذکور ہے کہ زنا کے گواہ اگر ایک دو تین ہوں تو ان کو حد قذف کے طور پر

کوڑے لگائے جائیں گے کیونکہ زنا کے اثبات میں یہ گواہ ناکام رہے۔ اگر چار بھی گواہ ہو جائیں۔ لیکن ان میں سے کوئی ایسی گواہی دے کہ جس سے زنا کا اثبات نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی پہلے تین گواہوں کو کوفہ کی حد لگائی جائے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں تھا جن میں سے کسی نے بھی اس فیصلہ کا انکار نہ کیا۔ جس سے اس بارے میں اجماع صحابہ متفق ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ امیر مٹاؤ کا مسلک احادیث صحیحہ کے مطابق ہے۔

عن عبد العزیز بن ابی بکرہ۔ یعنی عبد العزیز جو کہ ابو بکرہ کے صاحبزادے ہیں، سے روایت ہے بیان کرتے ہیں کہ ہم مسجد کے چھوٹے دروازے کے پاس تھے۔ جسے باب فیلان کہا جاتا ہے۔ یعنی ہم بیٹھنے والے ابو بکر اور ان کے بھائی نافع اور شبل بن عبد سے اسے میں مغیرہ بن شعبہ مسجد کے سائے میں طے ہوئے تشریف لائے۔ ان دونوں مسجد کی چھت سرکنڈے کاٹوں کی بنی ہوئی تھی۔ مغیرہ بن شعبہ جب ابی بکرہ کے پاس پہنچے تو انہوں نے انہیں سلام کیا اور ابو بکرہ نے مغیرہ بن شعبہ کو کہا: اے امیر! تمہیں دارالامارۃ سے کس چیز نے نکالا ہے؟ انہوں نے کہا: میں تم سے ایک بات کرنا چاہتا ہوں۔ ابو بکرہ نے کہا: تمہیں یہ زیب نہیں دیتا کیونکہ تم امیر ہو۔ امیر کو چاہیے کہ اپنے گھر میں بیٹھے۔ جس کو چاہے میری طرف بھیجے اور تو ان کے ساتھ باتیں کرے۔ مغیرہ نے کہا: اے ابی بکرہ! اس میں کوئی خوف نہیں جو میں کر رہا ہوں۔ لہذا وہ باب مغیرہ سے داخل ہوا۔ یہاں تک کہ ام شبل کے دروازے پر آیا، جو قس کی بیوی تھی۔ راوی کہتا ہے کہ ابو بکرہ کے بھائی ابو عبد اللہ کے گھر کے درمیان اور ام شبل کے گھر کے درمیان ایک راستہ تھا۔ لہذا مغیرہ ام شبل کے پاس چلا گیا تو ابو بکرہ نے کہا کہ مجھے اس کے یہاں داخل ہونے میں اطمینان نہیں لہذا ابو بکرہ نے اپنے غلام کو بلوایا۔ اس کو کہا میرے بالا خانے میں جا کر اس کے سوراخ سے دیکھو۔ لہذا وہ غلام ابو بکرہ کے بالا خانے میں جا کر دیکھنے لگا اور فوراً واپس آگیا۔ اس نے کہا کہ میں نے ام شبل اور مغیرہ کو ایک لحاف میں پایا۔ ابو بکرہ نے قوم کو کہا انھو میرے ساتھ۔ لہذا وہ کھڑے ہوئے۔ سب سے پہلے ابو بکرہ نے دیکھا اور روت آیا۔ پھر اپنے بھائی سے کہا تو دیکھ۔ اس نے دیکھا تو ابو بکرہ نے پوچھا تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے زنا دیکھا۔ پھر ابو بکرہ نے کہا: کوئی چیز تمہیں شک میں ڈالتی ہے؟ اس نے پھر اچھی طرح دیکھا اور کہا کہ میں نے بھی یہی شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ ابو بکرہ نے کہا میں تجھے اللہ تعالیٰ پر گواہ بناتا ہوں انہوں نے کہا صحیح ہے راوی کہتا ہے کہ جب ابو بکرہ اپنے گھر کی طرف لوٹا تو اس نے حضرت عمر فاروق کی طرف خط لکھا۔ جو کہ اس نے دیکھا تھا۔ جب یہ خط حضرت عمر فاروق کے پاس بھیجا جس میں ایک صحابی کی مدد لیل پائی تھی۔ عمر بن خطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو فوراً امیر بصرہ بنا کر بصرہ بھیجا۔ لہذا ابوموسیٰ اشعری نے مغیرہ کی طرف بھیجا: ”اقسم ثلاثۃ ايام فیهما امیر نفسک فاذا کان یوم الرابع فارحل انت وابو بکرہ وشہود، کہ تم وہاں تین دن بحیثیت امیر ٹھہرے رہے اور جب چھتاون آئے تو تم، ابو بکرہ اور دوسرے گواہ لے آؤ“ یا تو تیرے لئے مبارک ہوگی۔ اگر انہوں نے تم پر تہمت لگائی اور سچا نہ ثابت کر پائے یا پھر تمہارے لئے ہلاکت ہوگی اگر وہ سچے ہوئے۔ لہذا قوم، ابو بکرہ اور دوسرے گواہوں نے بعد مغیرہ بن شعبہ مدینہ کی طرف سفر شروع کیا۔ حتیٰ کہ وہ امیر المومنین کے پاس پہنچ گئے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے ابو بکرہ تمہارے پاس جو کچھ ہے اسے ظاہر کرو۔ ابو بکرہ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ پھر ابو بکرہ کا بھائی ابو عبد اللہ آگے آیا۔ اس نے بھی گواہی دی کہ میں نے ایک شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا پھر انہوں نے شبل بن عبد العزیز کی کوٹے کیا۔ اس سے پوچھا کیا تو اس نے بھی پہلے دو گواہوں جیسی گواہی دی پھر زیاد کو لایا کیا اس سے عمر فاروق نے پوچھا: تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو لٹائی میں دیکھا ہے۔ سانس چڑھا ہوا تھا۔ پس اس کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے خوشی سے اللہ اکبر کہا کیونکہ مغیرہ نے نجات پائی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ماسوائے زیاد کے کوڑے مردائے۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جعفر بن عمر رضی اللہ عنہ کا گورنر بنایا۔ وہ ۱۶ھ میں بصرہ



پہنچے اور ۱۹ھ میں وفات پائی اور عقبہ اس کو اچھا نہیں جانتے تھے (یعنی امیر بننے کو) اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے تھے کہ اے اللہ! مجھے اس عہدہ سے نجات دے۔ لہذا وہ راست میں سواری سے گرے ان کا وصال ہو گیا۔

ثم کان من امر المغيرة ماکان . و امر عمر بن  
المغيرة بن شعبه علی البصرة و کتب الیه بعہدہ .  
انہیں بصرہ کا پھر گورنر بنادیا۔

(المسند رک ج ۳ ص ۳۳۹-۳۴۰ ذکر القاء امیرہ فاطمہ فی قبر النبی ﷺ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

روایت مذکورہ کو صاحب المسند رک نے تفصیل سے ذکر کیا۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے گواہ چار تھے۔ جنہوں نے یکے بعد دیگرے گواہی دی۔ یعنی ابوبکرہ، ان کا بھائی نافع اور شبل بن معبد اور زیاد۔ ان میں سے اول الذکر تین نے زنا کی گواہی دی اور زیاد نے صرف ایک لحاف میں ہونا ذکر کیا۔ جس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے زیاد کو تو چھوڑ دیا لیکن پہلے تینوں کو کوڑے لگوائے اور مغیرہ بن شعبہ اور ام حلیل کو بھی چھوڑ دیا۔ اس تفصیلی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصلی ابوبکرہ ہے۔ اس نے پھر دوسرے تین آدمیوں کو گواہ بنایا۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ قاذف صرف ابوبکرہ ہے اور بقیہ تین گواہ ہیں لیکن خود ابوبکرہ کے گواہ ہونے سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ پہلا گواہی دینے والا ہے اور تین گواہ اس کے علاوہ تھے۔ اگر انہیں گواہ شمار نہ کیا جائے تو زیاد نامی گواہ چوتھا نہ ہوگا بلکہ تیسرا ہوگا اور چوتھے کی ابھی ضرورت باقی رہے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوبکرہ سمیت (زیاد کو چھوڑ کر) باقی گواہوں کو کوڑے لگوائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اصطلاح میں شاید یا بینہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو تعداد میں چار ہوں اور شہادت کی شرائط کے جامع ہوں۔ ان کی گواہی پر شرادی شدہ کو سنگسار اور غیر شرادی شدہ کو ایک سو کوڑے بطور حد لگیں گے لہذا شہادت کی ادائیگی سے قبل اور مقدار پوری ہونے سے پہلے یہی لوگ نہ تو شاید کہلائیں گے اور نہ ہی قاذف ہوں گے۔ ان کا شاید وقاذف ہونا اثبات زنا اور عدم اثبات پر موقوف ہوگا۔ اگر چاروں گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہوا اور زانی کو حد لگائی گئی تو یہ گواہ کہلائیں گے اور اگر ان کی گواہی کسی قدر مقبول نہ ہوئی تو یہ قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی۔

یہاں مسئلہ زیر بحث میں باریکی ہے جس کی وجہ سے بحث خلط ملط ہو جاتی ہے۔ ہم اس کی ذرا تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ایک ہے شاید اردو سرا ہے بینہ۔ شاید وہ جو زنا کرتے دیکھنے کا گواہ ہو۔ ایک نے دیکھا ایک شاید ہو۔ دو نے دیکھا دو اور تین چار نے دیکھا تو تین چار گواہ ہوئے۔ یہ ابھی تک گواہ کے نام سے یاد کئے جائیں گے۔ اب جس شخص پر الزام ہے۔ اس کے زنا کے اثبات کے لئے ان لوگوں کو گواہی دینا پڑے گی۔ اگر ان کی گواہی مقبول ہو تو یہی بینہ کہلائیں گے اور اگر گواہی نامکمل رہی تو یہ قاذفین شمار ہوں گے۔ مثلاً اگر تینوں کے نزدیک چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے۔ اب اگر ایک گواہ نے کسی دوسری مجلس میں گواہی دی اور تین نے ایک علیحدہ مجلس میں گواہی دی تو اگرچہ ان کی گواہی بالکل ٹھیک ہو۔ لیکن ایک مجلس کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے یہ ”بینہ“ نہیں کہلائیں گے۔ بلکہ قاذفین شمار ہوں گے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ میں اگرچہ چاروں گواہ گواہی دے رہے ہیں لیکن زیاد کی گواہی ایسی تھی۔ جس سے زنا کی کیفیت واضح ثابت نہیں ہوتی تھی کیونکہ اس نے صرف ایک لحاف میں دونوں کے ہونے کی گواہی دی اور سلائی کے سرمدانی میں بڑنے کی کیفیت زنا بیان نہ کی۔ لہذا پہلے تین گواہوں نے کیفیت زنا بیان کی اور چوتھے نے مشتبہ حالت کے بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ غرض کے اعتبار یا گواہی دینے کے اعتبار سے زیاد چوتھا گواہ بنتا ہے اور پہلا ابوبکرہ۔ اگر ابوبکرہ گواہ نہ ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے کہ ابھی تین گواہ ہوئے چوتھا اور لا یا زیاد کے علاوہ اگر تمہارے پاس کوئی اور گواہ ہے تو لاؤ لیکن آپ نے اس مطالبہ کی بجائے زیاد کو چھوڑ کر بقیہ تینوں کو کوڑے لگوائے کیونکہ ان کی گواہی ”بینہ“ نہ بن سکی اور یوں وہ قاذف ٹھہرے اور حد قذف کے مستحق ہوئے اور زیاد بیچ گیا کیونکہ اس نے زنا کی کیفیت بیان نہ کی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ گواہ کی قاذف

ہن جاتے ہیں جب ان کی گواہی مانقبول ہن جائے۔ خواہ گواہ چار نہ تھے یا چار تھے لیکن کسی ایک کی گواہی شرائط گواہی اور معیار پر پوری نہ آتری ہو۔ اس بحث سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) چار گواہوں کی تعداد ان کی شرائط پائے جانے کے ساتھ ابھی ان کی حیثیت موقوف رہے گی۔ گواہی دینے کے بعد یعنی آخری چوتھا گواہ جب گواہی دے چکا تو اس کی دوسو تیس ہوں گی۔ اگر چوتھے گواہ کی گواہی بھی پہلے تین گواہوں کے مطابق اور ان سے متفق ہوئی تو اب یہ ”بینہ“ کہلائیں گے۔ بصورت دیگر یہ قاذفین ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے۔

(۲) دوسری بات یہ کہ چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے۔ اس صورت میں بھی چوتھے گواہ کی گواہی تک ان گواہوں کی حیثیت موقوف ہے۔ اگر چوتھا گواہ بھی اسی مجلس میں شرائط کے مطابق زنا کی گواہی دیتا ہے تو یہ بھی ”بینہ“ کہلائے گا۔ ورنہ یہ قاذفین شمار ہوں گے۔ ہماری اس تحقیق اور تفصیل سے ابن حزم وغیرہ کے اعتراضات رفع ہو گئے۔ اب ہم کچھ اور اعتراضات ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان کے ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی تحریر کریں گے۔

### اعتراض اول

ابن حزم نے اپنی کتاب ”المحلی“ میں امر ثلاثہ کے مسلک کی تردید کرتے ہوئے لکھا۔ حد قذف قاذف کو لگائی چاہیے نہ کہ گواہوں کو۔ لہذا اگر پہلا دوسرا اور تیسرا گواہ زنا کی گواہی دیں اور چوتھا اپنی گواہی شرائط کے مطابق نہ دے سکے تو تو اسے قاذف جان کر اس پر حد قذف لگے گی لیکن پہلے تین چونکہ گواہ ہیں۔ لہذا ان پر حد قذف نہیں جاری ہوگی۔ قرآن وحدیث اس پر گواہ ہیں کہ حد قاذف کو لگائی جاتی ہے شاہد کہ حد قذف نہیں لگائی جاتی اور یہ بھی واضح ہے کہ شاہد، قاذف نہیں ہوتا اور قاذف شاہد نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے امر ثلاثہ کے مسلک کو پہلے لکھا پھر اس کی تردید کی۔ ملاحظہ ہو:

وصح المیقین بطلان قول من قال بان یحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم یم اربعة لانہم لبسوا قاذفة ولالہم حکم القاذف وھذا هو الاجماع حقا الذی لا یجوز خلافہ۔  
(محلی لابن الحزم ج ۱ ص ۲۶۱)

اس شخص کے قول کے باطل ہونے کا یقین ہے، جو یہ کہتا ہے کہ زنا کا ایک، دو اور تین گواہ قابل حد ہیں۔ جب چوتھا گواہ مکمل نہ ہو کیونکہ وہ قاذف نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے لئے قاذف کا حکم ہے۔ یہ وہ بات ہے کہ جس پر اجماع ہے اور جس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ گویا امر ثلاثہ جو یہ کہتے ہیں کہ پہلے تین گواہ قاذف نہیں گئے جب چوتھا گواہ کسی گواہی دے جو قابل قبول ہو۔ ان کا یہ کہنا یقیناً باطل ہے کیونکہ وہ تین قاذف نہیں ہیں۔ اس لئے حد قذف ان پر جاری کرنا خلاف اصل ہے بلکہ وہ تو گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف کہنا یا قاذف قرار دینا اجماع کے خلاف ہے۔

جواب: ابن حزم کا یہ اعتراض محض عقلی ہے جس کا نص سے کوئی تعلق نہیں بلکہ نص صریح کے خلاف ہے پھر اس خلاف اجماع بات کو اجماع حقہ کے خلاف اور بھی زیادتی ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں پہلے تین گواہوں کو حد قذف لگائی تھی اور یہ عدم وجود تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں لگائی گئی تھی ان میں سے کسی نے بھی انکار نہ کیا۔

### اعتراض دوم

واما طریق الخطر فنقول وبالله التوفیق انه لو کان ماقالوا لما صحت فیہ الرنا شهادة ایدا لانه قیاس کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ اگر حقیقت حال یونہی ہوئی جیسا کہ امر ثلاثہ کہتے ہیں تو زنا میں گواہی ہمیشہ کے لئے

كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه  
الحمد على اصلهم فاذا قد صار قاذفا فليس شاهدا  
فاذا شهد الشانسي فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا  
فاسد كما ترى وخلاف القرآن في ايجاب الحكم  
بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول  
البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول  
الشهادة في الزنا وخلاف الحس والملاحظة في ان  
الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا.  
(الحلی لابن الحرم ۱۱ ص ۲۶۱ مسلك ۲۳۱۸ مطبوعه قاهره)

صحیح نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک گواہ نے زنا کی گواہی دی تو وہ اس  
کے بعد قاذف ہو گیا اور ان کے اصل کے پیش نظر اس پر حد قذف  
لازم ہو گئی پھر جب وہ قاذف بن گیا تو گواہ نہ رہا۔ یونہی جب  
دوسرے گواہ نے گواہی دی تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا اور یہ فاسد  
ہے۔ جیسا کہ تم جانتے ہو اور قرآن کریم کے حکم کے خلاف ہے  
کیونکہ قرآن کریم میں گواہوں کی شہادت پر زنا کا حکم واجب بیان  
کیا گیا ہے اور سنت ثابتہ کے بھی خلاف ہے۔ جس میں زنا میں بینہ  
کے قبول کرنے کی بات ہے اور یقینی اجماع کے بھی خلاف ہے۔  
کیونکہ اجماع بھی زنا میں شہادت کے قبول کرنے پر متفق ہے اور  
مشاہدہ وحس کے بھی خلاف ہے کیونکہ گواہ قاذف نہیں اور قاذف  
گواہ نہیں ہو سکتا۔

جواب: پچھلے اعتراض کے جواب میں اور اپنے موقف کی وضاحت میں ہم جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسے اگر اچھی طرح سمجھ لیا  
جائے تو ابن حزم کے اس اعتراض کا جواب بھی آپ سمجھ جائیں گے۔ ہم ابن حزم اور اس کے ہم مشرب حضرات سے دریافت کرتے  
ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جناب مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں جن تین آدمیوں کو کوڑے مروائے، وہ کیا سمجھ کر  
مروائے؟ کیا بحیثیت قاذف یا بحیثیت گواہ انہیں کوڑے لگائے گئے؟ اگر شاید سمجھ کر حد لگائی تھی اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ شاید سمجھتے  
لیکن ان کا شاید ہونا آخری یعنی چوتھی گواہی پر موقوف تھا۔ چوتھے گواہ کی گواہی غیر معتبر ہونے کی بنا پر ان تین کو حد قذف لگی۔ حد قذف  
آخر گواہ کو تو نہیں قاذف کو لگائی جاتی ہے۔ اس لئے اسے ثلاثہ کا مسلک ہی صحیح ہے۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ پہلا گواہ قاذف نہیں۔ دوسرا اور  
تیسرا بھی قاذف نہیں بلکہ گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان پر حد قذف جاری کی جاسکتی ہے؟ اس تاویل کی کوئی  
منہجائش نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تین کو کیا سمجھ کر حد قذف لگائی تھی حالانکہ وہاں لفظ شاید بھی موجود ہے؟ لہذا ابن حزم  
کا قول ”بناءً الفاسد علی الفاسد“ کے قبیلہ سے ہے۔ اس نے پہلے تین گواہوں کو احناف کے حوالہ سے قاذف بنا کر پیش کیا۔  
آخر احناف کی عبارات کا مفہوم سمجھ لیا ہوتا۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ احناف زنا کے گواہوں کو چار تک مکمل ہونے سے پہلے شاید یا  
قاذف کچھ بھی نام نہیں دیتے۔ اگر چاروں صحیح اور شرائط کے مطابق گواہی دے دیں تو یہ ”بینہ“ ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو قاذف کہلائیں  
گئے۔ لیکن ابن حزم نے ابھی ایک گواہ کے گواہی دینے پر اسے قاذف بنانا احناف کا مسلک بیان کیا۔ دوسرے کو بھی قاذف بنا دیا۔ یہ  
اس کی بددیانتی ہے۔ جب ہم احناف ایک گواہ کو گواہی دینے پر قاذف کہتے ہیں نہیں، تو خواہ مخواہ اسے احناف کا مسلک قرار دینا فاسد  
ہی کہلائے گا۔ جب ابتداء ہی فاسد ہوگی تو اس کا نتیجہ خود بخود فاسد و باطل ہوگا۔ دوسرا فساد ابن حزم کی سوچ میں یہ ہے کہ جب پہلے  
تینوں گواہ بقول اس کے یکے بعد دیگرے قاذف ٹھہرے اب چوتھا آیا چونکہ وہ بھی اکیلا ہے لہذا وہ بھی قاذف ہوگا اور ایک دوسرا گواہ  
نہیں بلکہ قاذف بنائے گئے۔ اب چوتھا گواہ اگر قاذف ہی ہے تو چاروں قاذف ہوئے اور اگر گواہ ہے تو پہلے تین کو قاذف سے نکال کر  
گواہوں میں یہ چوتھا شامل کر دے گا۔ اب گواہ، گواہ نہ رہا اور قاذف گواہ بن گیا۔ خود اس کے مقررہ اصول کے خلاف ہوا۔ مختصر یہ کہ  
ہم احناف کے نزدیک گواہی یا قذف کا دار و مدار چوتھے گواہ پر ہے۔ اگر اس کی گواہی شرائط کے مطابق درست قرار دے دی گئی تو یہ  
چاروں گواہ ”بینہ“ بن جائیں گے اور ان کی وجہ سے زنا کا اثبات ہوگا اور زانی پر حد جاری کی جائے گی اور اگر چوتھا (کوئی ایک) شرائط

کے مطابق گواہی نہ دے سکا۔ ایسی کہ اس کی گواہی سے زنا کا الزام ثابت ہو جاتا۔ تو اب چار گواہ نہ ہونے کی صورت میں اول الذکر تین قاذف ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے۔

### اعتراض سوم

فان قيل انما اوجب الله الحد عليه اذا كان قاذفا ولم يجبي مجبي الشهادة فاما اذا جاء مجبي الشهادة بان يقول اشهد ان فلانا زني ليس هذا قاذفا. (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲) تین تہم لم یستوا باربعة شہداء النور: ۱۸ مطبوعہ بیروت جدیدہ

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے گواہ پر حد اس وقت واجب کی جب وہ قاذف ہو اور شہادت دینے کی جگہ نہ آئے۔ لیکن اگر وہ شہادت دینے آ جاتا ہے پھر یوں کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا۔ تو یہ کہنے والا قاذف نہ ہوا (مطلب یہ کہ "اشہد" کہنے والا گواہ ہوتا ہے "قاذف" نہیں ہو سکتا)۔

جواب: اس کا جواب بھی خود صاحب احکام القرآن علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ہی ذکر کرتے ہیں۔ "قذفه ايها باهظ الشهادة لا يخرج من حكم القاذفين يعني گواہ شہادت کے لفظ کے ساتھ کسی عورت پر زنا کی نسبت کرنا، اسے قذف والوں کے حکم سے نہیں نکالے گا۔" کیونکہ تم جانتے ہو کہ اگر یہ اکیلا ہی ایسا گواہ ہوتا اور کوئی دوسرا اس کے ساتھ نہ ہوتا تو اسے حد قذف لگتی۔ جب حقیقت حال یہی ہے تو ہم سمجھ گئے کہ قذف کو لفظ شہادت کے ساتھ ذکر کرنے سے آدمی قاذف ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ جبکہ وہ اکیلا ہو اور لفظ "اشہد" کو آیت کا عموم بھی شامل ہے۔ یعنی والذین يرمون المحصنات۔ اور یقیناً رامی کا حکم شاید کے حکم سے الگ ہے۔ جب چاروں اکٹھے آ جائیں جو قبول شہادت کے لئے عدد شرط ہے۔ لہذا وہ اب اس چیز کے مکلف نہ ہوں گے کہ اپنے علاوہ اور گواہ لائیں لیکن اگر چار سے کم آئے، وہ لفظ قذف کہیں یا نہ کہیں وہ قاذف ہیں کیونکہ وہ مکلف ہیں کہ اپنے علاوہ تعداد مکمل کرنے کے لئے اور لے کر آئیں تاکہ ان کی قذف کی صحت معلوم ہو سکے۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

خلاصہ یہ کہ زنا کی گواہی دینے والا ایک آدمی اگر چہ اپنی گواہی کو "اشہد" سے ادا کرتا ہے لیکن اس کا لفظ شہادت سے گواہی دینا اسے قاذف ہونے سے نہیں بچا سکتا۔ آیت کریمہ کا عموم بھی اسی کا متقاضی ہے جس میں پاک دامن عورت پر رمی (زنا) کرنے والوں کا حکم ہے۔ وہ رمی کرنے والے اگر چار گواہ پیش نہ کر سکیں، تو حد قذف لگائیں گے۔ مقصد یہ کہ لفظ گواہی سے شہادت ہوئی یا اس کے بغیر وہ ابھی قاذف کے ذمے میں آئے گا۔ اگر چار شاہد لے آئیں تو شاہد بن جائیں گے۔ اگر کم ہیں، تو لفظ "اشہد" ان کو قاذف ہونے سے بچا نہیں سکے گا۔ اگر چار پورے ہو گئے تو رامی یعنی قاذف نہیں بلکہ بینہ کہلائیں گے۔ انہیں مزید گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

### اعتراض چہارم

علامہ جصاص ان لوگوں کی طرف سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔ جو نافع ابن حارث والی حدیث کو اعتراض کی بنیاد بناتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر چوتھا گواہ ویسی ہی گواہی دے جیسی پہلے تین نے دی ہے تو ان کو رجم کر دو۔ استدلال کا طریقہ اس روایت سے یوں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمانا "اگر چوتھا گواہ ابھی کی طرح شہادت دے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تین الگ ہو گئے اور یہ چوتھا الگ ہو گیا تو جب اس صورت میں باوجود الگ ہونے کے وہ تینوں پہلے چوتھے کی شہادت سے جو ان کی مثل شہادت دے، یہ حد قذف سے بچ سکتے ہیں تو پھر اگر باہر سے بھی کوئی شاہد آ جائے تو چاہیے کہ وہ بھی ان کو حد سے بچا دے۔ لہذا شاہدوں کو بیک وقت عدالت میں موجود ہونا ضروری نہیں؟ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

جواب: اس کا جواب بھی خود علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ فرماتے ہیں: کہ قائل کا یہ کہنا کہ چوتھا پہلے تین گواہوں سے

الگ اور منفرد ہے۔ یہ احتمال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کلام سے نہیں ماخوذ ہوتا کیونکہ آپ کے پاس گواہ اکٹھے ہو کر آئے تھے۔ اس لئے پہلے تینوں نے شہادت دینے کے بعد چوتھے کی شہادت کے اثبات کو طلب کیا۔ اس لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ جب عدالت میں چاروں گواہ موجود ہوں اور وہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں، تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا دارو مدار چوتھے کی گواہی پر ہوگا۔ یعنی اگر چوتھا پہلے تین کے موافق و مطابق گواہی دیتا ہے، تو درست ہے اور اگر چوتھا ان پہلے تین کے ساتھ موجود نہ ہو تو اسے آپ نے بلوانے کی تکلیف دی۔ ”ثم یقل عمر ان جاء رابع فشهد معهم فاقبل شهادتهم یعنی آپ نے یہ فرمایا کہ اگر چوتھا آگیا اور ان کے مطابق گواہی دے تو میں ان کی گواہی قبول کر لوں گا“ بلکہ آپ کے الفاظ یہ تھے۔ ”ان شهد الرابع علی مثل ما شهد علیہ الثلاثة اگرچہ تھے نہ بھی ان تین کی شہد اس کے خلاف گواہی دی“۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ ان شہد الرابع اور معرض کے الفاظ ”ان جاء رابع“ دونوں میں فرق ہے۔ پہلے میں چوتھا گواہ موجود ہے۔ لیکن ابھی اس کی گواہی کی باری نہیں آئی۔ دوسرے الفاظ بتلاتے ہیں کہ چوتھا گواہ مجلس میں نہیں۔ وہ آئے گا یا لا جائے گا۔ پھر اس کی گواہی کی بات دیکھیں گے۔ اس لئے معرض کا اعزاز احتاف کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ (الحاکم القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

نوٹ: شادی شدہ کو رجم کرنے کے بارے میں جو اعتراضات و شکوک معرضین کے ہیں نظر آئے۔ ان کے جوابات آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اسی سلسلہ میں ”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۳۲۷ از غلام رسول سعیدی میری نظر سے یہ عبارت گزری۔ جو انہوں نے فقہاء کرام کے اس بارے میں مذاہب کے ذیل میں تحریر کی۔ عبارت یہ ہے:

”شیخ ابن حزم لکھتے ہیں کہ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ چار سے کم زنا کے گواہوں پر حد قذف نہ لگائی جائے۔ کیونکہ اگر چار سے کم پر حد لگائی گئی، تو زنا پر گواہی کبھی صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ مجلس قضاء میں بیک وقت چاروں تو گواہی نہیں دے سکتے۔ اس لئے ایک ایک کر کے ہی گواہی دیں گے اور جب ایک شخص گواہی دے گا تو وہ ان کے اصول پر قاذف ہو جائے گا“۔ (دلیل صحیح نہیں ہے۔ چار گواہ اگر یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی فقہاء کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ لیکن وہ اس پر حد قذف کا حکم نہیں لگاتے جیسا کہ خود ابن حزم نے بھی اجماع کی بحث میں اس کا حوالہ دیا ہے۔ سعیدی) اسی طرح جب دوسرا شخص گواہی دے گا تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا۔ وظیٰ ہذا القیاس پھر زنا کے خلاف گواہی منعقد ہی نہیں ہو سکے گی اور یہ قرآن وحدیث اور اجماع کے خلاف ہے۔“

قارئین کرام! ابن حزم کی مذکورہ عبارت کا جواب جو غلام رسول سعیدی صاحب نے دیا وہ عجیب اور انوکھا جواب ہے۔ یعنی یہ کہ اگر چار گواہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو فقہاء اربعہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں ہے اور ابن حزم کی عبارت واستدلال کا ہم گزشتہ طور میں تفصیلی جواب عرض کر چکے ہیں۔ ابن حزم کا اعتراض اور ہے اور سعیدی صاحب کا جواب کسی اور اعتراض کا جواب بننا ہو چکا لیکن ابن حزم کے اعتراض سے اس کا تعلق نہیں بنتا۔ اس کی دوسری وجوہات ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ سعیدی صاحب نے ابن حزم کے اعتراض کو ہی نہ سمجھا اور غلط سمجھ کر اس کے مطابق جواب بھی غلط دیا یا پھر اعتراض تو سمجھ آگیا، لیکن اپنا مسلک بیان کرنے میں چونک گئے۔ ابن حزم کا اعتراض یہ ہے کہ چار گواہ جو عدالت میں موجود ہیں، وہ بیک زبان اور بیک وقت گواہی تو نہیں دے سکتے بلکہ پہلے ایک پھر دوسرا پھر تیسرا اور چوتھا گواہی دیں گے۔ احتاف کے قانون کے پیش نظر وہ کہتا ہے کہ جب ایک نے ہی ابھی گواہی دی تو وہ قاذف ہوا۔ دوسرا ابھی گواہی دینے کے بعد قاذف تیسرا ابھی قاذف۔ اگر اس طرح گواہوں کو قاذف بنایا جائے تو گواہی کیسے دی جائے؟ اس کا جواب ہم یہ دے چکے ہیں کہ جب عدالت میں ایک مجلس میں بیک وقت چار گواہ موجود ہیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیتے ہیں تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا چوتھے کی گواہی پر دارو مدار ہے۔ اگر اس نے شرائط کاملہ کے ساتھ گواہی دی، تو یہ شاید ”بینہ“ ہو جائیں گے اور جس کے خلاف گواہی دی اس پر پڑنا قائم ہو گیا۔ اس پر بعد نافذ ہوگی اور اگر چوتھا گواہ گواہی کے کامل شرائط پر پورا نہ اترتا

جس کی وجہ سے حاکم نے اس کی گواہی رد کر دی تو اس کو چھوڑ کر پہلے تین قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں گزر چکا ہے۔ وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ جو تھے گواہ کا اس مجلس میں موجود ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ موجود تین گواہوں کو حاکم کہے کہ جاؤ جو تھا گواہ بھی پیش کر دو۔ گویا جو تھے کا مجلس میں ہونا اس پر پہلے تین گواہوں کے قاذف یا عدم قاذف ہونے کا دار و مدار ہے۔ یوں نہیں کہ جو تھے کو لانے اور پیش کرنے تک ان کے بارے میں توقف ہے۔

ابن حزم نے اعتراض ہمارے اصولی قاعدہ اور مسلم ضابطہ کے مطابق کیا ہے۔ لیکن سعیدی صاحب کا جواب "چار گواہ کیے بعد دیگرے گواہی دیں اے" جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ عدالت میں ایک ایک کر کے آئے اور گواہی دیتے رہے۔ اس جواب کا ابن حزم کے اعتراض سے کوئی تعلق نہیں اور اس پر سعیدی صاحب کا یہ کہنا کہ ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہ تو درست ہے لیکن ان پر حد قذف کے اجراء کا انکار اور ابن حزم کی اس موافقت کا دعویٰ بیکار اور لغو ہے۔ جس کا مذکورہ اعتراض سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ ایک ایک کر کے آنے والے گواہ ہماری شرط کے مطابق گواہ بنیں گے ہی نہیں۔ ہمارے نزدیک گواہوں کا ایک مجلس میں ایک ہی وقت میں موجود ہونا ضروری ہے۔ الگ الگ آنے کی صورت میں نہ یہ گواہ اور نہ یہ قاذف کہلائیں گے۔ جب یہ گواہ ہی نہیں کہلا سکتے تو جو تھے کے آنے پر ان کی گواہی کا توقف کس طرح ہوگا؟

### ابن حزم کی تائید میں سعیدی صاحب کا فتویٰ

ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ اگر زنا کے گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو جائے یا ان کی تعداد چار سے کم ہو تو ان پر حد قذف لازم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس میں گواہ کی حیثیت سے آئے ہیں اور قاذف وہ شخص ہے جو مدعی ہے اور قرآن مجید اور سنت نے قاذف میں فرق کیا ہے اور حد قذف کا مستحق مدعی اور قاذف کو قراہ دیا ہے گواہوں کو حد قذف کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔ اگر اس طرح زنا کے گواہوں کو سزا دی جائے لگے تو زنا کی شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا کیونکہ گواہوں میں سے کسی سے بھی اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب متفق ہوں گے اور ان میں سے کوئی گواہ رجوع نہیں کرے گا۔ ان حالات میں اسی (۸۰) کو زوں کی سزا کا خطرہ مول لے کر کون عدالت میں گواہی دینے جائے گا؟ اس لئے معقول بات یہی ہے کہ جس طرح طرم کو شبہ کا فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح گواہوں کو بھی شبہ کا فائدہ پہنچنا چاہیے۔ اگر اختلاف شہادت میں کسی طرم پر حد لازم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے تو گواہوں پر حد لازم کرنے کی وجہ نہیں ہے۔

علامہ غلام رسول سعیدی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت میں ائمہ اربعہ کے خلاف قدرے جرأت نظر آتی ہے اور ایک غیر مقلد کی تائید میں اجتہادی رائے سے کام لیا ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے مقدمہ میں چاروں گواہ مجلس قضاء میں موجود تھے۔ وہ کیے بعد دیگرے نہیں آئے تھے۔ ان میں سے پہلے تین کی گواہی ایسی کامل گواہی تھی جس سے زنا کا اثبات ہوتا تھا لیکن چوتھے گواہ کی گواہی مطابق شرائط نہ ہوئی۔ جس کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے تین گواہوں کو اسی او کوڑے سے حد قذف کے طور پر لگوائے۔ اس حد کے اجراء کے وقت بہت سے صحابہ کرام بنفس نفیس موجود تھے کسی نے بھی انکار نہ کیا جس سے یہ اجماعی فیصلہ قرار پایا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عدالت میں گواہ تعداد کے اعتبار سے کامل یعنی چار موجود تھے۔ یہی ہم شرط کے طور پر ذکر کرتے ہیں کہ گواہوں کا ایک مجلس میں ہوتے ہوئے گواہی دینا ضروری ہے۔ چاروں کی موجودگی اور گواہی سننے کے بعد جب چوتھے کی گواہی نامتبادل قرار دے دی گئی تو پہلے تین حضرات کو حد قذف لگی لیکن علامہ غلام رسول سعیدی صاحب لکھتے ہیں: "اگر شہادوں کی تعداد مکمل نہ ہو تو ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ ان پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی"۔ مگر وہ یوں لکھتے کہ "میرے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ

ان پر حد نہ لگائی جائے گی۔" تو زیادہ مناسب ہوتا۔ لیکن ہمارے نزدیک لکھنے سے دیگر امر مجتہدین کی شمولیت کا تاثر ابھرتا ہے۔ حالانکہ امر خلاصہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ لہذا ایسی عبارت انہیں لکھنے ہی نہیں چاہیے تھی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولا تعالیٰ انہیں قلم و بیان کی لغزشوں سے محفوظ و مامون رکھے اور اکابرین امت کے مسلک کی اتباع اور اس کے بھٹنے کی توفیق عطا فرمائے۔

فاتحہ و یا اولی الاصدار

### سنگساری کا بیان

ہمیں ابن شہاب نے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ سے خبر دی کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے سنا۔ فرماتے تھے: سنگسار کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں حق ہے۔ یہ حد ہر اس مرد اور عورت پر ہے جو شادی شدہ ہو اور جب اس پر بینہ قائم ہو جائیں یا حاصل واضح ہو یا خود اعتراف پایا جائے۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہوں نے سعید بن مسیب کو کہتے سنا۔ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ منیٰ سے (آخری حج کے وقت) مقام ارجح میں آئے اور یہاں اونٹ بٹھایا پھر انہوں نے بلحاء سے سنگریاں جمع کر کے ان پر اپنی چادر ڈال دی پھر لٹ گئے اور اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف پھیلاتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے لگے۔ اے اللہ! میری عمر بہت ہو گئی، میری طاقت کمزور دی میں بدل گئی، میری رعیت منتشر ہو گئی۔ پس تو مجھے موت دے دے۔ اس حال میں کہ میں نے نہ تو تیرے احکام میں کی کہ ہو اور نہ زیادتی پھر آپ مدینہ منورہ تشریف لائے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! تم پر سنیں مسنون ہو چکیں اور فرض تم پر لازم ہو چکے۔ میں نے تمہیں ایک صاف تر اور واضح راستہ پر چھوڑا ہے۔ آپ نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر مارتے ہوئے فرمایا: خبردار! ادھر ادھر گمراہ نہ ہونا پھر فرمایا: رجم کی آیت کی خوب نگہبانی کرنا اور اسے ضائع ہونے سے بچانا۔ کوئی کہنے والا کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہمیں رجم کی آیت نہیں ملتی۔ لیکن جانو خود رسول اللہ ﷺ نے رجم کا حکم دیا اور ہم نے بھی رجم کیا اور میں اس ذات کی قسم جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے۔ اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر بن خطاب نے قرآن کریم میں زیادتی کر دی ہے تو میں یہ آیت قرآن

### ۳۰۷۔ بَابُ الرَّجْمِ

۶۷۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَتَّابٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ الرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى حَقٌّ عَلَى مَنْ زَلَى إِذَا أَحْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحُكْلُ أَوْ الْإِعْتَرافُ.

۶۷۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ لَمَّا صَدَرَ عُمَرُ مِنَ الْخُطَّابِ مِنْ مَنَى أَنَاخَ بِالْأَبْطَحِ ثُمَّ كَوَّمَهُ كَوَّمَهُ مِنْ بَطْحَاءَ ثُمَّ طَرَحَ عَلَيْهِ ثَوْبَهُ ثُمَّ اسْتَلْفَى وَمَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللَّهُمَّ كَبَّرْتُ سَيِّئِي وَضَعْتُ قُوَّتِي وَأَنْتَشَرْتُ رِعْيَتِي فَأَقِضْنِي إِلَيْكَ عَزَّوَجَلَّ وَلَا مُقَرِّبُ ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ سَأَلْتُ لَكُمْ السَّنَنَ وَفَرَضْتُ لَكُمْ الْفَرَائِضَ وَتَرَكْتُكُمْ عَلَى الْوَاضِحَةِ وَصَفَّقُ بِإِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى أَلَا أَنْ لَا تَحْضَرُوا بِالنَّاسِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ ثُمَّ رَأَاكُمْ أَنْ تَهْلِكُوا عَنْ آيَةِ الرَّجْمِ أَنْ يَقُولُوا قَالُوا لَا تَجِدُ حَدِيثِي فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ رَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا وَأَنْتَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ مِنَ الْخُطَّابِ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَكُنَّ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَكَا فَزَكُمُوهُمَا الْبَيِّنَةُ فَإِنَّا قَدْ قَرَأْنَاهَا قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا أَسْلَخَ دُرُ الْحَجَّةِ حَتَّى قُبِلَ عُمَرُ.

کریم میں لکھ دیتا۔ الشیخ السخ شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب زنا کریں، تو ان دونوں کو رجم کر دو۔ میں نے اس آیت کو یقیناً پڑھا ہے۔ جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ابھی ذوالحجہ باقی تھا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے انہوں نے عبد اللہ بن عمر سے خبر دی کہ کچھ یہودی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہنے لگے کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کیا ہے۔ آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا کہ رجم کے بارے میں تم تورات کے اندر کیا حکم پاتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم ایسے زانیوں کو ذلیل و رسوا کرتے ہیں اور کوڑے لگاتے ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ بولے۔ تم جھوٹ کہتے ہو تورات میں سنگساری کی سزا ہے۔ وہ تورات لانے اور اسے کھول کر پڑھنے لگے۔ ان میں سے ایک نے رجم کی آیت پر ہاتھ رکھ دیا پھر اس سے پہلے اور بعد والے حصے کو پڑھا اس پر حضرت عبد اللہ بن سلام نے کہا: ہاتھ اٹھاؤ۔ چنانچہ اس نے ہاتھ اٹھایا تو فوراً رجم کی آیت سامنے آگئی پھر وہ کہنے لگا یا محمد ﷺ آپ نے سچ فرمایا کہ تورات میں رجم کی آیت ہے پھر حضور ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں رجم کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ سنگسار کر دیئے گئے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میں نے اس زانی یہودی مرد کو دیکھا کہ وہ اس زانیہ پر جھک کر اسے پتھر لگنے سے بچاتا تھا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ کوئی بھی آزاد مسلمان مرد کسی عورت سے زنا کرے اور اس نے اس سے قبل کسی آزاد مسلمان عورت سے شادی کر کے ہم بستر بھی کی ہو، تو ایسے زانی کی حد رجم ہے۔ یہ وہ حصن اور اگر صرف شادی کی تھی لیکن ہم بستر نہ ہوئی یا اس کے عقد میں یہودی یا نصرانی لوطی تھی۔ تو اس عورت میں وہ حصن شمار نہ ہوگا اور نہ ہی زانی ہونے پر اسے سنگسار کیا جائے گا بلکہ اسے کوڑے لگائے جائیں گے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

۶۸۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَأَخْبَرُوهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرَأَةً زَانِيَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي ثَمَانِ الرِّجْمِ فَقَالُوا نَقْضُحُهُمَا وَنُجْلِدُنِي فَقَالَ لَهُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرِّجْمَ فَأَتَوْا بِالتَّوْرَةِ فَفُتِّرُوا هَا فَجَعَلُوا أَحَدَهُمَا يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرِّجْمِ ثُمَّ قَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ لَزُفِعَ يَدُكَ فَرَفَعَ يَدَهُ قِيَادًا فِيهَا آيَةُ الرِّجْمِ فَقَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرِّجْمِ فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَحْنُ عَلَى الْمَرْأَةِ يُقَبِّحُهَا الْجِيَارَةَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا لَوْ أَخَذْنَا رَجُلًا حُرًّا مُسْلِمًا زَانِيًا بِأَمْرَأَةٍ وَقَدْ تَزَوَّجَ بِأَمْرَأَةٍ قَبْلَ ذَلِكَ حُرَّةً مُسْلِمَةً وَجَامَعَهَا فِيهِ الرِّجْمُ وَهَذَا هُوَ الْمُحْصَنُ فَإِنْ كَانَ لَمْ يُجَامِعْهَا لَمْ تَزَوَّجْهَا وَلَمْ يَدْخُلْ يَهَا أَوْ كَانَتْ سَحْنَةً أُمَّةً يَهُودِيَّةً أَوْ نَصْرَانِيَّةً لَمْ يَكُنْ يَهَا مُحْصَنًا وَلَمْ يَرْجَمْ وَصُيِّرَتْ مِائَةً وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَاتِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى



مذکورہ باب کے آثار میں سے اول الذکر میں ثبوت زنا کے تین طریقے بیان کئے گئے۔

(۱) بینہ سے ثابت

(۲) حمل کا ظاہر ہونا

(۳) اقرار و اعتراف کرنا

ان میں سے اول الذکر ثبوت میں کبھی متحقق ہیں۔ یعنی چار گواہ مذکورہ شرائط کے مطابق یوں گواہی دیں کہ ہم نے انہیں زنا کرتے دیکھا کہ جس طرح سلا کی سرمدانی میں داخل ہوتی ہے۔ ایسی گواہی کے بعد حد واجب ہوگی۔ البتہ حمل دکھائی دینے کی صورت میں اثبات زنا میں امر کا اختلاف ہے۔ ابن قدامہ نے اسے بالتفصیل بیان کیا ہے۔

جب کوئی عورت شوہر یا مالک کے بغیر حاملہ ہو جائے تو اس پر صرف اس حمل کی وجہ سے حد زنا نہیں لگے گی بلکہ اس سے تفتیش کی جائے گی۔ اگر وہ یہ کہے کہ مجھ سے زبردستی وطی کی گئی ہے یا شہ سے وطی کی گئی یا وہ سرے سے زنا کا اعتراف ہی نہیں کرتی تو ان صورتوں میں وہ حد کی مستوجب نہ ہوگی۔ یہ قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں: اگر وہ عورت وہیں کی باشندہ ہے، مسافر نہیں تو اس پر حد لازم ہوگی۔ الا یہ کہ اس پر جبر و اکراہ کی علامات ظاہر ہوں۔ وہ یوں کہ اس نے حیض و پکار کی آہ و زاری کی، لوگوں کو اپنی حفاظت کے لئے پکارا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: شادی شدہ مرد یا عورت پر زنا سے حد واجب ہو جاتی ہے جب وہ اعتراف کریں یا ان کے خلاف گواہ قائم ہو جائیں یا حمل ثابت ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ جبر یا شہ سے وطی کی گئی ہو اور شہادت سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عورت وطی کے بغیر بھی حاملہ ہو جاتی ہے۔ وہ یوں کہ مرد کا مادہ منوی عورت کے اندام نہانی میں کسی طرح داخل کر دیا جائے اس کا طریقہ خواہ کچھ بھی ہو لہذا کنواری عورت کا حاملہ ہونا متصور ہے۔ (فی زمانہ میٹ ٹیوب بے بی ایس کی مؤید ہے) اس مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

سعید نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو خاوند کے بغیر حاملہ ہو گئی تھی۔ حضرت عمر نے جب اس کی تفتیش کی تو اس نے کہا کہ میں گہری نیند میں ہے خبر سوئی تھی۔ مجھ سے ایک شخص نے وطی کی۔ میں اس وقت بیدار ہوئی جب وہ اپنا کام کر چکا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ سن کر اس پر حد کو ساقط کر دیا اور براء بن سبرہ رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت کو آپ کے پاس لایا گیا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ مجھ پر جبر و اکراہ کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا: اس کا راستہ چھوڑ دو۔ آپ نے لشکر کے سرداروں کی طرف لکھا کہ کوئی آدمی میری اجازت کے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ دونوں فرمایا کرتے تھے۔ جب حدود میں لعل اور عسی کا لفظ آجائے تو حد و حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ دارقطنی نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود، معاذ بن جبل اور عتبہ بن عامر سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اگر تمہیں حد میں شہ پڑ جائے تو حد و حدود کو رد کرنے کی کوشش کرو۔ جہاں تک ممکن ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ حدود و شہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں اور یہی متحقق ہے۔ (المغنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۸۶ و ۱۸۷)

حمل سے ثبوت زنا متحقق علیہ نہیں کیونکہ حمل میں مختلف احتمالات ہیں۔ مرد کے وطی کئے بغیر بھی عورت کا حاملہ ہونا ممکن بلکہ موجود ہے لہذا ایسا حمل زنا کے قائم مقام نہ ہوگا۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جبر و اکراہ سے وطی کی گئی ہو۔ اس صورت میں مرد تو زانی کہلائے گا لیکن عورت شہ کی بنا پر زانیہ کی حد سے بچ جائے گی۔ جبر و اکراہ سے بھی حمل ٹھہر سکتا ہے۔ پھر بے خبری اور غفلت یا مدہوشی اور جنون کی صورت میں کی گئی وطی بھی سبب حمل بن سکتی ہے۔ اس لئے ظہور حمل کو زنا ہی قرار دیا جائے اور اس میں کوئی وجہ خارج نہ کی جائے۔ نہ ظاہر و عقل کے خلاف ہے۔ صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ عورت خود اقرار کرے کہ اس نے زنا کر لیا۔ اس میں نہ مجبور

حقی نہ دے ہوش دے خبر۔ بلکہ جیتے جاگتے ہوش و حواس قائم ہوتے ہوئے اپنی مرضی سے غیر مرد سے ولی کرائی اور یہ حمل اس کا جائز ولی کا شاخسانہ ہے۔ اب اس حمل پر حد نافذ ہوگی۔ یہ تو تفصیل دینا کا اقرار اصل ہو جانے کی صورت میں۔ اب ہم تیسری حالت کی طرف آتے ہیں وہ یہ ہے کہ زانی یا زانیہ اقرار و اعتراف نہ کرتے ہیں۔ یہ بھی مختلف فیہ ہے۔

حد اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ثابت ہو تو زانی کے چار مرتبہ اقرار کرنے کا اعتبار ہوگا۔ حکم ابن ابی لیلیٰ اور احناف کا یہی مسلک ہے اور حسن، امام مالک، امام شافعی، حماد، ابو ثور اور ابن منذر یہ کہتے ہیں کہ زانی کے ایک مرتبہ اقرار کر لینے پر بھی حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "اے انیس! صبح اس عورت کے پاس جانا اگر وہ اعتراف کر لے تو رجم کر دینا۔" ایک بار کا اعتراف بھی اقرار ہے اور قبیلہ جہنیہ کی عورت کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد لگائی گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا برحق اور واجب ہے جبکہ اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اقرار کرے یا حامل ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک حق ہے اور حق ایک بار اعتراف کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ بقیہ حقوق ثابت ہو جاتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں ایک اُملیٰ شخص حاضر ہوا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ پھیر لیا۔ حتیٰ کہ اس نے چار بار اقرار کیا۔ جب اس نے چار مرتبہ اپنے خلاف گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تیرا دماغ خراب تو نہیں؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ نے پوچھا کیا شادی شدہ ہے؟ کہنے لگا: جی حضور اب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے رجم کر دو۔ اگر ایک مرتبہ کا اقرار ہی کافی ہوتا تو آپ پہلی مرتبہ ہی منہ نہ پھیرتے اور حد جاری کرنے کا حکم دے دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی واجب کردہ حد سے اعراض جائز نہیں۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک چار بار اقرار کرنا لازم ہے لیکن ان کے نزدیک خواہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجالس میں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حد اس وقت واجب ہوگی جب وہ مختلف چار مجالس میں اقرار کرے کیونکہ جناب امام رضی اللہ عنہ نے ایسے ہی اقرار کیا تھا۔ (المختار ج ۱ ص ۱۶-۱۷ فصل ۷۷۷)

فاریں کرام! صاحب مفتی نے جو حضرت امام رضی اللہ عنہ کا اقرار چار مرتبہ چار مختلف مجالس میں کیا تھا۔ کہا: اسے انہوں نے اپنی اس کتاب یعنی "مفتی" میں کسی اثر سے ثابت نہیں کیا۔ لیکن اس کا ذکر "موطا امام محمد" کے زیر بحث باب ۳۰۸ کے بعد باب ۳۰۹ میں موجود ہے۔ جناب ماز نے پہلے حضرت ابو بکر صدیق کے سامنے اقرار کیا تھا۔ اس پر ابو بکر صدیق نے پوچھا: تم نے کسی اور کے سامنے تو اقرار نہیں کیا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابو بکر صدیق نے فرمایا: پھر تو یہ کہو اور کسی کو مت بتانا۔ مگر انہوں نے تسلی نہ پاتے ہوئے اس بات کا اقرار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھی جا کر کر دیا۔ آپ نے بھی انہیں ابو بکر صدیق والی ہی نصیحت فرمائی لیکن پھر رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اقرار کیا۔ آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا پھر اس کے گھر واپس سے دریافت کرایا کہ ماز کا دماغ تو خراب نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں وہ تو ٹھیک ہے۔ ماز نے پھر چند مرتبہ حضور ﷺ کے سامنے اقرار کیا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جناب ماز کا اقرار مختلف مجالس میں تھا۔ اسی اختلاف مجالس کے اقرار کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم نہ پایا۔ احناف کے مسلک کی یہی دلیل ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ثبوت زنا کے تین طریقے ہیں۔ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ ایک گواہی، دوسرا حمل اور تیسرا اعتراف و اقرار زنا۔ حمل کی صورت میں احناف کے نزدیک حد زنا واجب نہیں جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اقرار وہ اعتراف کی صورت میں اگر مجلس مختلف ہو۔ یعنی چار مجالس میں علیحدہ علیحدہ اقرار کرے تو حد واجب ہوگی۔

باب زیر بحث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک گفتگو یہ بھی مذکور ہوئی: "تمہارے لئے سنن اور فرائض اپنی اپنی جگہ مشروع قرار دیے جا چکے ہیں اگرچہ آپ نے اس سے اس کا کام چاہا۔" کہتے ہیں کہ ماز نے اقرار کرنے کا حکم اگرچہ قرآن کریم میں موجود

نہیں لیکن ہم نے اپنے کانوں سے اس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا ہے الشبیخ والشبیحة اذا زلیسا الشخ اس کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی لیکن اس کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کے حکم سے انکار کر کے کوئی شخص اپنے آپ کو ہلاکت و تباہی میں نہ ڈالے کیونکہ رجم پر عمل خود رسالت مآب ﷺ، ابو بکر صدیق اور میں نے بھی اس کا حکم دیا۔ آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حلفا کہا کہ اگر مجھے ڈرنہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر الزام نہ دھریں کہ عمر نے قرآن میں زیادتی کی ہے تو میں اس آیت کو قرآن میں لکھ دیتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں اپنا مذہب و مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا کہ اگر کسی کے عقد میں نصرانی یا یہودی لوٹری ہو تو اس کے ساتھ وطی کرنے سے صفت احسان ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں شرائط احسان کی تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

### زنا کا اقرار کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں نے مجھے خبر دی کہ دوسرو رسول اللہ ﷺ کے پاس مقدمہ لائے۔ ان دونوں میں سے ایک بولا۔ اے نبی اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ میں سے فیصلہ فرمائیے۔ دوسرے نے کہا جو زیادہ سمجھ دار تھا۔ ہاں یا رسول اللہ! آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیے اور مجھے اجازت دی جائے کہ میں کچھ کہوں۔ آپ نے فرمایا: کہو کیا کہنا چاہتے ہو؟ کہنے لگا کہ میرا بیٹا اس کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا ہے۔ لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا رجم ہے۔ میں نے اس کے فدے میں سو (۱۰۰) بکریاں اور ایک لوٹری دی ہے۔ میں نے پھر مسئلہ دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا (۱۰۰) کوڑے ہے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور رجم کی سزا اس کی بیوی پر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس اللہ کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ میں یقیناً تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب سے ہی فیصلہ کروں گا۔ ربی وہ تیری (۱۰۰) بکریاں اور تیری لوٹری وہ تمہیں واپس لوٹائی جاتی ہیں پھر آپ نے اس کے بیٹے کو سو کوڑوں کی سزا سنائی۔ اور ایک سال کی جلا وطنی کا حکم دیا اور انہیں اسکی کو حکم دیا کہ مذکورہ عورت کا پاس جانا اگر وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے تو اسے رجم کر دینا۔ اس نے اعتراف کیا جس پر اسے رجم کیا گیا۔

### ۳۰۸۔ بَابُ الْإِقْرَارِ بِالزَّوْنِ

۶۸۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا أَخْبَرَا أَنْ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ وَهُوَ أَقْفَهُمَا أَجَلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ. وَالثَّلَاثُ لِي فَيُؤْنَأُ أَتَكَلِّمُ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا يَعْزِي أَجِيرًا فَرَأَيْتُ بِأَمْرَائِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنْ عَلَى ابْنِي الرِّجْمَ فَأَقْدَبْتُ مِنْهُ بِمَانَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي إِنَّمَا عَلَى ابْنِي جُلْدٌ مَانَةٌ وَتَغْرِيبٌ عَامٍ وَإِنَّمَا الرِّجْمُ عَلَى أَمْرَائِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا قِضِينَ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ نَعَالِي أَمَا عَنْكُمْ وَحَارَ بَيْنَكُمَا قَوْلُ عَلِيٍّ وَجُلْدُ ابْنَةِ مَانَةٍ وَغَرَّةٌ عَامًا وَأَمْرٌ أَيْسًا الْإِسْلَمَ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةً الْآخَرَ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَأَعْتَرَفَتْ قَوْلُ جَمْعِهِ.

۶۸۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا أَخْبَرَا أَنْ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ وَهُوَ أَقْفَهُمَا أَجَلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ. وَالثَّلَاثُ لِي فَيُؤْنَأُ أَتَكَلِّمُ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا يَعْزِي أَجِيرًا فَرَأَيْتُ بِأَمْرَائِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنْ عَلَى ابْنِي الرِّجْمَ فَأَقْدَبْتُ مِنْهُ بِمَانَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي إِنَّمَا عَلَى ابْنِي جُلْدٌ مَانَةٌ وَتَغْرِيبٌ عَامٍ وَإِنَّمَا الرِّجْمُ عَلَى أَمْرَائِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا قِضِينَ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ نَعَالِي أَمَا عَنْكُمْ وَحَارَ بَيْنَكُمَا قَوْلُ عَلِيٍّ وَجُلْدُ ابْنَةِ مَانَةٍ وَغَرَّةٌ عَامًا وَأَمْرٌ أَيْسًا الْإِسْلَمَ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةً الْآخَرَ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَأَعْتَرَفَتْ قَوْلُ جَمْعِهِ.

امام مالک نے ہمیں یعقوب بن زید سے اور وہ اپنے والد

زید بن طلحہ سے وہ عبد اللہ بن ابی ملیکہ سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میں نے زنا کیا ہے اور وہ حاملہ تھی۔ اسے رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چلی جا۔ بچہ پکی جسنے کے بعد آتا۔ جب اس نے جنتا تو پھر حاضر ہوئی۔ آپ نے پھر ارشاد فرمایا: چلی جا۔ اسے جا کر دودھ پلایا جب دودھ پلانے کی مدت ختم ہوئی، وہ پھر حاضر ہوئی، آپ نے اس مرتبہ بھی فرمایا: چلی جا۔ اس بچے کو کسی کے سپرد کر۔ اس نے کسی کی سپرد داری میں بچہ دے دیا اور حضور ﷺ کے پاس پھر حاضر ہو گئی۔ اس مرتبہ آپ نے اس پر حد قائم کرنے کا حکم دیا لہذا اس کو حد لگائی گئی۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ ایک مرد نے حضور ﷺ کے دور مبارک میں اپنے بارے میں زنا کا اعتراف کیا اور اپنی ذات کے بارے میں اس نے چار گواہیاں دیں۔ آپ نے اس کے بارے میں حد لگانے کا حکم صادر فرمایا۔ جس پر اسے حد لگائی گئی۔ ابن شہاب نے کہا: اس حدیث کی بنا پر ہر اس شخص کا مؤاخذہ ہوگا جو اپنے بارے میں اعتراف کرتا ہے۔

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے خبر دی کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے اپنے بارے میں (زنا کا) اعتراف کیا۔ پس حضور ﷺ نے درہ منگولایا لہذا درہ لایا گیا جو ٹوٹا ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو کوئی اور درہ لاؤ پھر بالکل نیا کوڑا لایا گیا جس کے ابھی ریشے بھی نہیں کاٹے گئے تھے۔ (یعنی استعمال نہیں ہوا تھا) آپ نے فرمایا: کہ ان دونوں کے درمیان حالت کا کوڑا لاؤ۔ پس ایسا کوڑا لایا گیا جسے ایک شخص نے استعمال کیا ہوا تھا۔ آپ نے حکم دیا کہ اس اعتراف کرنے والے کو کوڑے لگاؤ۔ لہذا اسے کوڑوں کی حد لگائی گئی پھر آپ نے ارشاد فرمایا: اسے لوگو! وقت آن پہنچا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی حدود سے بچو۔ سو جو شخص تم میں سے ان گندگیوں میں سے کسی گندگی سے اپنے آپ کو گندا کرے تو اسے اللہ تعالیٰ کے پردہ سے پردہ پوش کرنی چاہیے۔ سو جس شخص نے اپنا پردہ ہمارے سامنے پھاڑ ڈالا ہم اس پر اللہ تعالیٰ کی کتاب کا حکم قائم کریں گے۔

إِيَّاهُ رَمَلُوهُنَّ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ امْرَأَةً اتَّيَّتِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا زَنَتْ وَهِيَ حَامِلَةٌ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذْهَبِي حَتَّى تَضَعِي فَلَمَّا وَضَعَتْ أَنَّهُ فَقَالَ لَهَا إِذْهَبِي حَتَّى تُرَضِعِي فَلَمَّا أَرْضَعَتْ أَنَّهُ فَقَالَ لَهَا إِذْهَبِي حَتَّى تَسْتَوْدِعِيهِ فَلَمَّا اسْتَوْدَعَتْهُ ثُمَّ جَاءَتْهَا فَأَمَرُ بِهَا فَأَقِيمَ عَلَيْهَا الْحَدَّ.

٦٨٣- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا اعْتَرَفَ بِالزَّانِيَةِ عَلَى نَفْسِهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَنَهَيْتُهُ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَأَمَرُ بِهِ فَعَدَّ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فِيمَنْ أَجَلَ ذَلِكَ يُؤْخَذُ الْمَرْءُ بِاعْتِرَافِهِ عَلَى نَفْسِهِ.

٦٨٤- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ أَنَّ رَجُلًا اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّانِيَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَوِّطٍ فَأَتَى بِسَوِّطٍ مَكْسُورٍ فَقَالَ قُورِقْ هَذَا فَأَتَى بِسَوِّطٍ جَدِيدٍ لَمْ يُغْفَعْ قَصْرُهُ فَقَالَ بَيْنَ هَذَيْنِ فَأَتَى بِسَوِّطٍ قَدْرَ رَكْبَتِهِ فَلَا فَا مَرَّ بِهِ فَخَلِدَ ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ أَنْ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهَوْا عَنْ حُرُودِ اللَّهِ فَمَنْ أَصَابَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَادِرَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتَرْ بِسَرِّهِ لَوْ فَانَهُ مَنْ يَبُولُ لَنَا صَحْفَتُهُ لَكُمْ عَلَيْهِ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

۶۸۵۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ اَبِي عُبَيْدٍ حَدَّثَتْهُ عَنْ اَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ اَنَّ رَجُلًا وَقَعَ عَلٰی جَارِيَةٍ بِكَرٍّ فَاجْلَبَهَا ثُمَّ اعْتَرَفَ عَلٰی نَفْسِهِ اَنَّهُ زَنٰی وَلَمْ يَكُنْ اَخْصَنَ قَامَرِيَهٗ اَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَجَلَدَ الْحَدَّ ثُمَّ نَفَى اِلٰی قَذَافٍ۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ انہیں صفیہ بنت ابی عبید نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ ایک مرد نے ایک کنواری سے زنا کیا وہ حاملہ ہوگئی پھر اس مرد نے اپنے زانی ہونے کا اعتراف کیا اور وہ شادی شدہ نہ تھا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اسے حد لگانے کا حکم دیا۔ چنانچہ اسے حد لگائی گئی پھر آپ نے اسے مذک کی طرف نکال دیا۔

۶۸۶۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ ابْنَ الْمُسَبِّبِ يَقُولُ اَنَّ رَجُلًا مِّنْ اَسْلَمَ اَتٰی اَبَا بَكْرٍ فَقَالَ اِنَّ الْاَخْرَقَ زَنٰی قَالَ لَهُ اَبُو بَكْرٍ هَلْ ذَكَرْتَ هٰذَا لِاَحَدٍ غَيْرِيْ قَالَ لَا قَالَ اَبُو بَكْرٍ تُبُّ اِلٰی اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاسْتَخِرَ سِرَّ اللّٰهِ فَاِنَّ اللّٰهَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ قَالَ سَعِيدٌ فَلَمْ تَقْرِبْهُ نَفْسُهُ حَتّٰی اَتٰی عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ لِاَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ كَمَا قَالَ اَبُو بَكْرٍ قَالَ سَعِيدٌ فَلَمْ تَقْرِبْهُ نَفْسُهُ حَتّٰی اَتٰی النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ الْاَخْرَقَ زَنٰی قَالَ سَعِيدٌ فَاَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَهُ ذٰلِكَ مِرَارًا كُلَّ ذٰلِكَ بُعِضَ عَنْهُ حَتّٰی اِذَا اَكْثَرَ عَلَيْهِ بَعَثَ اِلٰی اَهْلِهِ فَقَالَ اَيُّ شَيْءٍ اَبَدَ جَنَّةً قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اِنَّهُ لَصٰحِبُ قَالَ اَيُّكُمْ اَمَّ يَتِيْمٌ قَالَ نِيَبٌ قَامَرِيَهٗ فَرُجِمَ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے بتایا انہوں نے کہا کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو کہتے سنا کہ ایک مرد قبیلہ اسلم سے تعلق رکھنے والا حضرت ابو بکر کے پاس آیا۔ کہنے لگا کہ میں کہنے سے زنا کیا ہے۔ ابو بکر صدیق نے پوچھا: کیا تو نے اس کا ذکر میرے سوا کسی اور کے سامنے بھی کیا ہے؟ کہنے لگا نہیں۔ ابو بکر صدیق نے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے تو بہ کر اور اس سے پردہ پوشی مانگ۔ بے شک اللہ تعالیٰ بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ اس شخص کا دل مطمئن نہ ہوا حتیٰ کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ حضرت عمر نے بھی اسے وہی کچھ فرمایا جو ابو بکر صدیق فرما چکے تھے۔ جناب سعید کہتے ہیں کہ اس کا دل پھر بھی مطمئن نہ ہوا۔ حتیٰ کہ وہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو گیا اور عرض کرنے لگا: اس کینہ سے زنا ہو گیا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر حضور ﷺ نے اس سے منہ پھیر لیا۔ اس نے یہی بات آپ کے سامنے بار بار کی۔

آپ ہر بار اس سے اعراض فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ جب بہت مرتبہ اقرار کر چکا تو آپ ﷺ نے کسی کو اس کے گھر بھیجا تا کہ جا کر دریافت کرے کہ یہ شخص کسی بیماری میں مبتلا تو نہیں یا دیوانہ تو نہیں؟ لوگوں نے جواباً عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ بالکل تندرست ہے پھر آپ نے پوچھا: کیا یہ شادی شدہ ہے کہ کنواری؟ کہا شادی شدہ ہے پھر آپ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا جس پر اسے سنگسار کر دیا گیا۔

۶۸۷۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ اَنَّهُ بَلَغَهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِمَنْ جَلَسَ اِلَيْهِ يَدْعُو هَزْ اَيُّهَا هَزَالُ لَوْ سَرَرْتَهُ بِرِدَائِكَ لَكَانَ

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہیں یہ بات پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اسلم کے ایک مرد ہزال نامی کو کہا: اے ہزال! اگر تو اپنی چادر ڈال کر پردہ پوشی کر لیتا تو یہ

۶۸۷۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ اَنَّهُ بَلَغَهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِمَنْ جَلَسَ اِلَيْهِ يَدْعُو هَزْ اَيُّهَا هَزَالُ لَوْ سَرَرْتَهُ بِرِدَائِكَ لَكَانَ

تیرے لئے بھرتا ہوتا۔ جناب یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس میں یزید بن عیثم بن ہزال بھی موجود تھا۔ وہ سن کر کہنے لگا کہ ہزال میرے دادا تھے اور حدیث صحیح و حق ہے۔

خَيْرَ اَلَيْكَ قَالَ يَحْيٰى فَحَقَّقْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ لِيُفِي مَجْلِسٍ فِيْهِ يَزِيْدُ بْنُ عَيْثِمٍ بْنِ هَزَالٍ فَقَالَ هَزَالٌ حَبِيْبِيْ وَالْحَدِيثُ صَحِيْحٌ حَقٌّ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كَلِمَةً نَّأْخُذُ وَلَا يَحْدُ الرَّجُلُ بِاعْتَرَاثِهِ بِالنِّسْبِ حَتَّى يَقْرَأَ اَرْبَعَ مَرَّاتٍ يَفِيْ اَرْبَعَ مَرَّاتٍ مُّخْتَلِفَةً وَكَذَلِكَ جَاءَ يَتِ الشَّعْبُ لَا يُوْخَذُ الرَّجُلُ بِاعْتَرَاثِهِ عَمَلِيْ نَفْسِهِ حَتَّى يَقْرَأَ بِالنِّسْبِ اَرْبَعَ مَرَّاتٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَتِيْفَةَ وَالْعَلَامَةِ مِنْ فُقَهَائِنَا وَارِثِ اَقْوَارِئِ مَرَّاتٍ ثُمَّ رَجَعَ قِيْلَ رُجُوْعُهُ وَحَلِيْلُ سَبِيْلُهُ

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سات عدد احادیث و آثار جمع فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل ”الابواب حدود الرعاء“ کے قریب ہی لکھی جا چکی ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن ان مذکورہ احادیث و آثار میں چونکہ چند نئے الفاظ منقول ہیں۔ جو تشریح کے محتاج ہیں:

(۱) غیر شرادی شدہ زمانہ کرے تو اس کو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے شہر بدر یا جلا وطنی کر دیا جائے۔ صورت مذکورہ میں سو کوڑوں کے ”حد“ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن ایک سال کی شہر بدری یا جلا وطنی بعض ائمہ کے نزدیک مذکورہ حد کی جز ہے۔ یعنی ”حد“ میں داخل ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک حد صرف سو کوڑے ہے نہ سال بھر کے لئے شہر بدری صرف بطور تعزیر ہو سکتی ہے جس کا دار و مدار قاضی کی صوابید پر ہے۔ خواہ وہ اسے سال بھر کے لئے یا اس سے کم و بیش دے اسے اختیار ہے اور قاضی صاحب سو کوڑے لگوا سکتا ہے۔ اگر قرائن و دعوایہ سے پتہ چلے کہ سو کوڑے کھانے کے بعد وہ راہ و راست پر نہیں آیا تو پھر اپنے صوابید کی اعتبارات کے تحت اس زانی کو کوئی سی بھی سزا بطور تعزیر دے سکتے ہیں اور اگر راہ و راست پر آجائے تو سو کوڑے لگنے پر اکتفا کیا جائے گا۔ گویا جن احادیث میں سال بھر کی جلا وطنی کا ذکر ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک وہ از روئے سیاست ہیں۔ علاوہ ازیں بعض محدثین کرام نے اس حدیث پاک کو جس میں کوڑوں کی سزائے کے ساتھ جلا وطنی کا ذکر ہے اسے منسوخ قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

یہ جائز نہیں کہ خبر واحد کے ساتھ آیت کریمہ کے حکم میں زیادتی کی جائے۔ (آیت مذکورہ النواذیہ و النوازی فی جلد اول و کل واحد منهما مانع جلدہ ہے) اس آیت میں صرف سو کوڑے لگانے کی سزا کا صراحتاً ذکر ہے جلا وطنی کا تا م و نشان تک نہیں۔ اب اگر خبر واحد کے ساتھ آیت مذکورہ میں (سو کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی) زیادتی کی جاتی ہے۔ تو یہ نسخ کو واجب کرتا ہے اور یہ بات مسلمہ ہے کہ خبر واحد کے ساتھ آیت میں زیادتی جائز نہیں ہے اور پھر خاص میں کراس صورت میں جب خبر واحد کی تاویل صحیح بھی ہو سکتی ہو۔ ان حالات میں خبر واحد کو آیت کریمہ کا نسخ بنانا کیونکر اور کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ حدیث مذکورہ کی یہاں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے سال بھر کی جلا وطنی بطور تعزیر ارشاد فرمائی ہو۔ لہذا جلا وطنی کا حکم حد تا میں داخل نہ ہو۔ حضور ﷺ نے اس وقت غیر شرادی شدہ خانیہ کو کوڑوں کے بعد جلا وطنی کا حکم لکھ کر دیا تھا کہ اگر وہ راہ و راست پر آجائے تو کوڑوں کے

ساتھ جلا وطنی کا حکم اس لئے بھی دیا تھا۔ جیسا کہ شروع شروع میں شراب کو حرام قرار دیا گیا تو آپ نے شراب کے برتنوں کو بھی توڑ دینے کا حکم ارشاد فرمایا تھا۔ یہ زجر و توبخ کے لئے تھا اور ایک دیرینہ عادت کو چھڑانے کے لئے ایسی حکمت عملی ضروری بھی تھی (بعد میں برتن توڑنے کا حکم منسوخ فرما دیا گیا) علاوہ انہیں یہ امر بھی مسلم ہے کہ اس حدیث کے بعد آیت رجم نازل ہوئی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا“ مجھ سے حکم خداوندی سن کر عمل کرو کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے چھڑکار کا راستہ بنا دیا ہے یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت کے ارتکاب زنا کی حد اللہ تعالیٰ نے عطا فرمادی ہے۔ وہ سو کوڑے ہے یہ حکم مجھ سے سن لو۔ اگر یہ آیت کریمہ مذکورہ حدیث سے پہلے نازل ہو چکی ہوتی تو پہلے ہی اسے پھر راست بنا دیا گیا ہوتا پھر اس حدیث سے اخذ حکم کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بلکہ حکم آیت کریمہ سے ماخوذ ہوتا۔ لہذا ثابت ہوا کہ آیت جند بقینا اس کے بعد نازل ہوئی اور آیت مذکورہ میں جلا وطنی کا ذکر نہیں ہے لہذا ضروری ہو گا کہ بعد میں اترنے والی آیت پہلے سے موجود حدیث کے حکم کی ناسخ بنے اور حدیث منسوخ ہو جائے۔ لیکن حدیث پاک اور آیت کریمہ دونوں میں سو کوڑوں کا ذکر ہے۔ یہ تو حکم باقی رہے گا۔ نسخ صرف سال بھر جلا وطنی کے حکم کا ہو گا۔ جو حدیث پاک میں تو ہے لیکن بعد میں اترنے والی آیت نے اسے حد میں شامل نہیں رکھا۔

ومما يدل على ان النفي على وجه التعزير وليس بحد ان الحد معلومة المقادير والنهيات ولذا لم سميت حدودا لا تجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها فلما لم يذكر النبي ﷺ للنفي مكانا معلوما ولا مقدارا من المسافة والبعد علمنا انه ليس بحد وانما هو قول الى اجتهد الامام كالتعزير لما لم يكن له مقدار معلوم كان تقديره هو كولا الى راي الامام ولو كان ذالك حدا فذكر النبي ﷺ مسافة الموضع الذي ينفي اليه كما ذكر توقيت السنة لمدة النفي .

(احکام القرآن للجصاص ج ۳ ص ۲۵۶-۲۵۷ انوار آیت الثریۃ والثری مطبوعہ بیروت)

ان دلائل میں سے جو سال بھر کی جلا وطنی کو تعزیر میں داخل کرتے ہیں ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی ہمیشہ مقدار و نہایت معلوم ہوتی ہے اسی لئے حد کو حد کہتے ہیں اور ان (مقادیر و نہایات) پر کسی بیشی جائز نہیں ہوتی۔ پس جب حضور ﷺ نے جلا وطنی کے لئے نہ کوئی معلوم جگہ ذکر فرمائی اور نہ ہی مسافت کی مقدار مبین فرمائی اور نہ ہی یہ ذکر فرمایا کہ گھر سے کتنی دور بھیجا جائے تو ان باتوں کے ذکر نہ کرنے سے ہمیں پتہ چل گیا کہ جلا وطنی بطور حد نہیں ہے بلکہ یہ امام کے اجتہاد اور اس کی رائے پر موقوف ہے۔ جیسا کہ بقیہ تقریرات موقوف ہوتی ہیں۔ جب جلا وطنی کی مقدار معلوم نہیں تو اس کی مقدار بھی امام کی رائے کے سپرد ہوگی اور اگر جلا وطنی بھی حد میں شامل ہوتی تو لازماً حضور ﷺ اس جگہ کی مسافت بیان فرماتے جہاں اسے بھیجنا مقصود ہوتا۔ جس طرح آپ نے جلا وطنی کی مدت ایک سال بیان فرمادی ہے۔

### غیر شادی شدہ زانی کو صرف کوڑے لگانے پر چند احادیث

کتب احادیث میں ایسی احادیث موجود ہیں جن میں دور رسالت کے کچھ ایسے واقعات کا ذکر ہے جن میں غیر شادی شدہ نے زنا کا اقرار در کتاب کیا تو اسے صرف کوڑوں کی سزا دی گئی۔ جلا وطنی کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ چند احادیث ملاحظہ ہوں:

عن سهل ابن سعد عن النبي ﷺ ان رجلا اتاه فاجر عنده انه زنى بامرأة سماهال فيبعث رسول الله ﷺ الى المرأة فسالها عن ذالك فانكرت ان تكون زنت فجعله الحد وتبركها

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں ایک آدمی نے آکر اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے جس کا اس نے نام بھی لیا پھر حضور ﷺ نے کسی کو مجبوریت مذکورہ کی طرف بھیجا تا کہ اس بارے





جائے گا۔ (یہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ ایک مرتبہ اقرار پر حد نافذ کرنے والوں کے تھے) ائمہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں اسلمی قبیلہ کا ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ دوسری طرف پھر لیا۔ وہ ادھر سے سامنے آکر کہتا ہے۔ میں نے یا رسول اللہ! زنا کیا ہے! آپ منہ دوسری طرف پھر لیتے ہیں۔ چنانچہ ایسا چار مرتبہ ہوا اس نے چار مرتبہ زانی ہونے کا اعتراف و اقرار کیا اس پر رسول کریم ﷺ نے اس سے پوچھا: تمہارا دماغ تو خراب نہیں؟ کہنے لگا نہیں ٹھیک ٹھاک ہوں آپ نے پوچھا: شادی شدہ ہو؟ کہنے لگا جی حضور! اس پر آپ نے فرمایا: اسے رجم کرو۔ (صحیح بخاری)

لہذا معلوم ہوا کہ اگر ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد واجب ہوتی تو جناب رسول کریم ﷺ اس کے پہلی مرتبہ اقرار کرنے پر منہ پھرنے کی بجائے حد جاری کرنے کا حکم دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حد جب لاگو ہوتی ہو تو اس سے روگردانی جائز نہیں ہوتی۔ امام احمد کے نزدیک بھی چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان چار مرتبہ اقرار کرنے کے لئے یہ کوئی پابندی نہیں کہ ایک ہی مجلس میں یہ اقرار پائے جائیں یا مختلف مجالس میں چار مرتبہ اقرار کرے۔ امام اعظم فرماتے ہیں کہ چار مرتبہ اقرار کرنے پر حد اس وقت لاگو ہوگی جب چار مختلف مجالس میں اقرار کرے کیونکہ حضرت ماعز نے چار مختلف مجالس میں اقرار کیا تھا جس کے بعد ان پر حد نافذ کی گئی۔

(۲) جس کوڑے سے حد لگائی جائے وہ درمیانہ قسم کا ہو۔ (موطا کی زیر بحث حدیث ۴ میں اس کا ذکر موجود ہے) مقصد یہ کہ نہ زیادہ سخت ہو کہ جس کے مارنے سے کھال ادھر جائے اور ہڈیاں تک ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور نہ ہی اتنا نرم ہو کہ مارنے پر مضروب کو تکلیف ہی محسوس نہ ہو۔

(۳) اپنی بد فعلی اور بد عملی کو حتی الامکان چھپانا۔ اس طریقہ کے دو فائدے ہیں ایک یہ کہ جب بندہ اپنے گناہ پر پردہ ڈالتا ہے تو اللہ تعالیٰ سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ وہ بھی اس پر پردہ ڈال دے اور ذلیل و رسوا ہونے سے (دنیا و آخرت میں) بچالے اور اگر کسی نے ایسی بد فعلی یا بد عملی کی کہ جس پر حد واجب ہوتی تھی اسے ظاہر کر دیا۔ اب وہ قانون شرعی سے نہیں بچ سکتا۔ بہر حال پردہ پوشی اللہ تعالیٰ کو پسند ہے۔ اس کے اسماء گرامی میں سے ”ستار“ اسی وصف و خوبی کو بیان کرتا ہے۔ کسی کی پردہ پوشی اور گناہوں کو دیکھ کر لوگوں کے سامنے بیان کرنے سے پرہیز کرنے کے موضوع پر بکثرت احادیث وارد ہیں۔ بطور اختصار چند پیش خدمت ہیں:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی کوئی ایک دنیوی پریشانی دور کر لی اللہ تعالیٰ اس کی قیامت کی پریشانیوں میں سے ایک پریشانی دور فرمادے گا اور جس نے مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اس کی دنیا و آخرت میں پردہ پوشی کرے گا۔ اس روایت کو امام مسلم، ابوداؤد نے ذکر کیا۔ مذکورہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور امام ترمذی نے بھی اسے روایت کیا اور اسے حسن کہا۔ نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال من نفس عن مسلم کربة من کرب دنیا نفس اللہ عنہ کربة من کرب یوم القیامۃ ومن ستر علی مسلم سترہ اللہ فی الدنیا والاخرة الخ رواہ مسلم و ابوداؤد و اللفظ لہ و الترمذی و حسنہ و النسائی و ابن ماجہ.

خیر ابی الہیثم کا جب عقبہ بن عامر فرماتے ہیں میں نے عقبہ

عن دخیر ابی الہیثم کا جب عقبہ بن عامر قال

بن عامر سے عرض کیا: ہمارے چند بڑی شراب پیتے ہیں اور میں ان کی گرفتاری کے لئے سپاہی بلاؤںے والا ہوں۔ فرمانے لگے ایسا نہ کرو بلکہ ان کو نصیحت کرو اور ڈانٹ پلاؤ۔ عرض کی: میں نے ان کو بہت منع کیا لیکن وہ باز نہیں آتے۔ میں سپاہی بلاؤںے انہیں گرفتار کروانا چاہتا ہوں۔ عقبہ نے فرمایا: تجھ پر انہوں، ایسا نہ کرنا۔ میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے۔ آپ نے فرمایا: جس نے کسی کی پردہ پوشی کی، اس نے گویا قبر میں زندہ دگر دگر لڑکی کو زندگی بخشی۔ اسے ابو داؤد، نسائی نے قصہ سمیت اور بخیر قصہ کے دونوں طرح ذکر کیا ہے اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا۔ مذکورہ الفاظ ابن حبان کے ہیں اور حاکم نے اسے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

جناب مکحول رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جو کسی مسلمان بھائی کے گناہ کو جان کر اس کی پردہ پوشی کرتا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ سرکار اید قرار ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے بھائی کی پردہ پوشی کی۔ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا اور جس نے اپنے بھائی کی پردہ دری کی اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ دری کرے گا۔ حتیٰ کہ وہ اسے رسوا کر کے چھوڑے گا۔ خود اس کے گھر میں۔ اس کو ابن ماجہ نے اسناد حسن سے روایت کیا۔

راقم الحروف نے اس موضوع پر ایک روایت دیکھی۔ جس میں مذکور ہے کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک آدمی کے بارے میں فرشتوں کو حکم دے گا کہ اس کے نام اعمال کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے دو حالانکہ اس کا نام اعمال برائیوں سے بھرا ہوا ہوگا اور فرمائے گا اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے یہ دیکھ کر عرض کریں گے: یا ربی تعالیٰ! نامہ اعمال گناہوں سے لبریز ہونے کے باوجود جنت میں داخل ہونے کے لئے اس کا کونسا عمل ہے؟ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: دنیا میں یہ شخص اوروں کے عیب دیکھ کر ان پر پردہ ڈالتا تھا۔ بے شک یہ بہت گنہگار ہے۔ آج میں اس کی پردہ پوشی کروں گا کیونکہ اس نے بندہ ہو کر ستر پوشی کی اور میں ستر العیوب ہوتے ہوئے کیوں نہ ایسا کروں؟ بہر حال کسی کا عیب دیکھ کر اس کو لوگوں سے چھپائے رکھنا انتہائی مہارک عمل ہے۔ ایسا کرنے والا اللہ تعالیٰ کے حضور عزت پاتا ہے دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتا ہے۔ اس کے خلاف اگر کوئی کسی کا عیب دیکھ کر اسے فاش کر دیتا ہے تو اس کی سزایہ کہ وہ خود بھی نہ بھی اس عیب میں گرفتار ہو کر رسوا ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی دنیا و آخرت میں پردہ پوشی فرمائے۔

عن مکحول قال قال رسول الله ﷺ من علم من اخيه سيرة فسترها ستر الله عليه يوم القيامة.

عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال من ستر عورة اخيه ستر الله عورته يوم القيامة ومن كشف عورة اخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته رواه ابن ماجه باسناد حسن. (الترغيب والترغيب ج ۳ ص ۲۳۶-۲۳۹ حدیث ۵۰۱-۵۰۲ مطبوعہ بیروت)

## ۳۰۹۔ بَابُ الْإِسْتِكْرَاهِ فِي الزِّنَاءِ

۶۸۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ أَكَّانَ يَقُومُ عَلَى زَوْجَتِي الْخُمُسِ وَأَنَّهُ اسْتَكْرَاهُ جَارِيَةً مِنْ ذَلِكَ الزَّوْجَتِي فَوَقَعَ بِهَا فَجَلَدَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَنَفَاهُ وَلَمْ يَجْلِدْهُ الْوَلِيدَةُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ اسْتَكْرَاهَا.

## زبردستی زنا کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ ایک غلام خُمس میں آنے والے غلاموں اور لونڈیوں کا محافظ تھا۔ اس نے ان لونڈیوں میں سے ایک کے ساتھ زبردستی زنا کیا۔ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اسے کوڑوں کی سزا دی اور اسے جلا وطن کر دیا۔ آپ نے اس لونڈی کو بوجہ مجبوری کے کوئی حد نہ لگائی۔

۶۸۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ قَضَى فِي امْرَأَةٍ أَصِيبَتْ مُسْتَكْرَاهَةً بِصَدَقَتِهَا عَلَى مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ عبد الملک بن مروان نے ایک ایسی عورت کے بارے میں حق مہر دینے کا فیصلہ کیا جس کے ساتھ زبردستی وطی کی گئی تھی۔ یہ حق مہر اس سے وطی کرنے والے پر لازم کیا گیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا اسْتَكْرَاهَتْ الْمَرْأَةُ فَلَا حَدَّ عَلَيْهَا وَعَلَى مَنْ اسْتَكْرَاهَهَا الْحَدُّ فَإِذَا رَجَبَ عَلَيْهِ الْحَدُّ بَطَلَ الصَّدَاقُ وَلَا يَجِبُ الْحَدُّ وَالصَّدَاقُ فِي جَمَاعٍ وَوَاحِدٍ فَإِنْ دُرِيَ عَنْهُ الْحَدُّ بِشَهَادَةٍ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ أَبِي نَجْمٍ وَالْعَاقِبَةُ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجَحُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى -

امام محمد فرماتے ہیں جب عورت سے زبردستی زنا کیا جائے تو عورت پر حد زنا جاری نہیں ہوگی۔ ہاں جس نے اس سے زبردستی زنا کیا اسے حد لگائی جائے گی پھر جب اسے حد لگا دی جائے تو حق مہر باطل ہوگا۔ ایک جماع میں حق مہر اور حد دونوں واجب نہیں ہوتے۔ اگر کسی شہد کی وجہ سے زنا کرنے والے کی حد ساقط ہو جائے تو اب اس پر حق مہر دینا واجب ہوگا۔ یہی قول امام ابو حنیفہ، ابن ابی نعیم نخعی اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مندرجہ بالا احادیث و روایات میں دو باتیں بیان ہوئیں۔ اول یہ کہ زبردستی زنا کی صورت میں عورت پر حد زنا قائم نہ ہوگی بلکہ مرد مستوجب حد ہوگا۔ دوم یہ کہ وہ مرد جس نے زبردستی زنا کیا۔ اگر اس میں شبہ پڑ گیا اور یہ زنا "وطی بالشیہ" بن گیا تو اب حد ساقط ہو جائے گی لیکن اسے حق مہر لازم آ رہا پڑے گا۔ خلاصہ یہ کہ زبردستی کی صورت میں مرد کو یا تو حد کا سامنا کرنا پڑے گا، جب وطی میں شبہ نہ ہوا۔ ورنہ شبہ کی صورت میں صرف حق مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ یہ دونوں باتیں (حق مہر اور حد زنا) ایک وقت ایک مرد کے لئے جمع نہیں ہوں گے۔

## ۳۱۰۔ بَابُ حَدِّ الْمَمْلُوكِ فِي

## الزِّنَاءِ وَالشُّكْرِ

۶۹۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّ سَلَمَانَ ابْنَ يَسَّارٍ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ أَبِي رَيْثَةَ الْمَخْزُومِيِّ قَالَ أَمَرَ بِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي فِتْنَةٍ مِنَ الْقُرَيْشِ فَجَلَدَنَاهُ بِأَرْبَعِينَ لَاحَةً وَخَمْسِينَ

زنا اور شراب میں غلاموں پر حد کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے بیان کیا یحییٰ بن سعید نے کہ سلیمان بن یسار نے عبد اللہ بن عباس بن ابی ریبہ مخزومی سے خبر دی کہ عمر فاروق نے مجھے اور قریش کے چند نوجوانوں کو حکم دیا اور ہم نے بیت المال کی لونڈیوں کو زنا کے جرم میں پچاس

پچاس کوڑے لگائے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد جہنی سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے لاوڑی زانیہ کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو جہنم لایا ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے کوڑے لگاؤ، پھر زنا کرے پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو اسے بیچ ڈالو، خواہ اس کی قیمت ایک رسی ہی پڑے۔ ابن شہاب بیان کرتے ہیں کہ تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ (زنا کرنے) کے بعد بیچنے کا فرمایا اور ضمیر سے مراد سی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مسلک ہے کہ غلام اور لونڈی کو آزاد مرد عورت کی حد سے نصف حد لگائی جائے گی۔ یعنی پچاس کوڑے۔ یہی حکم حد قذف، شراب نوشی اور زنا کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہم سے بیان کیا ابو الزناد نے کہ عمر ابن عبد العزیز نے ایک غلام کو قذف کے جرم میں سزا دی تھی (۸۰) کوڑے لگائے۔ ابو الزناد کہتے ہیں میں نے عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عثمان اور دوسرے خلفاء کا زمانہ پایا۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ انہوں نے غلاموں کو چالیس سے زیادہ کوڑے لگائے ہوں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کہ قذف میں غلام کو آزاد کی نصف حد یعنی چالیس کوڑے لگائے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی۔ انہیں غلام کے شراب پینے کی حد پوچھی گئی۔ تو فرمایا: ہمیں یہ خبر پہنچی ہے کہ غلام کو حد آزاد کی حد کا نصف ہے اور بے شک حضرت علیؓ عمرؓ عثمانؓ اور ابن عامر رضی اللہ عنہم نے اپنے غلاموں کو شراب نوشی میں آزاد آدمی کی نصف حد کے برابر حد لگائی۔

امام محمد فرماتے ہیں اس تمام پر ہمارا عمل ہے۔ شراب اور نشہ پینے والا کوڑے لگائے (۸۰) کوڑے اور غلام کے لئے چالیس

خَمْسِينَ فِي الزَّانَا.

۶۹۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ مِنَ الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَمْ تُحْصِمْ فَقَالَ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثَمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثَمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثَمَّ يَعْوَهَا وَلَوْ بِصَفِيرٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ لَا أَفْرَحُ أَبَعَدَ الثَّلَاثَةِ أَوْ الْوَارِبَةِ وَالصَّفِيرُ الْحُجْلُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ يُجْلِدُ الْمَمْلُوكَ وَالْمَمْلُوكَةُ فِي حَدِّ الزَّانَا وَيُصَفِّ حَدَّ الْحُرَّةِ خَمْسِينَ جَلْدَةً وَكَذَا لِكِ الْقَذْفِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

۶۹۲ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنَّهُ جَلَدَ عَبْدًا فِي فِرْيَةٍ فَمَاتَ قَالَ أَبُو الزِّنَادِ فَكُلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ بْنِ رَبِيعَةَ فَقَالَ أَفَرَأَيْتَ عُلَمَاءَ بَنِ عَصَانَ وَالْخُلَفَاءَ هَلَمْ جُرَّ قَمًا رَأَيْتَ أَحَدًا ضَرَبَ عَبْدًا فِي فِرْيَةٍ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ لَا يُضْرَبُ الْعَبْدُ فِي الْفِرْيَةِ إِلَّا أَرْبَعِينَ جَلْدَةً يُصَفِّ حَدَّ الْحُرَّةِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

۶۹۳ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَسَمِعِلَ عَنْ حَدِّ الْعَبْدِ فِي الْخَمْرِ فَقَالَ بَلَّغْنَا أَنَّ عَلَيْهِ يُصَفِّ حَدَّ الْحُرَّةِ وَأَنَّ عَلِيًّا وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَابْنُ عُمَرَ وَبَعْضُ النَّاسِ عَنْهُمْ جَلَدُوا عَبْدًا هُمْ يُصَفِّ حَدَّ الْحُرَّةِ فِي الْخَمْرِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ نَأْخُذُ الْحَدَّ فِي الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ فَمَاتُوا وَحَدَّ الْعَبْدُ فِي الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ مِثْلَ حَدِّ الْحُرَّةِ.

قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلَةُ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى۔ (۴۰) ہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

گزشتہ اوراق میں آپ مختلف حدود کا ذکر پڑھ چکے ہیں۔ جن میں شادی شدہ زانی کی حد رجم اور غیر شادی شدہ کی سو کوڑے تھی۔ اگر کوئی غلام یا لونڈی زنا کا مرتکب ہو تو ان کے لئے آزاد کی حد سے نصف حد لگے گی۔ چونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا اور سو کوڑوں کا نصف پچاس کوڑے بنتا ہے۔ لہذا غلام یا لونڈی خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارے ان کو زنا کی حد پچاس کوڑے ہی لگائے جائیں گے۔ اسی طرح شراب نوشی اور نشہ کی سزا بھی انہیں آزاد کی حد سے نصف کے برابر ہوگی۔ یعنی آزاد کے لئے اسی (۸۰) اور ان کے لئے چالیس (۴۰) کوڑے سزا ہوگی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کیا کہ انہوں نے حد قذف میں ایک غلام کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ (حالانکہ وہ نصف حد کا مستوجب تھا) امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر مبنی تھا۔ جناب عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں نے خلفاء ثلاثہ کا زمانہ پایا۔ ان میں سے کسی نے بھی غلام کو قذف میں اسی (۸۰) کوڑے نہیں لگائے بلکہ چالیس کوڑے لگائے۔ ابن شہاب زہری نے بھی غلام کی حد کو آزاد کی حد سے نصف قرار دیا۔ یہی عمل اجدد صحابہ کرام مثلاً عمر علی، عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی تھا اور یہی مسلک امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

نوٹ: یہ بات آپ کو یقیناً یاد ہوگی کہ گزشتہ اوراق میں ہم نے دیت کی بحث کرتے ہوئے اس بارے میں کچھ نام نہاد دانشوروں کا موقف بعد تردد ذکر کیا ہے۔ اب اس مقام پر بھی ویسے ہی دانشور رجم کے بارے میں یہ تک کہتے نہیں شرماتے کہ رجم کی سزا کا وجود اسلام میں نہیں ہے اور اس سزا کے خلاف قرآن کریم سے بھی استدلال کرتے ہوئے وہ اپنے موقف کو سچا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلے ان کا قرآن کریم سے استدلال پڑھئے۔ پھر اس کے بارے میں ہم حقائق بیان کریں گے۔

### اعتراض

قرآن کریم میں آزاد عورتوں کے مقابلہ میں لونڈیوں کی سزا ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے:

فَإِذَا أَحْصَيْتَ فَيَا أَيُّهَا حَبِطَ فَعَلَيْهَا نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ (النساء: ۲۵)

کریں تو ان کی سزا آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہے۔

اگر آزاد عورتوں کی شادی شدہ ہونے اور زانیہ ہونے کی صورت میں سنگساری کی حد ہو تو، تو شادی شدہ لونڈی کی زانیہ کی حد اس آیت مذکورہ کے حکم سے نصف ہوگی اور سنگساری کا نصف ہو نہیں سکتا۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ شادی شدہ زانی اور زانیہ آزاد کی سزا سو کوڑے ہی ہے۔ اگر غلام یا لونڈی زنا کا مرتکب کرے تو اب انہیں قرآن کریم کے حکم کے مطابق نصف سزا یعنی پچاس کوڑے دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ آزاد زانی کی سزا رجم نہیں بلکہ سو کوڑے ہیں۔ اس لئے رجم کوئی شرعی سزا یا حد نہیں بلکہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت یا غیر شادی شدہ دونوں کی سزا سو کوڑے ہے جس کا نصف ہو سکتا ہے۔

جواب اول: متدل کو مذکورہ آیت کریمہ کے لفظ "مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" میں لفظ محصنات کے بارے میں دھوکہ لگا اور اس وجہ سے دوسروں کو بھی دھوکہ دینے کی کوشش کی۔ آیت مذکورہ میں اس لفظ کا معنی "آزاد غیر شادی شدہ عورتیں" ہیں۔ نہ کہ شادی شدہ آزاد عورتیں اور غیر شادی شدہ عورتوں کی حد قرآن کریم نے دوسرے مقام پر بیان فرمائی: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ زَانِي مِرْدَادٍ عَوْرَتِ مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور)۔ سو کوڑوں کا نصف ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر غلام یا لونڈی غیر شادی شدہ زنا کریں تو ان کی سزا نصف یعنی پچاس کوڑے ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض کو لفظ محصنات سے



درست ہے۔ یعنی جب تک تمہیں کسی عورت مومنہ میں تین صفات ملیں۔ آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور کنواری ہونا۔ تو طاقت ہونے کی صورت میں ایسی سے شادی کر لو اور اگر ان صفات کی حامل عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو مومنہ لونڈی سے نکاح کر لو۔

جواب دوم: ”فعلیہن نصف ماعلی المحصنات“ میں محصنات سے مراد کنواری آزاد عورتیں اس دلیل سے ہیں، جو علمائے نحو و معانی نے بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب معرفہ کو دوبارہ معرفہ دلایا جائے تو دوسرے سے بعینہ اولیٰ مراد ہوتا ہے، تو اس قانون کے پیش نظر جب ہم اس قبل اسی لفظ کو دیکھتے ہیں، تو وہاں ان الفاظ سے مذکور ہے: ”فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات“ اس جگہ اس لفظ کا معنی ابھی ہم تحقیق کر چکے کہ آزاد مومن اور کنواری عورتیں مراد ہیں۔ اب قاعدہ مذکور کے تحت ”فعلیہن نصف ماعلی المحصنات“ میں وہی لفظ اسی طرح معرفہ بنا کر لایا گیا جس سے مراد وہی پہلے والا معنی ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لونڈیوں کی حد آزاد کنواری مسلمان عورتوں کی حد کا نصف ہے اور مومنہ آزاد اور کنواری عورت اگر زنا کرتی ہے، تو اس کے ثبوت پر اسے سو کوڑے لگائے جاتے ہیں۔ لہذا یہی جرم اگر لونڈی کرے تو وہ آدھی سزا (پچاس کوڑے) پائے گی۔

جواب سوم: مفسرین کرام نے بھی یہاں لفظ ”محصنات“ سے آزاد مسلمان کنواری عورت ہی لیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں:

ان لونڈیوں پر محصنات کی سزا کا نصف ہے۔ یعنی آزاد اور کنواری مسلمان عورتوں کی سزا کا نصف۔ یہاں محصنات سے مراد آزاد شادی شدہ عورتیں لینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسی عورتوں کی حد رجم ہے اور اس حد میں آدھی حد لگانا مستور نہیں ہو سکتا۔

محصنات سے مراد آزاد کنواری عورتیں ہیں۔

فعلیہن نصف ماعلی المحصنات. یعنی الحرائر ای الایکبار منہن ولا یجوز ان یرادبھا المتزوجات من الحرائر لان حدھن الرجم وذا لا یتصورا لتصفیف فیہ من العذاب یعنی الحد. (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۸۳ آیت ۲۵ النساء مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی)

نصف ماعلی المحصنات. ای الحرائر

الایکبار. (روح المعانی ج ۵ ص ۱۱)

چونکہ آزاد کنواری عورت زنا کرنے پر اس کی سزا سو کوڑے ہوتی ہے اور لونڈی کو اس کا نصف یعنی پچاس کوڑے لگائے گئے۔ لیکن آزاد شادی شدہ عورت کے زنا کرنے پر اسے رجم کی سزا ہوتی ہے جس کا نصف نہیں ہو سکتا۔

جواب چہارم: معترض نے جو دونوں جگہ ”محصنات“ کا شادی شدہ عورتیں مراد لیا ہے۔ پھر خود ہی یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شادی شدہ لونڈیوں کی سزا، شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ ”فاذا احصن“ شرط لگائی گئی، اس کا کیا مقام ہے اور ضرورت تھی؟ کیونکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ لونڈی خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، دونوں صورتوں میں اس کے زنا کرنے پر سزا پچاس کوڑے ہی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ لونڈی کے لئے محصنات کے لفظ کو شادی شدہ پر محمول کرتے ہوئے اور آزاد عورتوں کے لئے بھی محصنات کو شادی شدہ عورتوں پر محمول کرتے ہوئے شرط و جزا کی مطابقت کے اعتبار سے یہ اعتراض کرنا امام اعظم کے نزدیک معتبر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک ”فاذا احصن“ کی شرط یہاں زائد ہے۔ مفسرین کرام نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے:

آیت مذکورہ میں شرط کا مفہوم امام ابو حنیفہ اور دوسرے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نامعتبر ہے اور اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے بلکہ اس کے ذکر کرنے سے مراد صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ غلام اور

ومفہوم شرط غیر معتبر عند ابی حنیفہ وعند الانمۃ الثلاثة لامفہوم للشرط فی هذه الایۃ بل المراد منه التنبیہ علی ان الملوک ان کان محصنا

للتزويج فلا وجع عليه انما الحد الجلد بخلاف  
الحرق (تفسير مظہری ج ۳ ص ۸۳۳ اشاء)

نوٹ: صاحب تفسیر مظہری جناب قاضی ثناء اللہ یانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مسئلہ کے بارے میں لکھا:  
وحد الرقيق وجلا كان او امرأة متزوجة كان  
او غير متزوج خمسون سوطا عند الانسة الاربعة.  
حد چاروں ائمہ کے نزدیک پچاس کوڑے ہے۔  
(تفسیر مظہری ج ۳ ص ۸۳۳ اشاء)

بہر حال ان تمام حوالہ جات سے معترض کی کم نہی اور غلط استدلال کی قلعی کھل جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ غلام یا  
لوٹڑی کی سزا پچاس کوڑے ہونے سے یہ ثابت کرنا کہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت کے زنا کرنے کی صورت میں ان کو دہائی سزا دینا  
صرف سو کوڑے ہے، سنگساری نہیں۔ معترض کا یہ استدلال بالکل لایقینی اور بے ربط ہے اور جہالت کی پیداوار ہے۔

لوٹڑیوں کے کنوارے یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں سزائیں مساوات پر چند احادیث  
جواب پنجم:

ابو عبد الرحمن سلمی بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت علی  
المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے سنا۔ انہوں نے اللہ  
تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد فرمایا: لوگو! کوئی غلام یا لوٹڑی اگر زنا کرے تو  
اس پر حد قائم کرو اور اگر وہ شادی شدہ ہو تب بھی اسے کوڑے لگاؤ۔  
بے شک حضور ﷺ کی ایک لوٹڑی نے زنا کیا۔ آپ نے  
مجھے بھیجا کہ جا کر اسے کوڑے لگاؤں۔ میں نے دیکھا کہ ابھی وہ  
نفاس میں ہے اور مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے اسے اس حالت  
میں کوڑے لگائے، تو میں قتل کر دوں گا۔ تو میں واپس آ گیا۔ یہاں  
تک کہ وہ سنبھل گئی پھر میں نے اس پر حد لگائی۔ اس پر حضور  
ﷺ نے مجھے شاباش دی۔

جناب معقل بن مقرن حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ملے۔  
کہنے لگے: میرے غلام نے دوسرے غلام کی قبا چالی ہے۔ آپ  
نے فرمایا: تیرے بعض مال نے بعض مال کی چوری کی ہے۔ مزید  
بیان کرتے ہیں کہ میرا نفل ہے کہ اس نے اپنی لوٹڑی کے زنا کرنے  
کا بھی بیان کیا۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: اسے کوڑے  
لگاؤ۔ عرض کی وہ شادی شدہ نہیں ہے۔ فرمایا: اس کا اسلام ہی اس کا  
احسان ہے۔

عن ابی عبد الرحمن الاسلمی قال سمعت  
علیاً رضی اللہ عنہ وهو یخطب علی المنبر فحمد  
اللہ واثنی علیہ قال ایہا الناس ایماة او عبد زنی  
اقیموا علیہ الحد۔ وان کان قد احسن فاجلدوا فان  
خادمۃ لرسول اللہ ﷺ زنت فارسلنی الیہا  
لاضربہا فوجدتہا حدیثۃ عہد بنقاسہا وخشیت  
ان انا ضربتہا ان اقللہا فرددت عنہا حتی تماثلت  
وتشدد قال احسن۔

(بخاری شریف ج ۸ ص ۲۹۹ کتاب الحدود باب لا ینقام الحد  
مطہرہ حیدر آباد کن)

معقل بن مقرن اتی عبد اللہ بن مسعود قال  
عبدی سرق من عبدی قبیاء قال مالک سرق  
بعضہم فی بعض قال اظنہ ذکر امتی زنت قال  
اجلدہا قال لم تحصن قال اسلامہا احسانہا ورواہ  
ایضاً حماد بن زید عن منصور وقال اسلامہا  
احسانہا۔

قال حدثنی ثمامۃ بنت عبید اللہ ابن انس قال

ثمارة بنت عبید اللہ بن انس نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے



شهدت عن انس بن مالك يضرب امائه الحد اذا  
زين تزوجن اولم يتزوجن

حضرت انس بن مالک کو کئی مرتبہ دیکھا کہ وہ لونڈیوں کو کوڑے لگاتے تھے۔ جب وہ زنا کا ارتکاب کرتیں خواہ وہ شادی شدہ ہوتیں یا کنواری ہوتیں۔

عن الشعبي قال احصان الامة دخولها في  
الاسلام واقرارها اذا دخلت في الاسلام اقرت به ثم  
زنت فعليها جلد خمسين.

شعبي بیان کرتے ہیں کہ لونڈیوں کا احصان ان کا اسلام میں داخل ہونا ہے۔ جب کسی لونڈی نے اسلام لانے کا اقرار کیا پھر زنا کا اقرار کیا تو ایسی لونڈی کی حد پچاس کوڑے ہے۔

(تتبی شریف ج ۸ ص ۲۳۳ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن)

عن عبد خیر عن علی رضی اللہ عنہ قال قال  
رسول اللہ ﷺ اذا زنت اماء کم فاقیموا  
عليهن الحدود احصن او لم يحصن.

حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب تمہاری لونڈیاں زنا کریں تو ان پر حد قائم کرو وہ شادی شدہ ہوں یا کنواری۔

(تتبی شریف ج ۸ ص ۲۳۲)

عن علی رضی اللہ عنہ قال حدثت جاریة  
النبی ﷺ زنت امر النبی ﷺ علیا ان  
يجلدها فوجدہا علی قد وضعت فلم یجلدها حتی  
تعلت من نفاسها فجلدها خمسين جلدة فقال  
احسنت.

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی لونڈی کا ذکر کیا جس نے زنا کیا تھا تو آپ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے دیکھا کہ اس نے ابھی پچھ جتنا ہے اور وہ حالت نفاس میں ہے۔ جب وہ نفاس سے نکل گئی تو علی المرتضیٰ نے اسے پچاس کوڑے لگائے تو آپ نے شاباش دی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۹۲ باب زنی الامة حدیث  
۳۶۰۱ مطبوعہ بیروت)

عن ابن ابی ربیعہ قال دعانا عمر فی فتيان من  
فتيان قريش فی اماء زين من رقيق الامارة فضربنا  
هن خمسين خمسين.

ابن ابی ربیعہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمر نے قریش کے جوانوں میں سے بلا بھیجا۔ جنہوں نے ان لونڈیوں کو پچاس پچاس کوڑے لگائے جنہوں نے زنا کیا تھا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۵۴۰ حدیث ۸۳۳۳)

قارئین کرام! اسات عدد روایات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ لونڈی اور غلام دونوں کی سزا آزاد مرد اور عورت غیر شادی شدہ کی سزا کے نصف برابر یعنی پچاس کوڑے ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے تو خود رسول کریم ﷺ کا اس بارے میں ارشاد واضح ارشاد ذکر فرمایا ہے۔ ان پانچ عدد جوابات کے بعد اب شک و شبہ کی گنجائش بالکل باقی نہیں رہتی۔ اب ہم آخر میں اب قدامہ کی اسی کی توثیق میں ایک عبارت نقل کر کے موضوع کو ختم کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

واذا زني العبد او الامة جلد كل واحد منهما  
خمسين جلدة ولم يغربا وجملته ان حد العبد  
والامة خمسون جلدة ابكرين كانا او ثنيين في قول  
اکثر الفقهاء منهم علی وعمر وابن مسعود وحسن

جب غلام یا لونڈی زنا کرے تو ہر ایک کو پچاس کوڑے لگاؤ اور جلا وطن نہ کرو اور ان کی کامل حد خواہ وہ غلام ہو یا لونڈی صرف پچاس کوڑے ہے پھر وہ کنوارے ہوں یا شادی شدہ ہوں۔ یہ قول اکثر فقہاء کرام کا ہے۔ جن میں علی المرتضیٰ، عمر، ابن مسعود، حسن،

والنسخی وما لک واوزاعی و ابو حنیفہ والشافعی  
والشیخ والعبری۔ (المختار ج ۱ ص ۱۳۸ مطبعہ ۱۵۰۵)

مذکورہ تمام روایات اور شاہد سے یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی اور غلام کے زنا کرنے کی سزا صرف کوڑے ہیں اور وہ بھی آزاد کواری عورت کا نصف ہیں۔ یعنی پچاس کوڑے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جہاں لونڈیوں کی سزا کا نصف ہونا قرآن کریم میں مذکور ہوا۔ وہاں محضات سے مراد آزاد کواری عورتیں ہی مراد ہیں۔ شادی شدہ آزاد عورت کی زنا کرنے کی صورت میں سزا رجم ہے اور رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے معترض کو ڈبل دھوکہ لگا۔ ایک یہ کہ اس نے محضات کا معنی مذکورہ آیت میں اپنی جہالت کی بنا پر شادی شدہ آزاد عورت کیا۔ پھر اپنے اسی فریضہ کے پیش نظر شادی شدہ لونڈی کی سزا کے نص ہونے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں کیونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ دوسری چال یہ چلی کہ جب رجم کا نصف ہوئیں سکتا تو پھر محضات سے وہ عورتیں مراد لی جائیں جن کی سزا لونڈیوں کے لئے نصف ہو سکے۔ وہ غیر شادی شدہ آزاد عورتیں ہیں۔ جن کی سزا سو کوڑے ہے۔ اب اس کے مطابق لونڈیوں کی غیر شادی شدہ ہونے میں سزا پچاس کوڑے ہوئی۔ جب رجم کا نصف نہیں ہو سکتا تو سرے سے معترض نے رجم کو کھد ماننے سے ہی انکار کر دیا اور اگر رجم کو قرآنی سزا مان کر یوں کہا جائے کہ چونکہ اس کا نصف نہیں ہو سکتا لہذا لونڈی اور غلام کی سزا بھی شادی شدہ ہونے کی صورت میں رجم ہی ہوگی۔ یہ سب باتیں ان لوگوں کی اختراعی ہیں۔ جب حضور ﷺ نے نفاس سے فارغ ہونے والی لونڈی زانیہ کو کوڑے لگوائے تو اس صراحت کے بعد لونڈی کے لئے رجم کی سزا کہاں تصور ہو سکتی ہے؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

### ۳۱۱۔ بَابُ الْحَدِّ فِي التَّعْرِيفِ

### ۳۱۱۔ بَابُ الْحَدِّ فِي التَّعْرِيفِ

۶۹۴۔ أَحَبَُّنَا مَالِكٌ أَحَبَُّنَا أَبُو الرَّجَالِ مُحَمَّدٌ  
بْنُ عَلِيٍّ الرَّحْمَنُ عَنْ أَبِيهِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ  
رَجُلَيْنِ فِي زَمَانِ عُمَرَ اسْتَبَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا مَا بَيْنِي وَبَيْنَ  
وَلَا أَيْتِي بِرَبِّهِ فَاسْتَشَارَ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ  
فَقَالَ قَاتِلْهُ مَدْحَ أَنَاهُ وَأَمَّا وَقَالَ آخَرُونَ قَدْ كَانَ لِأَمَةٍ  
وَأَبَوْهُ مَدْحٌ يَسُوِي هَذَا كَرَأَى أَنَّ تَجْلِيْدَهُ الْحَدَّ فَجَلْدَهُ  
عُمَرُ الْحَدَّ ثَلَاثِينَ.

امام مالک نے ہمیں ابو الرجال محمد بن عبد الرحمن سے خبر دی وہ اپنی والدہ عمرہ بنت عبد الرحمن سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو خلافت میں دو مردوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا۔ ان میں سے ایک بولا: تو میرا باپ زانی ہے اور نہ ہی میری والدہ بدکارہ ہے۔ اس بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا۔ ایک کہتے والے نے عرض کیا۔ اس نے اپنے والد اور اپنی والدہ کی تعریف ہی کی ہے۔ دوسرے بولے اس کے ماں باپ کی تعریف کچھ اور الفاظ سے بھی ہو سکتی تھی۔ اسے اس انداز سے گفتگو کرنے پر کوڑے لگائے جائیں۔ (مطلب یہ کہ اس نے اپنے ماں باپ کو زانی نہ کہہ کر خطاب کے ماں باپ کو تعریفنا کر کہا) جسی حضرت عمر (بن خطاب) رضی اللہ عنہ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس فیصلہ پر حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ ہم اس پر حد کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس نے اپنے ماں باپ ہی کی تعریف کی ہے۔ ہم ان حضرات کے قول پر عمل کرتے

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اِتَّخَفْتُ فِي هَذَا عَلَى عُمَرَ ابْنِ  
الْخَطَّابِ اصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ بَعْضُهُمْ  
لَا تَرَى عَلَيَّ حَدًّا مَدْحَ أَنَاهُ وَأَمَّا فَاحْدَا يَقُولُ مَنْ ذَرَأَ  
الْحَدَّ مِنْهُمْ وَبِمَنْ ذَرَأَ الْحَدَّ وَقَالَ لَيْسَ فِي التَّعْرِيفِ

جَلَدٌ عَلَى ابْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلِينَ فَقَهَائِنَا جَهَنَّمُ اللَّهُ تَعَالَى۔

ہیں۔ جنہوں نے حد کی نفی کی اور ان صحابہ کرام میں سے جو اس معاملہ میں حد کے قائل نہیں اور تعریض میں حد کے جائز قرار دینے والے نہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

تہمت یا تو بالفاظ صریح لگائی جاتی ہے جس پر بالاتفاق حد ہے اور کبھی اشارۃ تعریضاً تہمت بنتی ہے اور ایسی تہمت پر حد قذف کے اجراء و جواز میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف ہے اور جو واقعہ آپ نے پڑھا۔ اس میں ایک شخص اپنے والدین کے زانی نہ ہونے کی بات کر رہا ہے۔ دوسرے کے والدین پر صراحۃً زانی کی تہمت نہیں لگاتا لیکن اپنے والدین کی تعریف میں صرف ایک اور مخصوص برائی یعنی زانی کی نفی کر کے تعریف کرنا تعریضاً یا اشارۃً یہ بھی بتاتا ہے کہ میرے والدین تو ایسے ہیں تمہارے نہیں۔ اس تعریضی تہمت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے حد قذف لگائی لیکن اس میں دیگر صحابہ کرام نے اختلاف فرمایا کہ ایسی صورت میں حد قذف نہیں اور ان حضرات میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اس بارے میں ہم احناف کا مسلک یہی ہے کہ تعریض اور اشارہ کے طور پر تہمت سے حد قذف واجب نہیں ہوتی۔ حد قذف بالفاظ صریح کے ساتھ تہمت لگانے پر واجب ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں بہت سے آثار موجود ہیں۔ یہ صرف اجتہادی یا اپنی رائے پر مبنی نہیں ہے۔ چند آثار ملاحظہ ہوں:

عن ابن طاووس عن أبيه انه كان لا يورى في التعريض حدا. عن عوف عن الحسن انه قال لا يحد الحد الا في القذف المصرح. (مصنف ابن أبي شيبة ج 9 ص 536 حديث 8240-8243 مطبوعه دار الفکر للقرآن الكريم)

ابن طاووس بیان کرتے ہیں اپنے والد سے کہ وہ تعریض میں حد کے قائل نہ تھے۔ عوف نے حسن سے بیان کیا کہ صریح قذف کے بغیر (اشارۃً یا تعریضاً) میں حد نہیں ہے۔

عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال لو قال رجل لا خرا اني اراك زانيا عذرو ولم يحد وتعريض كله يعزرو فيه في قول قتادة۔

جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرد دوسرے سے کہتا ہے کہ میں تجھے زانی دیکھتا ہوں تو اس کہنے والے کو تعزیر لگائی جائے گی اور حد نہیں ہوگی۔ ہر قسم کی تعریض میں امام قتادہ کے قول کے مطابق صرف تعزیر ہے۔

عنه القاسم بن محمد انه سئل عن رجل قال رجل يا ابن جزا قال ليس بشيء ما نعلم الحد الا في القذف البين والنفي البين۔

قاسم بن محمد سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کو کہا: اے بد زبان و بد عمل کے بیٹے! انہوں نے جواب دیا۔ اس پر کوئی حد نہیں۔ ہمیں تو صرف یہی معلوم ہے کہ حد قذف صرف دو ٹوک تہمت لگانے اور واضح نفی (پچھائی کی) میں لگائی جاتی ہے۔

عن مكحول ان معاذ بن جبل وعبد الله بن عمرو ابن العاص قالوا ليس الحد الا في الكلمة التي ليس لها مصرف وليس لها الا وجه واحد۔

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاص دونوں نے کہا کہ حد قذف صرف ان الفاظ و کلمات پر ہے جو اس مفہوم میں بالکل واضح ہوں اور ان کا صرف ایک ہی مفہوم (تہمت لگانا) بنتا ہو۔

عن الضحاک بن مزاحم عن علي قال اذا

بلغ فی الحدود لعل وعسی فالحد معطل.

ہیں آپ نے فرمایا: جب حدود میں لعل اور عسی (شاکہ ایسا ہو) کے الفاظ آجائیں، تو حد معطل ہو جائے گی۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۳۲۴-۳۲۵ باب تعریض حدیث

۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵ مطبوعہ کراچی)

اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهيم قال اذا قال الرجل لامرأته انه قد تزوجها لم اجدها عذراء فلا حد عليه قال محمد وهذا قول ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ وهو قولنا. محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهيم قال واذا قال الرجل للرجل لست للفلاة فلیس بشيء قال محمد وهذا قول ابی حنیفة وهو قولنا لانه لم ینفہ عن ابیہ انما قال لم تلده امه وانما النفی الذی یحدیہ الذی یقول لست لابیہ.

(کتاب الآثام ص ۱۳۶ باب رواہ ابوہود حدیث ۶۲۲-۶۲۳ مطبوعہ

دار القرآن کراچی)

مذکورہ آثار میں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ کسی شخص کو اشارہ یا تعریض کے طور پر جہت لگانے والے پر تعزیر ہو سکتی ہے، لیکن حد نقد جاری نہیں ہوتی۔ تعریض کی مختلف صورتیں "مصنف عبد الرزاق" اور "کتاب الآثام" وغیرہ میں مذکور ہیں۔ تعریض کی صورت میں نہ تو تعریض کے ذریعہ جہت لگانے والے پر حد نقد جاری ہوگی اور نہ ہی جس کو تعریض کے ذریعہ بدکار کہا گیا، اس پر حد نہ جاری ہوگی۔ ان دونوں باتوں کے لئے جہت الفاظ صریحہ غیر متسللہ سے ہو اور اگر گواہوں کے ذریعہ جرم ثابت کیا جاتا مقصود ہے، تو اس کی تفصیل بھی گزشتہ اوراق میں مذکور ہو چکی ہے اور اگر بچہ بچی کی نفی کے طریقہ پر جہت لگائی گئی، تو دو دو تک انداز میں جب تک یوں نہ کہا جائے، کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ کسی اور کے نطفہ کی پیداوار ہے۔ اس وقت تک حد نقد یا حد نہ جاری نہیں ہوگی۔

نوٹ: بدفعی کے ضمن میں امام محمد نے جو احادیث ذکر کیں، ہم نے ان کی تشریح و تفصیل بیان کی۔ لیکن اس موضوع کے چند محکم مسائل رو گئے ہیں، جن کا بیان کرنا ہم ضروری سمجھتے ہیں تاکہ موضوع میں تشکی نہ رہے۔

**مسئلہ اولی: چوپایوں سے بدفعی کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟**

کسی چوپایہ سے بدفعی کرنے والے کی سزا میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ جبکہ احناف ایسا بدفعی پر حد لگانے کے قائل نہیں ہیں بلکہ تعزیر کا حکم دیتے ہیں۔ ابن قدامہ نے اپنی مشہور آفاق تعنیف "المغنی" میں اس بارے میں اختلاف ائمہ یوں نقل کیا ہے:

حضرت امام احمد بن حنبل سے مختلف روایات آئی ہیں۔ جانور یا چوپایہ سے دلی کرنے والے کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ اسے تعزیر لگائی جائے، حد نہیں۔ یہی حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور یہی مسک عطاء، غنی، مشی، حاکم، مالک، ترمذی، احناف اور اسحاق کا بھی ہے۔ امام شافعی بھی یہی فرماتے ہیں۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا حکم لوٹی کا حکم ایسا ہے۔ حسن نے کہا کہ اس کی حد نہ دینا ہے۔ ابو مسلم بن عمار کا کہنا ہے کہ اس کے لئے حد نہیں ہے۔ لیکن اس کے بعد کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "من

marfat.com

من

اسی بیہمة فاقطعوا و اقلعوا معا معہ شخص چوپایہ سے بد فعلی کرتا ہے اسے بھی اور اس چوپایہ کو بھی مار ڈالو۔ (ابن قدامہ دونوں روایات کی وضاحت کرتے ہیں) تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح نص وارد نہیں ہے کہ چوپایہ سے بد فعلی کرنے کی کیا حد ہے؟ اور اس بد فعلی کو لوٹ پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہاں آدمی کی شرمگاہ ہے اور آدمی کے خلاف حیوان کے لئے اپنی بول و براز کی جگہ کا ستر پردہ ضروری نہیں جس کی بنا پر زجر و تعزیر کی بجائے حد کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ بھی کہ عام آدمی اس سے بچتا ہے نفرت کرتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ چوپایہ کے ساتھ بد فعلی کے مرتکب پر حد نہیں۔ باقی رہی دوسری روایت جو حضور ﷺ کے ارشاد گرامی پر مبنی ہے۔ یعنی قاتل و مفول دونوں کو قتل کر دو۔ اس کا روایت کرنے والا عمرو بن ابی عمرو ہے اور امام احمد کے نزدیک یہ غیر ثابت راوی ہے۔ طحاوی نے اسے ضعیف کہا۔ (المطبیع ج ۱۰ ص ۱۰۷ مع شرح الکبیر ص ۱۵۸ مسئلہ ۷۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

"تلبیح ثم تحرق" کے تحت لکھتے ہیں: جلانے کا یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ اس جانور کا چرچا اور زخم ختم ہو جائے کیونکہ ایسے جانور کو دیکھ کر لوگ اس کے ساتھ ہونے والے واقعہ کا چرچا کریں گے۔ جلانا واجب نہیں ہے جیسا کہ ہادیہ وغیرہ میں ہے۔ یا یہ حکم ان چوپایوں کے بارے میں ہے جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا اور اگر کھایا جاتا ہو تو اس فعل کے بعد بھی وہ کھانا چاڑھ کر رہے گا۔ یا امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ اسے جلا دینا چاہیے۔ اگر وہ کسی دوسرے کا ہے تو مالک کو بلا کر اسے جانور کی قیمت دلو اگر ذبح کر دیا جائے۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۲۶ مطلب فی ذی الدایہ کتاب الحدود مطبوعہ مصر)

جانور سے دہلی کرنے والے پر حد نہیں ہے کیونکہ یہ زنا کے معنی میں نہیں آتی۔ اس میں کرہ و جنایت ہے۔ دواعی کے اعتبار سے بھی زنا کے معنی نہیں پائے جاتے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے۔ ایسا کرنے والا انتہائی بے وقوف ہوتا ہے شہوت کی زیادتی میں مجبور ہے کیونکہ جانور کے فرج کو چھپانا ضروری نہیں اس لئے اس پر تعزیر لگے گی اور جس روایت میں ایسے جانور ذبح کر دینے کا حکم ہے یا جلا ڈالنے کا حکم ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بری بات کے وجود کو ختم کر دیا جائے لیکن مارنا یا جلا نا واجب نہیں۔

(ہادیہ اولین ص ۵۱۷، کتاب الحدود باب الذی الذی یوجب الحد مطبوعہ کلام سمیعی کراچی)

عن ابن عباس فی الذی یقع علی البیہمة قال  
لیس علیہ الحد۔  
جانور سے بد فعلی کرتا ہے اس پر حد نہیں ہے۔

(معتمد مدار الزاویہ ج ۷ ص ۳۶۶ حدیث ۱۳۳۷)

چوپایہ سے بد فعلی کرنے والے پر اگر اہل احناف کے نزدیک تعزیر ہے حد نہیں ہے، کچھ حضرات وجوب حد کے قائل ہیں جن کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "جس نے چوپایہ سے دہلی کی اسے قتل کر دو۔" لیکن یہ حدیث شاذ ہے۔ لہذا ایسی حدیث سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر اس روایت سے حد ثابت بھی کی جائے، تو چوپایہ شخص کے لئے ہوگی، جو اس فعل کو جائز و مباح سمجھتا ہو۔ بھر یہ بھی واضح ہے کہ چوپایہ کے بول و براز کی جگہ شرمگاہ کا حکم نہیں رکھتی اس لئے اس کا ستر ضروری نہیں۔ چوپایہ کے فرج میں دخول یوں جیسا کسی نے کوزہ میں دخول کیا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ چوپایہ کے ساتھ دہلی کرنے والے کا وضو محض دخول سے نہیں ٹوٹتا جب تک انزال نہ ہو اور حد چونکہ زجر کے لئے آئی ہے اور خلعندوں کی طبیعت چوپایوں کے ساتھ بد فعلی کی طرف کوئی میلان نہیں رکھتی اور یہ بھی بات واضح ہے کہ چوپایہ کا حراج انسان کی شہوت پورا کرنے کا مقام نہیں ہے۔ شہوت کو پورا کرنا یا تو زیادتی شہوت کی وجہ سے ہوتا ہے یا انتہائی بے وقوفی کی وجہ سے، جیسا کہ مشیت زنی سے شہوت پورا کرنے والا یا اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اپناتا ہے۔ بہر حال ایسے بد فعل کو تعزیر لگا کی جائے گی کیونکہ وہ بد فعلی کا مرتکب ہوا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمیں دراصل حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ بات سنی ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس چوپایہ کے ساتھ دہلی کرنے والا لایا گیا تو آپ نے

اسے حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کو ذبح کر کے جلا دیئے کا حکم دیا۔ لیکن جلا دینا بھی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے جانور کو جلا دیئے کا حکم اس لئے دیا تھا تا کہ لوگ اسے دیکھ کر وہی کرنے والے کو عار نہ دلائیں۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کو جانور کے ساتھ بد فعلی کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی کیونکہ تہمت لگانے والا اس وقت حد کے لائق ہوتا ہے جب وہ اسے ایسے فعل کی تہمت لگائے جس کے کرنے والے پر حد لازم ہوتی ہو اور یہ بات یہاں چار پایہ کی صورت میں مفقود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ اگر کسی نے مردار کے ساتھ وہی کرنے یا حرام کو قبول کرنے کا فعل کیا، تو اس پر حد نہیں۔ یونہی چوپایہ کے ساتھ بد فعلی کی تہمت دھرنے والے پر بھی حد نہیں ہوگی۔

(مسند نسیمی ج ۹ ص ۱۰۲ ابابرجوع عن اشہادہ سے قریب ماقبل مطبوعہ بیروت)  
خلاصہ کلام یہ کہ اگرچہ چوپایے کے ساتھ بد فعلی انتہائی شہوت پرستی اور بے وقوفی ہے لیکن قصاۃ شہوت کا وہ قدرتی اور طبی مقام نہیں ہے اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگنی چاہئے۔ یونہی جب ایسے بد فعل پر حد نہیں اسی طرح اس کی تہمت لگانے والے پر بھی حد قذف نہ ہوگی بلکہ وہ بھی تعزیر کا مستحق ہوگا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### مسئلہ ثانیہ: مردہ عورت سے وہی کرنے کا حکم

مردہ عورت کے ساتھ وہی کرنے والے پر احناف کے نزدیک ”حد زنا“ نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔

مردہ عورت کے ساتھ وہی کرنے میں ذوا قول ہیں:

(۱) اس پر حد واجب ہے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ وہی چونکہ انسانی شرمگاہ میں ہوئی ہے لہذا یہ زندہ انسان کے ساتھ وہی کرنے کے مشابہ ہوئی بلکہ زندہ کی بہ نسبت یہ زیادہ گناہ اور بے حیائی ہے کیونکہ ایسا کرنے والے نے مردہ عورت کی توہین دے عزتی کی ہے۔

(۲) جناب حسن کا قول کہ ایسے پر حد نہیں ہے۔ ابو بکر کا بھی قول یہی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ مردہ عورت سے وہی کرنا کوئی وہی نہیں ہے کیونکہ مردہ کی شرمگاہ کہ جس سے وہی کی گئی ہے وہ بے جان اور ہلاک ہو چکی ہے اور ایسی جگہ و مقام پر وہی کرنے سے شہوت نہیں آتی اور آدمی اس سے بچتا ہے۔ (المعنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۲۸ فصل ۱۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

فتحاۃ احناف نے زنا کی تعریف یوں کی ہے: ”هو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأة الحیة فی حالة الاختیار فی دار العدل الخ یعنی ”زنا“ ایسی وہی کا نام ہے جو حرام ہو اور زندہ عورت کے اگلے اندام نہانی میں بحالت اختیار دار العدل میں کی جائے۔“ لہذا ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر نابالغ بچہ یا مجنون کسی اجنبی عورت سے وہی کرتا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔ یونہی دیر میں وہی کرنے والا خواہ وہ درہزد کر کی ہو یا مؤنث کی۔ اس سے بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد واجب نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ حرام ہے کیونکہ حد ایسی وہی پر لگتی ہے جو قبل میں ہو۔ لہذا دیر میں وہی کرنا زنا میں شامل نہ ہوا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لو طاعت زنا نہیں ہے۔ کیونکہ ”زنا“ عورت کی اگلی شرمگاہ میں وہی کرنے کا نام ہے۔ یونہی مردہ عورت سے وہی کرنا حد زنا کو واجب نہیں کرتا۔ ہاں تعزیر لازم ہے کیونکہ یہ بھی زندہ عورت کی شرمگاہ میں وہی کرنا نہیں ہے۔ یونہی کسی چوپایہ سے بد فعلی کرتا اگرچہ حرام ہے کیونکہ یہ بھی عورت کے قبل میں وہی نہیں ہوتی۔ یہ بھی زنا نہیں کہلائے گی پھر اگر چوپایہ بد فعلی کرنے والے کی ملکیت ہے تو کہا گیا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے اور اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ اس بارے میں ہم احناف سے کوئی واضح روایت نہیں ملتی۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے چوپایہ سے وہی کرنے والے کو حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کے بارے میں حکم دیا۔ اسے آگ میں جلا دیا گیا۔ (درائع الصالحین ج ۳ ص ۳۳۳ فصل اول کتاب النہد)

مذکورہ حوالہ جات اور تحریرات سے یہی نتیجہ نکلا کہ مردہ عورت سے وطی کرنا بھی اگرچہ انتہائی بے حیائی اور بے باکی ہے اور کسی شریف آدمی کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن حرام ہونے کے باوجود چونکہ زنا کی تعریف میں یہ فعل نہیں آتا اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگائی جائے گی حد نہیں۔

### مسئلہ ثالثہ: عورت کا عورت کے ساتھ وطی کرنے پر حد نہیں

گزشتہ اوراق میں اس موضوع پر کافی لکھا جا چکا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ زنا میں ایک طرف مرد اور دوسری طرف عورت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گواہی کے ضمن میں بیان ہوا کہ گواہ کیفیت زنا بیان کرتے ہوئے کہیں کہ ہم نے انہیں یوں دیکھا جیسا کہ سلائی سرمدانی میں داخل ہوتی ہے۔ جب عورت کسی دوسری عورت سے قصائے شہوت کرتی ہے تو اس میں یہ کیفیت تو ہو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن مستوجب حد نہیں۔ عورت کے اس فعل سے دوسری عورت کے رحم میں اگر پانی (مادہ منویہ) چلا جائے تو بعض حکماء نے کہا ہے کہ اس سے خطرناک جراثیم پیدا ہو کر عورت کی ہلاکت کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے عورت کے ساتھ عورت کو ایک ہی چادر یا لحاف میں سونے سے منع فرمایا حتیٰ کہ لغت تک ذکر فرمایا۔ اس لئے اس سے عورتوں کو حتیٰ الامکان اجتناب کرنا چاہیے۔ زیر بحث مسئلہ کی تفصیل ابن قدامہ کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

ایک عورت اگر دوسری عورت کے ساتھ اپنا جسم گرڑے (یعنی وطی کرنے کی کوشش کریں) تو وہ زانیہ اور ملعونہ ہیں۔ مردی ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی دو عورتوں کو جو باہم مباشرت کریں ملعونہ فرمایا لیکن ان پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے کیونکہ ایسی صورت میں دخول تو ہو نہیں سکتا۔ لہذا یوں سمجھا جائے کہ مرد نے عورت سے مباشرت کی۔ لیکن اس نے آگے تسلسل عورت کے عضو نہانی میں داخل نہ کیا۔ ایسی صورت میں مرد پر حد زنا واجب نہیں ہوتی۔ مروی ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میری ایک عورت سے ملاقات ہوئی۔ میں نے جماع کے علاوہ اس کے ساتھ سب کچھ کیا۔ (اب میرے لئے کیا حکم ہے؟) اس پر آیت اتری: ”اقم الصلوٰۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذهبن السیئات دن کے دونوں اطراف میں نماز پر پابندی کر اور رات ڈھلے بھی یقیناً نیکیاں، برائیوں کو ختم کر دیتی ہیں۔“۔ یہ سن کر اس شخص نے عرض کیا: حضور! کیا یہ حکم صرف میرے لئے مخصوص ہے؟ فرمایا نہیں ساری امت کے لئے ہے جو بھی یہ عمل کرے۔ اسے امام نسائی نے روایت کیا ہے اور اگر کوئی شخص ایسی حالت میں دیکھا جائے کہ وہ کسی اجتہاد کا بوسہ لے رہا تھا اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ مباشرت کر چکے ہیں یا نہیں تو ان پر حد واجب نہیں ہے۔ (المغنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۵۷ فصل ۱۶۹)

### مسئلہ اربعہ: مشت زنی یا کسی غیر طبعی اور غیر فطری طریقہ سے منی کا اخراج

عربی زبان میں اس کے لئے لفظ ”استمنی“ آیا ہے۔ جس کی فقہاء کرام نے مختلف صورتیں بعد مختلف احکام ذکر فرمائیں ہیں۔ اس بارے میں علامہ شامی کی عبارت نقل کر دینا ہی کافی ہے۔

اگر یہ متعین ہو جائے کہ مشت زنی سے شخص مذکور زنا سے بچ جائے گا تو اس پر ”استمنی“ واجب ہے کیونکہ وہ گناہ دوسرے گناہ سے کم درجہ کا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ اگر ایسا شخص اپنی شہوت کو خنڈا کرنے کے لئے کرتا ہے تو امید رکھنی چاہیے کہ وہ عذاب سے بچ جائے گا۔ ”معراج الدرایہ“ میں امام شافعی اور امام احمد کا قول قدیم نقل کیا گیا ہے۔ استمنی میں رخصت ہے۔ قول بدیع میں اسے حرام کہا گیا۔ البتہ لوٹوی یا بیوی کے ساتھ سے استمنی جائز ہے۔ اس لئے ”معراج الدرایہ“ کے اس قول کے یہ منافی نہیں ہے۔ ”استمنی“ جائز ہے۔ ”السرّاج“ میں ہے اگر کوئی شخص مجرد ہو۔ اس کی بیوی یا باندی نہ ہو اور اگر بیوی تو ہے لیکن اس

تک پہنچے پر قمار نہیں۔ اور شہوت نے بہت زیادہ غلبہ کر لیا حتیٰ کہ اسے شہوت کے علاوہ اور کوئی بات یا خیال اپنی طرف متوجہ نہیں کر پاتا تو امام ابو الیث نے اس صورت میں کہا ہے کہ ”استمسیٰ“ سے اس پر کوئی وبال نہ آئے گا۔ (اسی شامی ج ۳ ص ۷۷ مطلب فی حکم اللواطہ میں لکھا ہے) اگر زنا میں پڑ جانے کا شدید خطرہ ہو تو مشقت زنی واجب ہے۔ ہاں اگر صرف حصول شہوت کے لئے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ یہاں ایک بات غور طلب ہے وہ یہ کہ ”استمسیٰ“ میں گنہگار ہونے کی علت کیا ہے؟ کیا انسان کے لئے اپنے ہاتھ یا ران وغیرہ سے نفع حاصل کرنا علت گناہ ہے؟ جیسا کہ حدیث پاک میں ہاتھ سے جماع کرنے والے کو ملعون کہا گیا ہے یا مادہ منویہ کو فضول اور بے محل بہانا وجہ گناہ ہے۔ جیسا کہ امام ابو الیث نے لکھا ہے کہ حصول شہوت کے لئے ”استمسیٰ“ حرام ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے کہیں نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کی وضاحت کی ہو۔ بظاہر مؤخر الذکر کی علت معلوم ہوتی ہے کیونکہ بیوی یا باندی کے ہاتھ میں مادہ منویہ کرنا بھی ”استمسیٰ“ ہے مگر چونکہ جماع جزو کے ساتھ ہے لہذا جائز ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنا آنکھ تامل اپنی بیوی کے پیٹ یا ران کے ساتھ رگڑ کر تھائے شہوت کر لے تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنکھ تامل کو کسی دیوار یا سوراخ میں ڈال کر پانی نکالنا ناجائز ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ علامہ زبلی نے ”استمسیٰ بالکف“ کے عدم جواز پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ ”وَالَّذِينَ هُمْ لِقَوْمِهِمْ صَافِيَةٌ لَا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ وہ لوگ جو اپنی شرماہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے (المومن: ۵۰)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی اور لونڈی سے استمسیٰ کو جائز فرمایا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی اور لونڈی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے استمسیٰ یا تھائے شہوت جائز نہیں ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جو مجھ پر متکشف ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب

(رد المحتار ج ۳ ص ۳۹۹ مطلب فی حکم الاستبراء کتاب الصوم باب ما یفسد الصوم وہی لا یفسد وہ) قارئین کرام! عبارت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ آدمی کے لئے اس کی اجازت نہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو ایک دوسرے کے مباح کے لئے بجز اجازت شرعی تعارف میں لائے کیونکہ انسان اپنے اعضاء کا علی الاطلاق مالک نہیں۔ جب ملکیت مطلقہ نہیں، تو اپنا کوئی عضو کاٹ کر کسی دوسرے کو دینے کا تصرف از روئے شرع کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ جیسا کہ غلبہ شہوت اور زنا میں پڑنے کے خطرہ کے پیش نظر ”استمسیٰ“ جائز ہے تو اسی طرح بوجہ ضرورت کسی دوسرے کو اپنا کوئی عضو دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ مجبوری و اضطرار (استمسیٰ میں) خود انسان کو ہے اور اعضاء دوسرے کو دینے میں دینے والے کو نہیں لینے والے کو مجبوری ہے۔ ابن قدامہ نے استمسیٰ کے ضمن میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ اگر کسی نے استمسیٰ بالید کیا اس نے حرام کیا۔ اگر صورت مذکورہ میں انزال نہ ہو تو روزہ برقرار اور نہ روزہ فاسد ہو گیا تو یہ ایسا ہی ہوا کہ کسی نے بیوی کا یوسر لیا یا معالذ کیا۔ تو انزال ہو جانے کی صورت میں روزہ جاتا رہے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### مسئلہ خامسہ: لواطت کا حکم

لواطت کی حرمت میں علماء کا اتفاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں لواطت کرنے اور کرانے والے دونوں پر لعنت بھیجی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَوْ طَعِدَ قَالٍ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَفَّكُمُ رَبُّكُمْ مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ. إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الزَّجَالَ ضُفُوفًا. مِّنْ ذُنُوبِ الْإِسْكَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِقُونَ.



حضور ﷺ نے بھی فرمایا: اللہ تعالیٰ قوم لوط پر لعنت فرمائے۔ اللہ تعالیٰ قوم لوط کا سا کام کرنے والوں پر بھی لعنت فرمائے۔ لواطت کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ لواطت کے مرتکب کو رجم کیا جائے خواہ وہ کنواری ہو یا شادی شدہ۔ حضرت علی، ابن عباس، جابر بن زید، عبد اللہ بن عمر، زہری، ابن حبیب، ربیعہ، اسحاق اور امام مالک رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ علاوہ ازیں قتادہ، اوزاعی، ابو یوسف، محمد بن حسن شیبانی اور ابو ثور رحمہم اللہ بھی یہی کہتے ہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”جب مرد، مرد سے بدکاری کرے تو دونوں زانی ہیں“۔ جب یہ زنا ہوا تو اس کی سزا رجم ہوگی۔ حضرت ابوبکر صدیق سے مروی ہے کہ لوطی کو آگ میں جلا دیا جائے۔ ابن زبیر بھی یہی فرماتے ہیں۔ صفوان بن ولید نے خالد بن ولید سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے عرب میں یہ منظر دیکھا کہ مرد سے مرد یوں نکاح کرتے ہیں، جس طرح مرد عورت سے نکاح کرتا ہے۔ ابوبکر صدیق نے اس بارے میں دوسرے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے بہت سخت تھی۔ انہوں نے فرمایا: یہ کام صرف ایک امت نے کیا تھا اور تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تھا؟ میری رائے یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو آگ میں جلا دینا چاہیے۔ ابوبکر صدیق نے خالد بن ولید کو لکھا کہ ان لوگوں کو آگ میں جلا دیا جائے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا باندی کی دبر میں دخول کرے تو ہر چند کہ یہ فعل حرام ہے مگر اس پر حد نہیں ہے۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۵۵-۱۵۷ مسئلہ ۱۶۸ تحدیۃ اللواط مطبوعہ دار الفکر بیروت)

جس مرد نے اپنی عورت کی سرین میں دخول کیا یا غلّ قول لوط کیا تو ایسے پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ ”جامع الصغیر“ میں ہے۔ اس کو قید میں رکھا جائے۔ صاحبین اسے زنا کی مثل جانتے ہیں اور اس پر حد لگاتے ہیں۔ امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔ (سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۲۵۷ سنن ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۸۲) ایک اور روایت ہے کہ اگر والے اور بچے والے دونوں کو رجم کر دو۔ (سنن ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۸۲) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ فعل بھی حکماً زنا ہے کیونکہ اس میں بھی محلِ شہوت میں مکمل طریقہ سے شہوت کو پورا کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ اس میں صحابہ کرام کے مابین اختلاف ہے کہ اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ بعض نے جلا دینے، بعض نے ان پر دیوار گرا دینے، بعض نے بلند جگہ سے لٹکا دینے اور پتھر برسانے کا حکم دیا۔ یہ فعل حکماً زنا بھی نہیں۔ کیونکہ اس سے بچ پیدا نہیں ہو سکتا۔ نہ نسب کا اندیشہ ہے اور زنا کی یہ نسبت اس کا وقوع بھی کم ہے کیونکہ خائنین سے اس کا باعث بہت کم ہوتا ہے۔ (ہدایہ اولین ص ۵۱۶، کتاب الحدود باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب، مطبوعہ کلام کبھی کراچی)

خلاصہ یہ ہوا کہ لواطت پر امام صاحب کے نزدیک حد زنا نہیں، تعزیر ہے جو قاضی یا حاکم کی صوابدید پر ہے لیکن اس کے گناہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

### ۳۱۲- بَابُ الْحَدِّ فِي الشَّرْبِ

٦٩٥- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ أَخْبَرَهُ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ إِنِّي وَجَدْتُ مِنْ قُلَانِ رَيْحِ شَرَابٍ فَسَأَلْتُهُ فَرَعَمَ أَنَّهُ شَرِبَ طَلَاءً وَأَنَا سَأَلْتُ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْنَاهُ الْحَدَّ فَجَلَدْنَاهُ الْحَدَّ.

### شراب کی حد کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ سائب بن یزید نے انہیں بتایا کہ حضرت عمر بن خطاب ہمارے ہاں تشریف لائے اور فرمانے لگے: فلاں کے منہ سے مجھے شراب کی بد بو آ رہی ہے۔ میں نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا: میں نے ”طلاء“ پی ہے۔ اب اس کے بارے میں پوچھتا ہوں۔ اگر اس کا نشہ شراب پینے کی وجہ سے ہے تو میں اسے کوڑے لگاؤں گا۔ چنانچہ انہوں نے

اسے کوڑے لگائے۔

۶۹۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ زَيْدٍ اللَّيْلِيُّ  
أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اسْتَشَارَ فِي الْحُمْرِ يَشْرِبُهَا  
الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أَيْبَى طَالِبٍ أَرَى أَنَّ تَصْرِيحَهُ  
تَمَازِينُ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَهَا سَكَّرَ وَإِذَا سَكَّرَ هَذِي وَإِذَا  
هَذِي افْتَرَى أَوْ كَسَمَا قَالَ فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْحُمْرِ  
تَمَازِينِ.

ہمیں امام مالک نے ثور بن دہلی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آدمی کے شراب پینے کے بارے میں مشورہ طلب کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: میں اس کے لئے اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی رائے دیتا ہوں کیونکہ وہ شراب پی کر نشہ میں ہوگا اور نشہ میں ہوتے ہوئے ادھر ادھر کی بے گار اور کینے میں کسی پر تہمت لگا بیٹھے گا یا جیسے حضرت علی نے فرمایا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی میں اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

قبل اس کے کہ ہم مندرجہ بالا دونوں روایات میں دو مختلف فیہ مسائل کی تخریج و تحقیق کریں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شراب اور اس کے متعلقات کا پہلے تفصیلی ذکر ہو جائے۔ شراب بنانا، پینا اور پلانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا قدیم زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔ ظہور اسلام تک یہ معاملہ چلتا رہا۔ دور جاہلیت میں تو اس سے عشق کی حد تک پیرا کیا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ باپ مرتے وقت اولاد کو یہاں تک وصیت کر جاتا کہ میری قبر پر روزانہ گھڑا بھر کر شراب ڈالے رہنا۔ انسان عمومی طور پر اس کا عادی اور رسیا تھا۔ اسلام آنے کے بعد قرآن کریم نے اس کی اصلاح فرمائی اور حکمت کے تحت آہستہ آہستہ اس کی تنجہ کنی فرمائی۔ تاکہ ہڈیوں میں رچی بری عادت نکل بھی جائے اور لوگ اسے کچھ ترک کر دیں۔ اس بارے میں قرآن کریم نے سب سے پہلے جو ارشاد فرمایا وہ یہ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ. (البقرہ: ۲۳۸)

مومنو! نماز کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم حالت نشہ میں ہو حتیٰ کہ جو تم کہتے ہو وہ جان لیا کر دو۔

آیت مذکورہ میں چونکہ نماز کے قریب جاتے وقت یا ادائیگی کے وقت نشہ سے منع کیا گیا تو لوگ سمجھے کہ اس موقع کے علاوہ کوئی ممانعت نہیں۔ اس لئے انہوں نے صبح سے نماز عشاء تک تو شراب نوشی بند کر دی لیکن بعد عشاء صبح کے قبل کے حصہ میں رات کے وقت بدستور یہ سلسلہ جاری رہا اور پھر صبح کی نماز کے بعد ظہر تک کا بھی کافی وقت تھا اس لئے اس دوران بھی پی لیتے۔ اس کے بعد دوسری آیت کریمہ نازل ہوئی ہے:

يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ فَلْيُفِيهِمَا إِذْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَاللَّهُمَّ أَكْثَرُ مِنْ تَقْوِيهِمَا.

دیکھئے ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ان کے نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

اس انداز بیان سے سمجھنے والے سمجھ گئے کہ جب نقصان زیادہ بتایا گیا اور بہت بڑا گناہ بھی کہا گیا تو اس سے احتساب ہی بہتر ہے۔ لہذا اکثر صحابہ کرام نے اسے چنا چھوڑ دیا۔ کچھ حضرات یہ سمجھے کہ اس کی صاف صاف ممانعت تو نہیں آئی۔ اس لئے پینے میں اللہ تعالیٰ کی حکم عدولی نہیں ہوگی لہذا وہ پیتے چلاتے رہے۔ پھر تیسری آیت کریمہ اترتی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الْخُمُورَ وَالْمَيْسِرَ  
وَالْأَنْصَابَ وَالْأَزْلَامَ بِرُجُلٍ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ  
كَاجْتِهَادٍ لَعَلَّكُمْ تَقْلَحُونَ. (۹۰: البقرہ)

مومنو! بے شک شراب، جواہت پرستی اور تیروں کے ذریعہ فال کھانا یا پاک جینے شیطانی کام ہیں لہذا ان سے بچو تاکہ تم قلاع پاؤ۔

اب اس آیت کریمہ کے نزول پر شراب کی صریح حرمت بیان کر دی گئی اور یہ حکم تا قیامت محکم اور نکل ہے۔ ”صحیح بخاری“ میں ارشاد نبوی ہے:

لا یشرّب الخمر حين یشرّبها وهو مومن.  
(صحیح بخاری ج ۲ ص ۸۳۶ مطبوعہ دہلی)

ایمان شرابی سے دور ہو جاتا ہے۔ پھر فراغت اور نشہ اترنے پر ایمان لوٹ آتا ہے۔ قرآن کریم سے آپ نے شراب کی حرمت جو تدبیراً ہوئی اس کی تفصیل آپ نے مذکورہ تین آیات سے ملاحظہ فرمائی۔ اسی طرح اس کی تدبیر بھی ممانعت احادیث مقدسہ میں بھی وارد ہے:

حدثنا عبد الله بن عمر القواريري قال  
حدثنا عبد الاعلى بن عبد الاعلى ابو همام قال نا  
سعيد الجريري عن ابى نصره عن ابى سعيد  
الخدري رضى الله عنه قال سمعت رسول الله  
ﷺ يخطب بالمدينة قال يا ايها الناس ان الله  
يعرمن الخمر ولعل الله سينزل فيها امرا فمن كان  
عنده منها شيء فليبعه وليتفع به قال فما لبثنا الا  
يسيرا حتى قال النبي ﷺ ان الله تعالى حرم  
الخمر فمن ادر كته هذه الاية وعنده منها شيء فلا  
يشرب ولا يبع قال فاستقبل الناس بما كان عندهم  
منها في طريق المدينة فمفكوها.

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں حضور ﷺ کو خطبہ دیتے یہ الفاظ سنے۔  
لوگو! اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کے بارے میں اشارہ فرمایا۔  
نازل فرمادی ہے۔ شاید بہت جلد اس کی حرمت کا دو ٹوک حکم آجائے۔ لہذا اب جس کے پاس بچی کچی شراب ہے اسے چاہیے کہ وہ اسے بیچ ڈالے یا اسے کام میں لے آئے۔ جناب خدری بیان کرتے ہیں کہ کچھ ہی دیر گزری ہوگی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے شراب حرام کر دی ہے۔ جسے آیت حرمت کا علم ہو جائے اور اس وقت اس کے پاس شراب ہو تو وہ اسے نہ پیے اور نہ بیچے۔ بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر لوگوں نے اپنے اپنے پاس رکھی شراب مدینہ کی گلیوں اور تالیوں میں بہادی (جس سے تالیوں میں پانی کی جگہ شراب بہتی نظر آتی تھی)۔

عن عبد الرحمن بن وعلة رجل من اهل مصر  
انه جاء عبد الله ابن عباس قال وحدثني ابو الطاهر  
واللفظ له قال انا ابن وهب قال اخبرني مالك بن  
انس وغيره عن زيد بن اسلم عن عبد الرحمن بن  
وعلة السبائي من اهل مصر انه سال عبد الله ابن  
عباس رضى الله عنهما عما يعرض من العنب قال  
ابن عباس رضى الله عنهما ان رجلا اهدى لرسول  
الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله  
ﷺ هل علمت ان الله تعالى قد حرمها قال لا  
فسار انسانا فقال رسول الله ﷺ بسم ساروته  
فقال امرته ببيعها فقال ان الذي حرم شربها حرم

عبد الرحمن بن وعلة مصری بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے انگری شراب کے بارے میں پوچھا۔ فرمانے لگے: ایک شخص نے حضور ﷺ کے لئے شراب کا ایک مشکیزہ بھجوانے والے کو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کر دیا ہے؟ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں پھر اس نے ایک دوسرے آدمی سے سرگوشی کی۔ حضور ﷺ نے پوچھا: کیا سرگوشی ہوئی ہے؟ کہنے لگا: میں نے اسے کہا کہ پھر اسے فروخت کر دو۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: جس اللہ نے اس کا پینا حرام کر دیا، اسی نے اس کی فروخت بھی حرام کر دی ہے۔ یہ سن کر اس نے مشکیزہ کا منہ کھول دیا حتیٰ کہ تمام شراب اس میں سے بہہ گئی۔



رضی اللہ عنہ اذا شرب سکر واذا سکر هذى واذا  
هذى افتري.  
(بدلیہ الحجہ ج ۲ ص ۳۲۲ باب فی شرب الخمر، مکتبہ علیہ لاہور)  
اس سے معلوم ہوا کہ شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے  
اور مشورے سے مقرر ہوئی اور اس پر عمل بھی ہوتا رہا۔ لہذا شرابی کی سزا اسی کوڑے اجماع صحابہ سے ثابت ہوئی۔ یہی جمہور کا مسلک  
ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### شراب نوشی کی حد احناف کے نزدیک اسی کوڑے ہونے پر تائیدی احادیث

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا عبد  
الکریم ابن ابی المتخارق یرفع الحدیث الی النبی  
ﷺ انه اتی بسكران فامرهم ان يضربوه  
بنعالهم . وهم يومئذ اربعون رجلا فضرب كل احد  
بنعليه فلما ولی ابو بکر رضی اللہ عنہ اتی بسكران  
فامرهم فضربوه بنعالهم فلما ولی عمر رضی اللہ  
عنہ استخرج الناس ضرب بالسوط . قال محمد  
وبهذا نأخذ نرى الحد علی السكران من نیذ كان  
او غیره ثمانین جلدۃ بالسوط یحبس حتی یصح  
ویذهب عنه السكر ثم یضرب الحد ویفرق علی  
الاعضاء ویجرد الا انه لا یضرب الفرج ولا الوجه  
ولا الرأس وضربه اشد من ضرب القاذف وهو قول  
ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ.

(کتاب الآثام ص ۳۲۲ باب حد السكران حدیث ۶۲۶)

عن الحسن ان النبی ﷺ ضرب فی  
الخمر ثمانین.

(معش عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۷۹ حدیث ۳۵۲۷ باب حد الخمر)

عن عبد اللہ بن عمران النبی ﷺ قال  
من شرب بسقۃ خمر فاجلدوه ثمانین جلدۃ.

(شرح معانی الآثار المعروف لمطای ص ۵۸۳ باب حد الخمر)

مطبوعہ دار الفکر بیروت

امام محمد کہتے ہیں ہمیں امام ابوحنیفہ نے بتایا کہ ہمیں عبدالکریم  
بن ابی المتخارق نے حدیث بیان کی وہ حدیث مرفوع کرتے ہیں یہ  
کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے  
لوگوں کو حکم دیا اسے جو تیاں لگاؤ۔ اس وقت چالیس مرد موجود تھے۔  
ان میں سے ہر ایک نے دو دو جو تیاں لگائیں پھر جب ابو بکر صدیق  
خلیفہ مقرر ہوئے تو ایک شرابی لایا گیا۔ انہوں نے بھی اسے جو تے  
لگوائے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ مقرر ہوئے آپ نے اس  
بارے میں لوگوں سے مشورہ کر کے جو توں کی جگہ کوڑے لگانے کا  
فیصلہ فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مذہب ہے کہ کوئی نشے میں  
دھت خواہ وہ نیب یا اس کے علاوہ اور نشہ آور چیز کے استعمال سے  
نشے کی حالت میں آجائے۔ اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے جائیں  
اور تندرست ہونے تک قید کیا جائے۔ مارتے وقت اس کی شرمگاہ،  
منہ اور سر پر نہ مارا جائے اور قذف سے زیادہ سخت کوڑے مارے  
جائیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

حسن بصری روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے  
شراب میں اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور  
ﷺ نے فرمایا: جس نے شراب پی اسے اسی (۸۰) کوڑے  
لگاؤ۔



عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوئی کیونکہ جس پر وہ جم گئے وہ چالیس کوڑے ہیں۔ اس پر کسی صحابی نے انکار بھی نہ کیا۔ لہذا اب کسی کو زب نہیں دیتا کہ صحابہ کرام کے اجماعی فیصلہ کو چھوڑ کر اس کی مخالفت میں کچھ کہے۔ اجماع صحابہ اس وقت حجت ہوتا ہے۔ جب اس میں وہم نہ ہو۔ سابع بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے بچے کو اسی کوڑے لگوائے تھے۔ یہ سب کچھ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہ کیا۔ تو صحابہ کرام کا انکار نہ کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان سب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اتباع کی۔ علاوہ ازیں رسول کریم ﷺ سے بھی ایک روایت مروی ہے جس سے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بیان فرمایا: شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔ یہ وہ حدیث ہے جس میں اسی کوڑے شرابی کی حد حضور ﷺ سے مروی ہے۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو پھر اسی کوڑے شرابی کی سزا حضور ﷺ سے ثابت ہوگی اور اگر صحیح نہیں تو پھر اجماع صحابہ سے یہ سزا ثابت ہوگی۔ جو ہم ابھی اس باب میں ذکر چکے ہیں۔ اس کا استنباط یہ ہے کہ کوڑوں کی کم از کم مقدار اسی (۸۰) ہے۔ صحابہ کرام کا یہ اجماع اختلاف کے بعد ہوا جیسا کہ ان کا اجماع امہات اولاد کے منع سے پہلے ہی ہو گیا تھا۔ اب جبکہ امہات اولاد کی حج کی ممانعت میں اجماع صحابہ کی مخالفت جائز نہیں۔ اسی طرح شراب نوشی کی حد میں بھی ان کے اجماع کی مخالفت جائز نہیں لہذا شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہی مقرر ہے۔

(لحمادی شریف ج ۳ ص ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، باب حد الخمر مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! آپ نے شراب نوشی کی حد میں دو اقسام کی حدود کا تذکرہ پڑھا۔ بعض چالیس کوڑے اور بعض اسی کوڑے کی سزا کا قول کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا پس منظر دراصل وہ احادیث مبارکہ ہیں جن میں سے بعض احادیث میں چالیس اور بعض میں اسی کا ذکر آیا ہے۔ اسی (۸۰) کوڑوں والی روایات کچھ ہم نے ذکر کر دیں۔ چند روایات چالیس کوڑوں والی بھی ملاحظہ ہوں:

حضرت انس بن مالک بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا۔ جس نے شراب پی ہوئی تھی۔ آپ نے اسے دو چھڑیوں سے چالیس مرتبہ مار دیا۔ حضرت انس فرماتے ہیں حضرت ابو بکر نے بھی بعد میں ایسا ہی کیا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا تو حضرت عبدالرحمن بن عوف نے کہا: کم از کم اسی (۸۰) کوڑے سزا ہونی چاہیے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کوڑے مارنے کا حکم دیا۔ حضرت انس ہی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے شرابی کو درخت کی شاخ اور جوتوں سے بھی مارا پھر ابو بکر صدیق نے چالیس کوڑے لگوائے۔

(مسلم ج ۲ ص ۱۷۱، باب حد الخمر، مطبوعہ نور محمد کراچی)

مندرجہ بالا مضمون کی احادیث ”صحیح مسلم“ کی ج ۳ ص ۱۵۲، ۱۵۳ پر بھی مذکور ہیں۔ امام نووی نے ان احادیث میں تطبیق یوں دی۔ جن روایات میں چالیس جوتوں یا چالیس ٹہنیوں کا ذکر آیا ہے۔ وہاں دوسری احادیث میں یہ بھی موجود ہے، چالیس جوتے مارنے کا حکم دیا۔ یہ حکم دونوں جوتوں کو چالیس مرتبہ مارنے کا تھا۔ یعنی چالیس مرتبہ مارنے سے اسی (۸۰) جوتے لگے۔ اسی طرح ٹہنی مارنے والی احادیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس کی دو شاخیں تھیں۔ جب دو شاخ کی ٹہنی ایک مرتبہ ماری جائے تو اس کی دو مختلف ضربات لگیں گی۔ تو یوں بھی اسی (۸۰) ضربات بن گئیں۔ اس لئے اسی اور چالیس والی روایات میں کوئی اختلاف نہیں رہتا۔

احناف کے موقف اسی کوڑے ہونے پر صحیح مسلم سے ایک اعتراض

صہبن بن منذر ابو ساسان بیان کرتے ہیں۔ میں حضرت علیؓ کی خدمت میں گیا۔ اسنے میں ولید بن عقبہ کو بلایا گیا۔ اس نے

نماز صحیح پڑھائی اور کہا کہ تہجد میں یہ نماز (تعداد میں) زیادہ کرتا ہوں (یعنی دو اور پڑھاتا ہوں) اس کے خلاف دو آدمیوں نے گواہی دی۔ ایک عمران نامی تھے۔ یہ کہنے لگے کہ اس نے شراب پی رکھی ہے۔ دوسرا بلوکہ میں نے اسے شراب کی قے کرتے دیکھا ہے۔ حضرت عثمان نے فرمایا: اگر اس نے شراب نہ پی ہو تو شراب کی قے کیسے آتی اور کہا: اے علی! انھوں اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے فرمایا: حسن! تم کوڑے مارو۔ جناب حسن نے عرض کیا۔ کوڑے لگانے کا حکم اسے دیجئے جو اس کی حرارت دیکھ چکا ہو اور اب اسے ٹھنڈا کرنا چاہتا ہے۔ حضرت علی نے ناراض ہو کر فرمایا: اے عبد اللہ بن جعفر! تم انھوں اسے کوڑے مارو۔ وہ کھڑے ہوئے اور کوڑے برسائے لگے حضرت علی نے ہنسنے شروع کئے جب چالیس پر پہنچے تو فرمایا: اب رک جاؤ پھر فرمانے لگے کہ حضور ﷺ نے چالیس کوڑے ہی لگوائے تھے۔ حضرت ابوبکر نے بھی اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔ عمر فاروق نے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے تھے اور یہ سب سنت ہیں اور میرا پسند یہ عمل بھی یہی ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۷ باب حد الخمر و مطبوعہ دار ام باغ کراچی)

روایت مذکورہ میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے شرابی پر چالیس کوڑے برسائے جانے پر کوڑے مارنے والے گوردک دیا اور چالیس کوڑوں کی سزا انہوں نے حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق سے ثابت ہونا ذکر فرمایا۔ لہذا انہی کی دوسری روایت جو ان کی اجتہادی رائے ظاہر کرتی ہے۔ اس پر شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے مقرر کرنا صحیح نہیں ہے اور اختلاف اسی (۸۰) کوڑوں کو شرابی کی سزا مقرر کرتے ہیں۔

جواب اول: ”طحاوی شریف“ سے ابھی جو روایات ہم نے ذکر کیں۔ اس میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے ولید کو جس کوڑے سے سزا دلوائی۔ وہ دو شاخوں والا تھا اور چالیس جو تے فی کس والی روایت بھی ہے۔ ان دونوں کو پیش نظر رکھیں تو دو شاخ کوڑا چالیس مرتبہ لگانے سے مضروب پر اسی (۸۰) ضربات پڑتی ہیں۔ اسی طرح چالیس آدمی جب اپنی دونوں جوتیاں ایک ایک مرتبہ لگائیں پھر بھی اسی (۸۰) ضربات ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح تیسری روایت میں سو کوڑے مروانے کا ذکر ہے۔ جس کی تفصیل خود بیان فرمائی کہ اسی (۸۰) کوڑے شراب نوشی کے اور میں رمضان المبارک کی بے حرمتی کرنے پر مارے گئے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ آپ کے عمل اور روایت میں تطبیق موجود ہے۔

جواب دوم:

معلوم ہونا چاہیے کہ اس مقام پر جو صحیح مسلم میں آیا ہے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے اور صحیح بخاری میں جناب عبید اللہ بن عدی الخیار کی روایت میں ہے کہ آپ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے حالانکہ قصہ بھی ایک ہی ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا مذہب معروف یہی ہے کہ شرابی کی سزا اسی کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی یہ قول منقول ہے شراب تھوڑی یا زیادہ پیئے والے کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی مروی ہے کہ آپ نے معروف بن نجاشی کو بھی اسی کوڑے لگوائے نیز قاضی عیاض نے کہا کہ مشہور یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ، آپ ہی ہیں کہ جنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو

اعلم ان وقع ههنا في مسلم ما ظاهره ان عليا جلد وليد بن عقبه اربعين ووقع في صحيح البخاري من رواية عبید الله بن عدی بن الخیار ان عليا جلد ثمانين وهي قصة واحدة قال القاضي عیاض المعروف من مذهب علي الجلد في الخمر ثمانين ومنه قوله في قليل الخمر وكثيرها ثمانون جلد وروی عنه انه جلد المعروف بن نجاشی ثمانين قال والمشتهور ان عليا هو الذي اشار علي عمر باقامة الحد ثمانين كما سبق عن رواية الموطا وغيره قال وهذا كله يرجع رواية من روى انه جلد الوليد ثمانين قال ويجمع بينه وبين ما ذكره مسلم



من رواية الاربعين بسا روی انه جلده بسوط له  
رأسان فضربه براسيه اربعين فتكون جملتها ثمانين  
قال ويحتمل ان يكون قوله وهذا احب الى عائدا  
الى الثمانين التي فعلها عمر.  
(توضیح شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۷۲ باب حد الخمر، مطبوعہ نور محمد کراچی)

شرابی کی سزا اسی کوڑے لگانے کا مشورہ دیا۔ جیسا کہ موطا وغیرہ میں  
پہلے یہ روایت گزر چکی ہے۔ قاضی عیاض نے کہا: یہ تمام واقعات  
و حقائق اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ جس کے راوی نے آپ  
سے ولید کو اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی روایت کی ہے۔ امام مسلم  
نے جو ولید کے بارے میں آپ سے چالیس کوڑوں والی روایت  
ذکر کی۔ ان دونوں کے درمیان تطبیق و اجماع یوں ہے کہ جس  
روایت میں چالیس کوڑوں کا ذکر ہے وہ کوڑا دو شاخہ تھا۔ اس دو  
شاخہ کوڑے کو چالیس مرتبہ مارنے سے اسی (۸۰) ضربات ہو گئیں  
اور مسلم کی روایت میں حضرت علی المرتضیٰ کے جو یہ الفاظ منقول  
ہیں۔ ”یہ مجھے بہت پسند ہے“ اس کا اشارہ اسی (۸۰) کوڑے  
لگانے کی طرف ہو جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگائے تھے۔

### شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہونے پر مضبوط و مفصل روایت

عن ابن عباس ان قدامة بن مظعون شرب  
الخمر فقال له عمر ما حملك على ذالك فقال ان  
الله عز وجل يقول ليس على الذين امنوا و عملوا  
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا الاية  
(البقرة: ۹۳) و انى من المهاجرين الاولين من اهل  
بدر واحد فقال عمر لقوم اجبوا الرجل فسكرتوا  
عنه فقال لابن عباس اجبه فقال انما انزلها الله  
عز وجل عذرا للماضين من شربها قبل ان تحرم  
وانزل انما الخمر والميسر حجة على الناس ثم  
سئل عمر عن الحد فيها فقال على ابن ابى طالب اذا  
شرب هذى و اذا هذى افترى فاجلدوا ثمانين فجلد  
عمر ثمانين و روى الواقدي ان عمر قال له اخطأت  
التاويل يا قدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله  
عليك و روى الهلال باسناده عن محارب بن دثار  
ان اناسا شربوا بالشام الخمر فقال لهم يزيد بن ابى  
سفیان شربتم الخمر قالوا نعم يقول الله تعالى ليس  
على الذين امنوا و عملوا الصالحات جناح فيما  
طعموا اذا ما اتقوا الاية فكتب فيهم الى عمر بن

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ  
قدامہ بن مظعون نے شراب پی۔ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
پوچھا: تجھے ایسا کرنے پر کس نے ابھارا؟ کہنے لگا: اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا ہے: ”ایمان والوں اور اچھے کام کرنے والوں پر کوئی گناہ نہیں  
جب وہ کھا پی لیں بشرطیکہ وہ متقی ہوں“ اور میں یقیناً اول مہاجرین  
میں سے ہوں، جو بدر واحد والے ہیں۔ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ  
عند نے موجود لوگوں سے پوچھا۔ اس آدمی کے استدلال کا جواب  
دو۔ وہ سب خاموش ہو گئے پھر حضرت عمر نے حضرت ابن عباس کو  
حکم دیا۔ تم جواب دو۔ انہوں نے کہا یہ آیت اللہ تعالیٰ نے ان  
شرابیوں کے بازے میں نازل کی جو اس کی حرمت سے پہلے پیتے  
رہے۔ اس کے بعد یہ آیت اتری ہے۔ ”بے شک شراب اور جو  
حرام ہیں۔ اب یہ آیت لوگوں پر حجت ہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ  
عند نے شراب نوشی کی حد کے بارے میں پوچھا تو حضرت علی  
المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بولے: جب کوئی شراب پیتا ہے تو ادھر ادھر کی  
بکتا ہے اور جب بکتا ہے تو بہتان و افتراء باندھتا ہے۔ لہذا اس کو  
اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ سو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اسی  
(۸۰) کوڑے لگوائے۔ و اذی نے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی  
اللہ عنہ نے قدامہ کو فرمایا: قدامہ! تو نے آیت کریمہ کا معنی کرنے

الخطاب فکتب الیہ ان اتاک کتابی هذا نہارا فلا تنظر بہم اللیل وان اتاک لیلًا فلا تنظر بہم نہارا حتی تبعث بہم الی لئلا یقتنوا عباد اللہ فیعث بہم الی عمر فشاور فیہم الناس فقال لعلی ماتری فقال اری انہم قد شرعوا فی دین اللہ مالہ یاذن اللہ فیہ فان زعموا انہا حلال فاقتلہم فقد احلوا ما حرم اللہ وان زعموا انہا حرام فاجلدہم ثمانین ثمانین فقد افسروا علی اللہ وقد اخبرنا اللہ بعدما یفتی بعضہا علی بعضہم قال جلدہم عمر ثمانین ثمانین اذا ثبت هذا فالجمع علی تحریمہ عصر العتب اذا اشد وقذف زیدۃ۔

(شرح الکبیر مع غنی ج ۱۰ ص ۳۲۲-۳۲۳ باب السکر کتاب

الاشربہ)

میں خطا کھائی ہے۔ اگر تو متقی ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے جس کو حرام کیا تھا اسے نہ کرتا اور اس سے اعتقاد کرتا۔ ہلال نے اپنی اسناد سے روایت کیا ہے کہ جناب عمار بن دثار نے کہا: شام میں کچھ لوگوں نے شراب پی انہیں یزید سفیان نے پوچھا: تم نے شراب پی ہے؟ کہنے لگے ہاں پی ہے۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: ”ایمان والے اور اچھے کاموں والے جو کچھ کھا کیں پیئیں ان پر کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ وہ متقی ہوں۔“ یہ سن کر یزید بن سفیان نے ان لوگوں کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی طرف تحریری پیغام روانہ کیا۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا: میرا وعدہ اگر تجھے دن کے وقت ملے، تو رات تک کی انہیں مہلت نہ دینا۔ اگر رات کے وقت ملے تو دن تک کی مہلت نہ دینا۔ فوراً انہیں میرے پاس بھیج دو تاکہ وہ اللہ کے بندوں میں فتور و فساد کا سبب نہ بنیں۔ یزید بن سفیان نے انہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیا۔ حضرت عمر نے ان کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں نے اللہ کے دین میں ایسی بات نکالی ہے جس کا اس نے حکم نہیں دیا۔ اگر ان کا یہ نظریہ ہے کہ شراب نوشی حلال ہے تو انہیں قتل کر دو کیونکہ ایسا نظریہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال جانا اور اگر ان کا خیال ہے کہ شراب نوشی حرام ہے تو پھر ان میں سے ہر ایک کو اتنی اتنی کوڑے لگاؤ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ پر بہتان تراشا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض پر بہتان تراشی کی سزا بیان فرمادی ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کو اتنی اتنی کوڑے لگوائے۔ جب یہ بات ثابت ہے تو بالا جماع حرام وہ شراب ہے، جو انکسور سے بنائی جائے۔ اس طرح کہ وہ پک کر سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑ دے۔

قاری کرام! مذکورہ واقعات و روایات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک و شراب کی تائید و توثیق کرتی ہیں۔ بلکہ یوں کہنا صحیح ہے کہ امام رضی اللہ عنہ کا مسلک محض ذاتی اجتہاد اور رائے پر مبنی نہیں بلکہ اس کا اردو مدار احادیث و آثار پر ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے شراب نوشی پر عذر پیش کیا اور اپنے خیال کے مطابق ایک منسوخ شدہ آیت کے حکم سے استدلال لائے لیکن ان کے استدلال کو تسلیم نہ کیا گیا اور فی سمراسی (۸۰) کوڑے لگائے گئے۔ یہ بھی اس صورت میں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حرام کو حلال نہیں

ظہر آیا تھا۔ ورنہ وہ بقول علی المرتضیٰ واجب القتل تھے۔ انہیں اسی (۸۰) کوڑے صرف حرام سے اجتناب نہ کرنے کی بنا پر لگائے گئے۔ جب اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا حضرات صحابہ کرام کے مشورہ و اجماع سے دی گئی تو معلوم ہوا کہ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہونا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور اجماع صحابہ بھی قرآن و سنت کی طرح ایک اصل و مخرج ہے جس سے احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما ایسے اجلہ صحابہ کرام نے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے لگوائے اور حضور ﷺ سے بھی بعض روایات میں اس کا ثبوت ہے اسی پر عمل ہونا رہا۔ اس لئے یہ کہنا جہالت یا ضد پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے اپنی رائے سے مقرر کی ہے۔ جس کا انہیں یا کسی اور مجتہد کو اختیار نہیں ہے بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کا مسلک رائے و اجتہاد پر نہیں بلکہ احادیث و آثار اور صحابہ کرام کے عمل پر مبنی ہے۔ آپ کے اجتہاد کرتے وقت قرآن و حدیث، اقوال و اعمال صحابہ اور ان کے فیصلہ جات سبھی پیش نظر ہوتے تھے۔ سخی نظر سے دیکھنا اور بات ہے اور گہری نظر سے معلوم کرنا الگ معاملہ ہے۔ جو لوگ امام صاحب کی علمی و اجتہادی گہرائی تک رسائی نہیں رکھتے، وہ انہیں مورد الزام ٹھہرانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا سکتے لیکن بالآخر متہ کی کھانی پڑتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### شراب کی تعریف

شراب کی تعریف میں بھی حضرات مجتہدین و فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کے ہاں شراب انگور کے اس کچے شیرہ کا نام ہے جسے اتنا پکا یا جائے کہ جھاگ آجائے یا خود بخود جھاگ لے آئے۔ اس کے استعمال سے ہوش و حواس میں خلل پڑتا ہے اور مستی کی کیفیت آجاتی ہے۔ اس شراب کا ایک قطرہ تک پینے والے پر حد شراب جاری ہوگی۔ خواہ پینے پر نشا آئے یا نہ آئے۔ اس شراب کے علاوہ دیگر اثر بہرہ ہمارے ہاں اس وقت حد واجب ہوتی ہے جب ان سے نشا آجائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

انہ یحب الحد علی من شرب قليلا من المسکر او کثیرا ولا نعلم بینہم خلافا فی ذالک فی عصیر العنب غیر المطبوخ فی سائرہا فذهب امامنا الی التسویۃ بین عصیر العنب و کل مسکر وهو قول الحسن وعمر ابن عبد العزیز وقنادہ واوزاعی ومالک والشافعی وقال طائفة لا یحد الا ان یسکر منهم ابو وائل والنخعی وکثیر من اهل الکوفة واصحاب الراۃ۔

حد اس شخص پر واجب ہے جو کوئی سی نشا آور چیز پئے خواہ وہ قلیل ہو کثیر۔ حضرات ائمہ کرام کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ انگوری شراب جو پکائی نہ گئی ہو اور اس کے علاوہ دوسری شرابوں میں اختلاف ہے۔ ہمارے امام احمد بن حنبل انگوری اور دیگر ہر قسم کی شراب کے بارے میں برابر کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (یعنی سب پر حد واجب ہے) یہی قول حسن، عمر بن عبد العزیز، قنادہ، اوزاعی، امام مالک، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا ہے اور ایک جماعت کا قول ہے کہ ان شرابوں پر صرف اسی وقت حد لگے گی جب نشا لائیں۔ اس کے قائلین میں ابو وائل، نخعی، بہت سے اہل کوفہ اور اصحاب الرائے (احناف) ہیں۔

(مفتی مع شرح الکبیر، ج ۱۰ ص ۳۲۴ فصل ثانی حدیث ۳۳۹)

مطبوعہ دار الفکر بیروت

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگور سے بنی شراب تمام ائمہ کے نزدیک حرام ہے اور اس پر حد واجب ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابوں پر بوجہ مسکر ہونے حد کے وجوب کے بھی بہت سے حضرات قائل ہیں لیکن بعض ان شرابوں میں مٹھس پینے پر حد نہیں لگاتے بلکہ اس وقت جب پینے والا مستوجب حد ہے۔ خواہ قلیل پئے یا کثیر، نشا لائے یا نہ لائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ اس انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب پینے والے کو نشا آجائے۔ شراب کی تعریف جو احناف نے کی اس کو صاحب

موسوط علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

الخمر هو النبی من ماء العنب المشد بعدما  
غلا وقدف بالزبد اتفق العلماء ورحمهم الله علی  
هذا و دل علیه قوله تعالی انی ارانی اعصر خمرا ای  
عنا یصیر خمرا بعد العصر.  
(الموسوط سرخسی ج ۲ ص ۲۳ کتاب الاثریہ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

”شراب“ انگور کے اس نچوڑے ہوئے شیرہ کا نام ہے جو  
پکاتے وقت جوش کھا کر سخت ہو جائے اور جھاگ لے آئے۔ سب  
علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے اور شراب کی اس تعریف پر اللہ تعالیٰ کا  
یہ قول ”انی ارانی اعصر خمرا“ دلالت کرتا ہے۔ یعنی میں  
انگور نچوڑا ہوں جو نچوڑنے اور پکنے کے بعد شراب بن جاتی ہے۔

قرآن کریم کا مذکورہ جملہ دراصل حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ قید کے دوران آپ کے دو ساتھیوں میں سے ایک کو خواب  
میں نظر آیا تھا کہ وہ انگور نچوڑ کر شراب بنا رہا تھا۔ اس نے حضرت یوسف علیہ السلام سے اس خواب کی تعبیر پوچھی۔ آپ نے فرمایا:  
”فیسی ربہ خمرا وہ اپنے بادشاہ کو رہا ہو کر شراب پلائے گا“ تو معلوم ہوا کہ لفظ ”خمر“ انگوری شراب کے لئے مخصوص ہے۔ کتب  
لغت بھی اسی کی تائید کرتی ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے کہا کہ کبھی شراب مختلف تیجوں سے بنائی جاتی  
ہے۔ ابن سیدہ کہتے ہیں کہ میں خیال کرتا ہوں کہ امام ابو حنیفہ نے  
مختلف تیجوں سے بننے والی شراب کو ”خمر“ مجازاً کہا ہے کیونکہ خمر  
در اصل انگوری شراب کو کہتے ہیں۔ نہ کہ کسی دوسری چیز سے بنی ہوئی  
شراب کو اور اہل عرب بھی انگوری شراب کو ہی ”خمر“ کہتے ہیں، اور  
میرا خیال یہ بھی ہے کہ امام ابو حنیفہ سے جو یہ منقول ہوا کہ ہرنج سے  
بننے والی شراب ”خمر“ ہے۔ یہ یعنی لغت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا: ”انی ارانی اعصر خمرا“ یہاں انگوری شراب کو ”خمر“  
کہا گیا ہے۔

قال ابو حنیفہ قد تکنون الخمر من الحبوب  
قال ابن سیدہ واطنه انه تسمى مجازا لان حقيقة  
الخمر انما هی العنب دون سائر الاشیاء والعرب  
تسمى العنب خمرا قال واطن ذالک لكونها منه  
حکاکھا ابو حنیفہ قال وہی لغة یمانیة قال فی قوله  
تعالی انی ارانی اعصر خمرا ان الخمر ههنا الخمر.  
(لسان العرب ج ۳ ص ۲۵۵ لفظ خمر مطبوعہ بیروت)

”خمر“ وہ شراب ہے جو صرف انگوروں سے نچوڑ کر بنائی جاتی  
ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اس  
میں اس لفظ کے لغوی معنی کی رعایت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

الخمر ما اسکو من عصیر العنب خاصة وهو  
مذہب ابی حنیفہ ورحمة الله علیه والكوفین مراعاة  
لفقه اللغة. (تاج العروص ج ۳ ص ۱۸۶ مطبوعہ خیرہ مصر)

”خمر“ وہ شراب ہے جو صرف انگوروں کو نچوڑ کر بنائی جاتی ہے یعنی انگور کا پانی جب جوش مارے۔

(در مختار مع رد المحتار ج ۶ ص ۲۲۸ کتاب الاثریہ مطبوعہ مصر)

## شراب کی اقسام اور ان کے احکام

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ احناف کے مذہب میں انگور سے بنی شراب ”خمر“ کہلاتی ہے۔ اس کا قلیل و کثیر استعمال حرام اور  
حد کا موجب ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب اسے پل کر سستی و مدہوشی آجائے۔ رہا ان  
سب کے حرام ہونے کا معاملہ تو صاحب در مختار نے احناف کے مسلک کی یوں وضاحت فرمائی ہے کہ چار اقسام (۴) کی شرابیں  
حرام ہیں:

(۱) ”الطلاء“ قبیل ما طبع من ماء العنب حلی

دو تہائی سے بھی کم کر دیا جائے اسے ”طلاء“ کہتے ہیں۔

ذهب الثلثة وبقي ثلثه وصار مسكرا.

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۱ کتاب الاثریہ)

(۲) ”السكر“ ہی من ماء الوطء.

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۱ کتاب الاثریہ)

(۳) ”نقی الزبيب“ انگوروں کو پانی میں ڈال دیا جائے اور پانی گاڑھا ہونے پر جھاگ چھوڑ دے۔

نقی الذبيب وهو نسي من ماء الزبيب بشرط

ان يقذف بالزبد بعد الغليان والكل الى الثلاثة

المذكورة حرام اذا غلى واشتد والا لم يحرم اتفاقا

وان قذف حرم اتفاقا.

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۲ کتاب الاثریہ)

جوش مار کر جھاگ لائیں تو حرام ہیں۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مذکورہ تین شرائط ”نقر“ کے علاوہ ہیں۔ خمر سمیت (جس کی تعریف گزر چکی ہے) یہ چار اقسام کی شراب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں حرام ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب مثلاً جو، گندم وغیرہ سے بنائی گئی کے بارے میں آپ حرمت کے قائل نہیں ہیں۔ بعض لوگوں کو یہاں مغالطہ لگتا ہے۔ ہم اسے اعتراض و جواب کے انداز میں ذکر کرتے ہیں:

## اعتراض

وقال في جامع الصغير وما سوى ذلك من

الاشربة فلا بأس به.

(ہدایہ شریف ج ۳ ص ۳۹۵ کتاب الاثریہ مطبوعہ کراچی، جامع

الصغیر ص ۳۹۹ کتاب الاثریہ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

قالوا هذا الجواب على هذا العموم والبيان

لا يوجد في غيره وهو نص على ان ما يتخذ من

الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال عند ابي

حنيفة رحمه الله عليه ولا يحذ شاربه عنده وان

سكر منه ولا يقع طلاق السكران منه بمنزلة التائم

ومن ذهب عقله بالنج ولين الرماك. وعن محمد

انه حرام ويحذ شاربه اذا سكر منه ويقع الطلاق اذا

اسكر منه كما سائر الاشربة المحرمة.

(ہدایہ ج ۳ ص ۳۹۶ کتاب الاثریہ)

جامع الصغير میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ مذکورہ چار عدد حرام شرابوں کے علاوہ دیگر ہر قسم کی شراب میں کوئی حرج نہیں ہے (یعنی نہ حد ہے نہ پینا حرام ہے)۔

علماء احناف نے کہا ہے کہ یہ جواب اس عموم و اطلاق کے ساتھ جامع صغیر کے علاوہ کسی اور کتاب میں موجود نہیں ہے۔ (یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دیگر تصانیف اس سے خالی ہیں) اور یہ عبارت اس بات پر نص ہے کہ وہ شراب جو گندم، جو، شہد، باجرہ وغیرہ سے بنائی جائے وہ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں حلال ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اگرچہ ان سے اسے نشہ ہی ہو جائے اور ان کے پینے والے کی حالت نشہ میں طلاق بھی نہیں ہوگی۔ یہ نشی گویا سونے والے کے حکم میں ہے اور جس کی عقل بھٹک پڑے اور انہی کے دودھ پینے سے ماؤف ہوگئی (وہ بھی ان کے حکم میں ہی ہے) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ہر نشہ آور شراب حرام ہے اس کے پینے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔

جب پی کر وہ بدست ہو جائے۔ اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ جب نشہ میں ہو جیسا کہ بقید تمام حرام شرابیوں کے حرام ہیں (ان میں بھی لاگو ہوں گے)۔

”جامع صغیر“ بحوالہ ”ہدایہ شریف“ معلوم ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں صرف چار مذکورہ اقسام کی شراب حرام ہے ان کے علاوہ حلال ہیں۔ ان کا استعمال جائز اور ان کے پینے والے پر حد قائم نہیں ہوگی۔

جواب اول: سب سے پہلے ہم یہ عرض کریں گے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مسلک وہ نہیں جو اعتراض میں مذکور ہوا بلکہ امام صاحب پر یہ اتہام ہے کیونکہ ہمارے مذہب کی کتب بلکہ دوسری کتب بھی اس کی تردید کرتی ہیں۔ چند تردیدی عبارات پہلے ملاحظہ فرمائیں:

سکر کی تحقیق میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جو سکر حرام ہے، وہ

مکمل اور کامل وجوہ کے ساتھ ہو کیونکہ ایسا کامل سکر ہی عداوت،

بغض، اللہ کے ذکر سے روکنے، نماز سے باز رکھنے اور قتل وغیرہ

مفسد میں ڈالنے والا ہوتا ہے۔ جیسا کہ خود قرآن کریم کی نص نے

اس کی علت کی طرف اشارہ فرمایا لیکن سکر سے حد کا ثبوت بہت سی

احادیث سے ثابت ہے۔ ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جو

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہم نے روایت کی۔ ”جب نشہ ہو

جائے تو اسے حد لگاؤ“۔ ایک روایت دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر

کی کہ ایک اعرابی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے برتن میں سے نبیذ

پی۔ اسے نشہ ہو گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ وہ اعرابی بولا:

میں نے آپ کے برتن سے پی ہے۔ آپ نے فرمایا: ہم نے نشہ

آجانے کی وجہ سے کوڑے لگائے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی

مصنف میں ذکر کیا۔ (بخاری اسناد) کہ حضرت عمر ایک آدمی کے

ساتھ سفر میں تھے۔ آپ کا ساتھی روزہ دار تھا۔ انظار کی وقت

اس نے حضرت عمر کے مشکیزہ میں سے نبیذ پی لی۔ اسے نشہ ہو گیا۔

آپ نے اسے کوڑے مارے۔ وہ کہنے لگا میں نے تو آپ کے

برتن سے پی ہے۔ فرمایا: سزا نشہ آنے پر لگائی ہے۔ دارقطنی نے

اپنی سنن میں ذکر کیا۔ یعنی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے علی

الرضی رضی اللہ عنہ کے برتن سے سفین میں شراب پی لی، اسے نشہ ہو

گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ ابن ابی شیبہ نے ہی اپنی

مصنف میں بھی ایسی ہی روایت نقل کی۔ فرمایا کہ حضرت علی نے

اسے اسی (۸۰) کوڑے مارے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے

روایت کیا کہ نبیذ پی کر نشہ آنے پر اسی کوڑے سزا ہے۔ یہ روایات

فقہی تحقیق الاسکار هو المحرم بابلغ الوجوه

لانه الموقع للعداوة والبغضاء والصد عن ذکر الله

وعن الصلوة وایتنان المفسد من القتل وغیره کما

اشار النص الی علتها. ولكن ثبت بالسکر منه

بإحادیث منها ما قدمناه من حدیث ابن هریرة فاذا

سکر فاجلدوه الحدیث. ومنها ما روی الدارقطنی

فی سننه ان اعرابیا شرب من اداة عمر نیذا

فکثر به فضر به الحد فقال الاعرابی انما شربته من

اداو تک فقال عمر انما جلدناک علی السکر.

وزوی ابن ابی شیبہ فی مصنفه حدثنا علی بن مسهر

عن الشیانی عن حسان ابن مخارق قال بلغنی ان

عمر ابن الخطاب سابر رجلا فی سفر وکان صالما

فلما افطر اهوی الی قریة لعمر معلقة فیها نبیذ

فشر به فکثر فضر به عمر الحد فقال انما شربته من

قریبک فقال له عمر انما جلدناک بسکرک. روی

الدارقطنی فی سننه عن وکیع عن شریک عن

فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداة علی

رضی الله عنه بصفین فکثر فضر به الحد. ورواه

بن ابی شیبہ فی مصنفه حدثنا عبد الرحیم بن

سلیمان عن منجالد عن الشعبي عن علی نحوه وقال

فضر به ثمانین وزوی ابن ابی شیبہ حدثنا عبد الله

ابن سمیر عن حجاج عن ابی عون عن عبد الله بن

شداد عن ابن عباس قال فی السکر من النبیذ

اگرچہ بعض ان میں ضعیف ہیں لیکن مختلف طرق نے ان کو ضعف سے حسن کا درجہ دے دیا ہے۔

ثمانون فہذہ وان ضعف بعضها فتعدد الطرق ترقیہ الی الحسن۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۸۳ باب حد الشراب مطبوع مصر، مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۱۹۰ بیان الخمر، مطبوع مکتبہ امدادیہ لبنان)

قال ابو حنیفۃ فی عصیر العنب اذا طبخ فذهب ثلثاھ ونقی التمر والزبيب اذا طبخ وان لم یذهب ثلثاھ ونبیذ الحنطۃ والذرة والشعیر ونحو ذالک نقیا کان او مطبوخا کل ذالک حلال الا ما بلغ السكر۔ لما روى عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر بعینھا والمسكر من کل شراب۔ (المغنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۳۲۳ مسئلہ ۷۳۲۸ کتاب الاشریہ مطبوعہ بیروت)

ورواۃ عبد العزیز عن ابی حنیفۃ وسفیان انھما سئلا فیمن شرب البیج فارفع الی رأسه وطلق امرأته هل یقع قال ان کان یعلمہ حین شربہ ماھو یقع۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۸۳ باب حد الشراب)

فالنبیذ هو ماء التمر اذا طبخ ادنی طبخة یحل شربه فی قولھم مادام حلوا واذا غلی واشد وقذف بالزبد عن ابی حنیفۃ وابی یوسف یحل شربه للتداوی والتقوی الا المؤدی المسکر۔ (البناء شرح الہدایہ ج ۵ ص ۳۶۸ باب حد الشراب مطبوعہ بیروت)

لو سکر من اللبن او البیج وان استکثر بعد ما سکن عطشہ حتی سکر فعلیہ الحد لان بعد ما سکن عطشہ وهو غیر مضطر فالقلیل والکثیر منھا سواء فی حکمہ ومقدار ما شرب بعد تسکین العطش حرام علیہ وذالک یکفی فی ایجاب الحد

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انگور کا پھوڑا پانی جب پکایا جائے اور دو تہائی ختم ہو جائے اور نفی الخمر، زبيب جب انہیں پکایا جائے اگرچہ ان کا دو تہائی خشک نہ بھی ہوا ہو اور گندم، جو، باجرہ وغیرہ کی شراب کی ہو یا پکائی گئی سب حلال ہیں۔ ہاں اگر حد سکر تک پہنچ جائیں تو حرام ہیں۔ کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ فرمایا: خمر تو بعینہا حرام ہے اور ہر شراب جو نشہ لائے وہ بھی حرام ہے۔

امام ابو حنیفہ اور سفیان سے عبد العزیز نے روایت کیا ہے کہ ان دونوں حضرات سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے بھنگ پی رکھی تھی اور اس کا اثر اس کے سر میں پہنچ چکا تھا (یعنی وہ آپ سے باہر ہو گیا تھا) اس نے اپنی بیوی کو طلاق بھی دے دی تو کیا اس کی طلاق ہوگئی ہے؟ جواب دیا: جب اس نے بھنگ پی تھی۔ اگر وہ اس وقت جانتا تھا کہ وہ کیا پی رہا ہے اور اس سے نشہ بھی ہو سکتا ہے تو طلاق ہوگئی۔

نبیذ کھجور کا وہ پانی ہے جو معمولی سا پکایا جائے اس کا پینا احناف کے تمام ائمہ کے قول کے مطابق حلال ہے جب تک وہ میٹھا رہے اور اگر گاڑھا ہو جائے اور جوش مارنے لگے اور جھاگ چھوڑ دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور ابو یوسف کے بغرض طلاج اس کا استعمال اور کزوری کے لئے بطور دوا اسے استعمال کرنا جائز ہے مگر جو نشہ تک لے جائے اس کا استعمال درست نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص گدھی کا دودھ پینے یا بھنگ پینے سے نشہ میں آگیا اور اگر اس نے پیاس بجھنے کے بعد زیادہ مقدار میں پی لی یہاں تک کہ اسے نشہ ہو گیا تو اس پر حد شراب لازم ہے کیونکہ پیاس بجھنے کے بعد وہ حالت اضطراب میں نہ رہا۔ لہذا اس حالت میں تھوڑی یا زیادہ نشہ آور چیز کا استعمال ایک جیسا ہے اور اس کا حکم

علیہ و کذا لک النبی اذا شرب منه فوق مایجزیہ  
حتی یسکر لما بین ان السکر من التبیذ موجب  
الحد کشر الخمر.

(الموسو للمرحوم ج ۲ ص ۲۹ کتاب الاثر، مطبوعہ دار الفکر بیروت)

فاما الموجب فاتفقوا علی انه شرب  
الخمر دون اکره قلیلها و کثیرها و اختلفوا فی  
المسکرات من غیرها فقال اهل الحجاز حکمها  
حکم الخمر فی تحریمها و ایجاب الحد علی من  
شربها قلیل او کثیرا او لم یسکر و قال اهل العراق  
المحرم منها هو السکر و هو الذی یوجب الحد.  
فقال الجمهور الحد فی ذالک ثمانون.

(بدلیہ الجہد ج ۲ ص ۳۲ باب فی شرب الخمر کثیر علیہ لا یور)

قارئین کرام! ہم نے احناف کے مؤقف کی تائید و توثیق پرچہ عدد روایات نقل کی ہیں جن سے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ  
کے بارے میں الزام کی واضح تردید ہو رہی ہے۔ جو کچھ نادان قف لوگ لگاتے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ کے نزدیک شراب انگریزی کے علاوہ  
دوسری مسکرات حرام نہیں ہیں ان کا استعمال جائز و مباح ہے لیکن یہ الزام تصویر کا ایک رخ بیان کرتا ہے۔ دوسرا رخ مقررین نے جان  
بوجھ کر پوشیدہ رکھا۔ مذکورہ چھ عدد حوالہ جات صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ”قمر“ کے علاوہ مسکرات کا استعمال امام صاحب کے نزدیک  
اس وقت تک موجب حد نہیں۔ جب تک ان کے استعمال سے نشہ نہ آئے اور اگر نشہ آ جائے تو ان پر بھی حد واجب ہوگی اور ان کا  
استعمال بھی حرام ہے۔ علت سکر ہے جس کی وجہ سے نشی ہر قسم کا غیر اخلاقی اور غیر شرعی کام کر سکتا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ اور عمر بن  
خطاب نے بھی اپنے اپنے منکیزہ سے اس قدر پینے والے کو حد سکر لگائی جس سے اسے نشہ آ گیا اور فرمایا: کہ یہ حد تمہارے نشہ میں آنے  
کی وجہ سے ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات کے برتنوں میں ”قمر“ نہ تھی بلکہ خبیث تھی۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنیاد ان روایات پر ہے اور اس سلسلہ میں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی موجود ہے  
جس میں انہوں نے حضور ﷺ سے یہ ذکر فرمایا: ”قمر“ بالکل حرام ہے اور دیگر شرابیں اس وقت حرام ہیں جب نشہ لائیں۔  
”جامع صغیر“ اور ”بدایہ“ کی عبارتوں سے کچھ مغالطہ سا لگتا ہے کہ انگریزی شراب کے علاوہ کوئی اور شراب پی کر نشہ میں ہوتے ہوئے  
طلاق دینے والے کی طلاق نہ ہوگی وہ سونے والے شخص سے حکم میں ہوگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی شراب کے علاوہ دیگر تمام  
اشربہ طہال ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ”فتح القدیر“ کی عبارت کو دیکھ لیا جاتا تو بات واضح ہو جاتی۔ جہاں لکھا ہے کہ جنگ یا مدھی کا  
دودھ پینے سے نشہ ہوا اور طلاق دی تو طلاق ہوگئی۔ جبکہ اسے معلوم تھا کہ یہ نشہ آور اشیاء ہیں حالانکہ یہ دونوں بھی انگریزی شراب نہیں  
ہیں۔ چاہیے تو یہی تھا کہ ان کے استعمال کرنے والے کے نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی۔ کیونکہ  
دیگر شرابیوں کی طرح یہ بھی طہال و مباح ہیں۔ تیسری بات جو امام صاحب کے اصل مؤقف کی تائید کرتی ہے وہ یہ کہ صاحب بنایا نے

دونوں صورتوں میں یکساں ہوگا اور پیاس بجھنے کے بعد جس مقدار  
میں بھی اس نے پی اس کا پینا اس پر حرام تھا اور حرام کا پینا اس پر حد  
واجب کرنے کے لئے کافی ہے۔ یعنی نبیذ کا معاملہ ہے۔ اگر کوئی  
اسے پیتا ہے اور ضرورت سے زیادہ پینے کی وجہ سے نشہ ہو گیا تو اس  
پر بھی حد واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ نبیذ کو حد سکر  
تک پینا موجب حد ہے جس طرح خمر پینا موجب حد ہے۔

شراب کی سزا کا واجب ہونا اس پر سب ائمہ متفق ہیں کہ جس  
نے خمر پی خواہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر میں اس پر حد واجب ہے۔  
خمر کے علاوہ نشہ آور اشیاء میں ان کا اختلاف ہے۔ حجازی علماء کا  
قول ہے کہ تمام نشہ آور اشیاء خمر کے حکم میں ہیں۔ یعنی سب حرام  
ہیں اور ان میں سے کسی کو پینے والے پر حد لگے گی۔ خواہ تھوڑی پیے  
یا زیادہ یا نشہ نہ لائے اور عراقی علماء کا کہنا ہے۔ ان نشہ آور اشیاء میں  
سے حرام وہ ہے جو نشہ لائے۔ اسی پر حد واجب ہے پھر جمہور کا قول  
ہے کہ شراب نوشی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے۔

قارئین کرام! ہم نے احناف کے مؤقف کی تائید و توثیق پرچہ عدد روایات نقل کی ہیں جن سے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ  
کے بارے میں الزام کی واضح تردید ہو رہی ہے۔ جو کچھ نادان قف لوگ لگاتے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ کے نزدیک شراب انگریزی کے علاوہ  
دوسری مسکرات حرام نہیں ہیں ان کا استعمال جائز و مباح ہے لیکن یہ الزام تصویر کا ایک رخ بیان کرتا ہے۔ دوسرا رخ مقررین نے جان  
بوجھ کر پوشیدہ رکھا۔ مذکورہ چھ عدد حوالہ جات صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ”قمر“ کے علاوہ مسکرات کا استعمال امام صاحب کے نزدیک  
اس وقت تک موجب حد نہیں۔ جب تک ان کے استعمال سے نشہ نہ آئے اور اگر نشہ آ جائے تو ان پر بھی حد واجب ہوگی اور ان کا  
استعمال بھی حرام ہے۔ علت سکر ہے جس کی وجہ سے نشی ہر قسم کا غیر اخلاقی اور غیر شرعی کام کر سکتا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ اور عمر بن  
خطاب نے بھی اپنے اپنے منکیزہ سے اس قدر پینے والے کو حد سکر لگائی جس سے اسے نشہ آ گیا اور فرمایا: کہ یہ حد تمہارے نشہ میں آنے  
کی وجہ سے ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات کے برتنوں میں ”قمر“ نہ تھی بلکہ خبیث تھی۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنیاد ان روایات پر ہے اور اس سلسلہ میں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی موجود ہے  
جس میں انہوں نے حضور ﷺ سے یہ ذکر فرمایا: ”قمر“ بالکل حرام ہے اور دیگر شرابیں اس وقت حرام ہیں جب نشہ لائیں۔  
”جامع صغیر“ اور ”بدایہ“ کی عبارتوں سے کچھ مغالطہ سا لگتا ہے کہ انگریزی شراب کے علاوہ کوئی اور شراب پی کر نشہ میں ہوتے ہوئے  
طلاق دینے والے کی طلاق نہ ہوگی وہ سونے والے شخص سے حکم میں ہوگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی شراب کے علاوہ دیگر تمام  
اشربہ طہال ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ”فتح القدیر“ کی عبارت کو دیکھ لیا جاتا تو بات واضح ہو جاتی۔ جہاں لکھا ہے کہ جنگ یا مدھی کا  
دودھ پینے سے نشہ ہوا اور طلاق دی تو طلاق ہوگئی۔ جبکہ اسے معلوم تھا کہ یہ نشہ آور اشیاء ہیں حالانکہ یہ دونوں بھی انگریزی شراب نہیں  
ہیں۔ چاہیے تو یہی تھا کہ ان کے استعمال کرنے والے کے نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی۔ کیونکہ  
دیگر شرابیوں کی طرح یہ بھی طہال و مباح ہیں۔ تیسری بات جو امام صاحب کے اصل مؤقف کی تائید کرتی ہے وہ یہ کہ صاحب بنایا نے



ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کو دوائی اور کمزوری دور کرنے کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ان میں نشہ نہ رہے اگر نشہ ہو تو جائز نہیں۔ چوتھی بات مجبور و مضطر کی بیان کی گئی۔ اضطراب کی حد تک دیگر شرابوں کا پینا جائز ہے لیکن اضطراب سے زیادہ اگر پی اور نشہ ہو گیا تو حد لازم ہوگی۔ ان تمام عبارات و دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے نزدیک انگوری شراب جو خمر کہلاتی ہے وہ بالکل حرام ہے، شخص ہے اس کے پینے والے کو حد لازم لگائی جائے گی۔ اس کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں ہاں جب ان کے استعمال سے نشہ ہو جائے تو اس حد تک ان کا پینا حرام اور پھر اس پر حد بھی واجب ہے۔ اس سلسلہ میں ایک اور عبارت پیش خدمت ہے۔

خمر کے بارے میں تمام علماء و فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ قلیل و کثیر حرام ہے، یہ انگور کے پھولے ہوئے شیرے سے بنتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر شرابوں میں جبکہ وہ تھوڑی مقدار میں ہوں اور مسکروہ ہوں، علماء کا اختلاف ہے اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ ان میں سے ہر ایک نشہ پہنچانے والی حرام ہے۔ حجاز کے جمہور فقہاء اور محدثین نے کہا: نشہ آور شراب خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ حرام ہے اور عراقی علماء ابراہیم نخعی تابعی، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک، ابن شبرمہ، ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور تمام کوئی فقہاء کا قول ہے اور اکثر بصری علماء بھی یہی کہتے ہیں کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں میں نشہ آور حرام ہے۔ (یعنی انہیں نشہ کے لئے استعمال کرنا حرام ہے) وہ بعینہ حرام نہیں ہیں۔

و اما الخمر فانهم اتفقوا على تحريم قليلها وكثيرها التي هي من عصير العنب اما الانبذة فانهم اختلفوا في التعليل منها الذي لا يسكر واجمعوا على ان السكر منها حرام فقال جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين قليل الانبذة وكثيرها حرام. وقال العراقيون ابراهيم النخعي من التابعين وسفيان الثوري وابن ابي ليلى وشریک وابن شبرمه وابو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين واكثر علماء البصريين ان المحرم من سائر الانبذة المسكرة هو السكر.

(بدایۃ المجتہد، ص ۳۳۵ کتاب الاطعمہ والاشربة مطبوعہ علیہ لاہور) عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام بذات نہیں ہیں بلکہ اس وقت حرام ہوں گی جب ان سے سکر کی حالت طاری ہوتی ہے۔ اس وقت ان کے استعمال کرنے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔ ان شواہد و دلائل سے معلوم ہوا کہ ”جامع صغیر“ کی عبارت غیر واضح ہے کیونکہ اس کی تائید میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی اور عبارت کسی تعین میں موجود نہیں ہے۔ کتب احناف مثلاً ”ہدایہ“، ”معنی“، ”المبسوط“ وغیرہ میں اس کی وضاحت ہے کہ دیگر شرابیں نشہ آور ہونے کی صورت میں احناف کے نزدیک حرام اور موجب حد ہیں۔ صاحب بدایۃ المجتہد نے امام ابو حنیفہ کا نام لے کر ذکر کیا کہ ان کے نزدیک دیگر شرابیں مسکر ہوں تو حرام ہیں۔ اس فتویٰ کی تائید احادیث میں بھی ملتی ہے۔

انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کے پینے والے جو حرام کے مرتکب ہوئے اس پر احادیث

کوئی علماء نے اپنے مذہب کا تمسک اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر سے کیا ہے۔ ”ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقا حسنا“ اور ان کا تمسک ایسے آثار سے بھی ہے جو اس موضوع میں مروی ہیں اور قیاس معنوی سے بھی انہوں نے تمسک کیا ہے۔ آیت مذکورہ سے استدلال یوں کہ سکر سے مراد مسکر ہے۔ اگر وہ بذاتہ حرام ہوتی تو اسے رزق حسن نہ کہا

واما الكوفيون فانهم تمسكوا لمذاهبهم بظاهر قوله تعالى، ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقا حسنا. وبانثار وروها في هذا الباب، وبالقياص المعنوي. اما احتجاجهم فانهم قالوا السكر هو المسكر ولو كان محرم العين لما سماه الله تعالى رزقا حسنا اما الاثار التي

جاتا۔ آثار میں ہے جن پر ان کا اعتماد ہے ان میں سے مشہور ترین وہ حدیث ہے جسے ابو یونس نے عبد اللہ بن شداد سے اور وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خمر بعینہ حرام ہے اور دیگر مسکر ہوں تو حرام ہیں اور ان علماء نے فرمایا: یہ شخص ایسی ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی۔

دوسری روایت حضرت ابو بزرہ بن دینار نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں برتنوں میں شراب پینے سے روکتا تھا۔ اب ان میں جو ملے پی لیا کرو اور نشہ نہ کرو۔ امام طحاوی نے اس کو تخریج فرمایا۔

ابن مسعود سے روایت ہے کہ میں نبی کی تحریم میں موجود تھا جیسا کہ تم موجود تھے پھر میں اس کی تکمیل میں بھی موجود تھا۔ میں نے اسے یاد رکھا اور تم بھول گئے۔ ابو موسیٰ سے روایت ہے کہ مجھے اور معاذ کو حضور نے یمن بھیجا۔ ہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہاں دو اقسام کی شرابیں گندم اور جو سے بنائی جاتی ہیں۔ ایک کو کمز اور دوسری کو کج کہتے ہیں۔ کیا انہیں پیئیں؟ فرمایا: پیو اور نشہ نہ کرو۔

اعتمدوها فی هذا الباب فمن اشهرها عندهم حديث ابی عون الثقفی عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر لعینها والسكر من غیرها وقالوا هذا نص لا یحتمل التأویل.

عن ابی بزره بن دینار قال قال رسول الله ﷺ انی كنت نهیكم عن الشراب فی الادعیة فانسربوا فیها بدأ لكم ولا تمسکروا خرجه الطحاوی.

وروا عن ابن مسعود انه قال شهدت تحریم النبیذ کی شهدت ثم شهدت تحلیلہ فحفظت ونسیت وروا عن ابی موسی قال بعثی رسول الله ﷺ انا ومعاذ الی الیمن فقلنا یا رسول الله ﷺ ان بها شرابین یصنعان من البر والشعیر احدهما یقال له المزو والاخر یقال له البع فما قسرب؟ فقال علیه الصلوة والسلا، اشربا ولا تسکرا. (بیان المجتہد ص ۳۱۳ باب الحد فی الشراب)

قارئین کرام! بدایہ المجتہد میں تین عدد روایات (آیت کریمہ کے علاوہ) اس بارے میں ذکر ہوئی ہیں جو قوی اور غیر مؤولہ بھی ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں بلکہ جب نشہ کے لئے استعمال کی جائیں اور ان سے نشہ ہو جائے تو حرام بھی ہوں گی اور موجب حد بھی ہوں گی۔ تو معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک احادیث و روایات پر مبنی ہے۔ جواب دوم: جیسا کہ گزشتہ حوالہ جات سے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں جب سکر لائیں تو وہ نجس ہیں اور ان کے پینے والے پر حد بھی لازم ہوتی ہے۔ اس لئے ”جامع العقیقہ“ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ان شرابیوں کے سکر ہونے کی صورت میں ”لاباس بہ“ کے الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو نقل کرنے میں ناقل سے غلطی ہوئی اور آج تک وہ چلتی آ رہی ہے اس کی تائید ان کتب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ہوتی ہے، جو اس دور میں چھپ کر بازار میں دستیاب ہیں۔ ”جامع العقیقہ“ کے سوا آپ کی کسی اور تصنیف میں یہ بات موجود نہیں ہے بلکہ ان میں جامع العقیقہ کے الفاظ کے مفہوم کی واضح تردید مذکور ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال محمد وبهذا نأخذ نرى الحد علی السکران من نبيذ کسان او غیره ثمنا لئین جلدۃ بالمسوط یحبس حتی یصح ویذهب عنه السکر ثم یضرب الحد ویفرق علی الاعضاء ویجرد الا انه لا

امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ نبیذ وغیرہ تمام اقسام کی شراب پینے والے نفی پر اسی کوڑوں کی حد ہے۔ ایسے شرابی کو کج ہونے تک قید میں رکھا جائے۔ جب نشہ اتر جائے تو حد لگائی جائے اور بارے وقت اس کو پورے جسم پر کوڑے لگائے

یضرب الفرج ولا الوجه ولا الرأس وضربه اشد من جائس - شرمگاہ، چہرہ اور سر پر نہ ماریں - شراب کے کوڑے تہمت ضرب القاذف وهو قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ۔ لگانے والے کے کوڑوں سے زیادہ قتی سے لگائے جائیں گے۔ یہی (کتاب الآثار ص ۳۷۷ باب حد السرکان حدیث ۶۲۶) امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی موطا کے باب ۳۱۵ میں آخری اثر کے تحت لکھا ہے:

قال محمد النقی عندنا مکروہ ولا ینبغی ان شراب تقی ہمارے احناف کے نزدیک مکروہ ہے اور بسر، تمر، یشرّب من البسر والتمر والزبيب جمیعاً وهو قول زبيب وغیرہ کوئی سی شراب بھی نہیں چینی چاہیے جب ان میں شدید ابی حنیفہ اذا کان شدید السکر۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

کتاب الآثار، موطا امام محمد اور دیگر کتب معتبرہ احناف میں ”جامع الصغیر“ کے الفاظ ”لا بأس به“ کی کہیں توثیق و تصدیق نہیں ملتی۔ اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ مذکورہ الفاظ کا تلب یا ناقل کی غلطی کا نتیجہ ہیں۔ ورنہ ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلہ کے بارے میں متضاد قول تسلیم کرنے پڑیں گے جو ناممکن ہیں۔

ان چند ضروری مباحث کے بعد ہم ”موطا امام محمد“ رحمۃ اللہ علیہ کے باب ۳۱۳ کے آثار کی تشریح و تفصیل کی طرف آتے ہیں۔ امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے شراب کی حد کے بارے میں دو عدد آثار منقول فرمائے۔ ان دونوں میں دو مسئلے مذکور ہوئے جن میں حضرات ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ پہلے اثر میں ”اثبات جرم شرب“ کے مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

### اثبات جرم کے ذرائع درج ذیل ہیں

(۱) دو عادل گواہی دیں کہ ہم نے فلاں کو شراب پیتے یا شراب کی نشہ میں یا شراب کی تہ کرتے دیکھا ہے یا اس کے منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی اور وہ حالت نشہ میں تھا۔ گواہوں کی عدالت کی شرائط و قیود ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر شراب کی بو آ رہی تھی تو صرف اتنی بات پر حد شرب لگنے پر امام مالک اور امام احمد بن حنبل متفق ہیں۔ لیکن امام شافعی اور امام ابوحنیفہ صرف بولنے پر نفاذ حد کے قائل نہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ دو چیزوں میں سے کسی ایک اور کا پایا جانا لازم جانتے ہیں۔ شہادت یا خود شرابی کا اقرار لیکن یہ صورت متفق علیہ ہے کہ ایک شخص نے شراب پی نشہ کی حالت میں پکڑا گیا، منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی دو گواہوں نے اسے اس حالت میں دیکھ بھی لیا لیکن حاکم وہاں موجود نہ تھا، مجرم کو حاکم تک پہنچانے میں اس کا نشہ بھی اتر گیا، بوجہی ختم ہو گئی اب ان گواہوں کی گواہی سے سب کے نزدیک اس شرابی پر حد لگے گی کیونکہ حاکم کا کہیں دور ہونا ایک عذر ہے۔ جس طرح حد زنا میں عذر قابل قبول ہے اور زانی حد سے نہیں بچ سکتا۔ اس کی تصریح ”ہدایہ مع فتح القدیر“ ج ۳ ص ۱۸۸ باب حد الشراب پر مذکور ہے۔ مسئلہ مذکورہ میں جو بالا اتفاق حد جاری کی گئی۔ اس کی اصلی وجہ اور بنیاد گواہی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک مضبوط ہے کیونکہ صرف بویا نشہ کی حالت میں ہونے پر حد جاری ہوئی تو یہاں ان دونوں میں سے ایک بھی نہ رہی لہذا حد نہیں لگے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ بواور نشہ کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قدامہ نے ضلعی ہونے کے باوجود احناف کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔

ولا یجب الحد بوجود الرأحة من فیه فی اکثر اہل العلم منهم الثوری وابو حنیفہ ہونے کا قول نہیں کرتے۔ ان میں جناب ثوری، ابوحنیفہ، شافعی بھی قول اکثر اہل العلم عن احمد انه یحد ہیں اور امام احمد سے ابو طالب نے روایت کیا ہے کہ اس صورت

میں وہ حد کے قائل ہیں اور یہی امام مالک کا بھی قول ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بوتل پر اسے دنگائی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ میں نے عبید اللہ سے شراب کی بوتلیں اس نے شراب پلائے پینے کا اقرار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں اس سے دریافت کر رہا تھا اگر اس شراب نے اسے نشہ دیا تو کوڑے لگاؤں گا کیونکہ یو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب پی ہے۔ تو یو کو قائم مقام اقرار کر لیا گیا اور پہلا مسک اولی ہے کیونکہ یو میں بہت سے احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس نے شراب سے کھلی کی ہو یا پانی جان کر گھونٹ بھر لیا ہو اور منہ میں جانے کے بعد اس میں جھاگ وغیرہ سے بو پیدا ہو گئی ہو یا اس خیال سے پی ہو کہ اس سے مجھے تفرغیں ہو گا یا بحالت اکراہ پلائی گئی ہو یا کھجور کا گدا بکثرت کھا لیا ہو یا سیب کا جوس (شراب) پی لیا ہو کیونکہ اس کی بو بھی شراب سے ملتی جلتی ہے۔ جب اس قدر احتمالات موجود ہیں تو حد واجب نہیں ہو گی کیونکہ شہادت سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہمارے لئے حجت ہے۔ وہ یوں کہ آپ نے صرف بڑی حد نہیں لگائی۔ اگر اسی قدر (بوکا پایا جانا) حد کے لئے کافی ہو تا تو آپ مزید سوال وجواب میں نہ پڑتے۔ واللہ اعلم

قارئین کرام! احناف کے مسلک کو ابن قدامہ نے اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا اور اس کی اولیت بالذلائل ثابت کی۔ کسی کے منہ سے شراب کی بوتلیں پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ اس نے واقعہ شراب پی ہے اور اگر پی بھی ہے تو ہو سکتا ہے، پانی سمجھ کر یا اکراہ کی صورت میں ایسا ہوا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے کوئی اور چیز کھائی یا پی جس کی بو شراب کی بو سے ملتی جلتی ہو۔ جب اس قدر احتمالات اور شبہات موجود ہیں، تو حدود کے سقوط کے لئے ایک شہ بھی کافی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ محض ”یو“ پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اس کی تائید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات بھی کرتی ہے کہ آپ نے ”یو“ کا سبب پوچھا پھر حد جاری فرمائی۔ احناف کے مسلک کی تائید میں صاحب فتح القدیر نے ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جو درج ذیل ہے:

والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان على عقبه  
بشرب الخمر وكان بالكوفة فحمله الى المدينة  
فأقام عليه الحد. (فتح القدیر ج ۳ ص ۸۱ باب حد الشراب)  
اسل یہ ہے کہ چند لوگوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس عقبہ کے شراب پینے کی گواہی دی وہ اس وقت کوفہ میں تھا آپ نے اسے مدینہ منورہ بلا کر اس کو حد لگائی۔

ہر شخص اس وقت سے سمجھ جاتا ہے کہ مدینہ منورہ میں گواہی دی گئی کہ کوڑے میں ایک شخص نے شراب پی۔ اسے کوفہ سے مدینہ بلایا گیا۔ اس عرصہ میں کوڑے کے اندر پی گئی شراب کی بوتلیں باقی رہنا ناممکن تھا لیکن پھر اسے حد لگائی گئی۔ تو معلوم ہوا کہ یو کی بنا پر حد شراب

جاری نہیں ہوتی۔ امام احمد بن حنبل اور امام مالک رضی اللہ عنہما چونکہ صرف ”یو“ پر حد کے قیام کے قائل ہیں۔ ان کے اس مسلک کی تائید میں کچھ آثار موجود ہیں۔ ہم انہیں ذکر کر کے ان پر احناف کا تبصرہ بھی پیش کرتے ہیں:

وکان ذالک مذہبہ ویدل علیہ مافی  
الصحیحین عن ابن مسعود انه قرء سورة يوسف  
فقال رجل ما هكذا انزلت فقال عبد الله والله لقد  
قرأناها على رسول الله ﷺ فقال احسنت فبین  
هو بكلمة اذا وجد منه رائحة الخمر فقال اتشرب  
الخمر فتكذب بالكتاب فضربه الحد.  
(فتح القدیر ج ۴ ص ۸۰ باب حد الشرب)

یہ ان کا مذہب ہے۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو بخاری و مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ ابن مسعود نے سورۃ یوسف کی تلاوت کی تو ایک شخص بولا: یہ سورۃ آپ جیسے پڑھ رہے ہیں ان الفاظ میں نہیں اتری۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: خدا کی قسم! میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھ کر یہ سنائی ہوئی ہے۔ وہ کہنے لگا: بہت اچھا۔ وہ بات کر رہا تھا اور اس کے منہ سے آپ کو شراب کی بو آئی۔ آپ نے پوچھا کیا تو شراب پیتا ہے پھر اللہ کی کتاب کو جھٹلاتا ہے؟ پھر آپ نے اسے حد لگائی۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے شرابی کے منہ سے صرف یو آنے پر حد لگائی ہے۔ لہذا حد جاری کرنے کے لئے یو کے ساتھ گواہی یا اقرار کی شرط زائد ہے؟

جواب اول: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بارے میں درج بالا روایات کی بنا پر یہ قرار دینا کہ انہوں نے صرف یو پر حد لگائی درست نہیں بلکہ یو کے ساتھ اس کی حالت مستی اور عقل ماؤف ہونا بھی دلیل ہے کیونکہ اس نے جو بات کہی تھی۔ وہ عقل مند اور ذی ہوش مسلمان اپنی زبان سے نہیں نکال سکتا۔ یعنی قرآن کریم کی آیت کریمہ کے بارے میں اس نے کہا تھا کہ یہ اس طرح نازل نہیں ہوئی جس طرح تم پڑھ رہے ہو۔ اس پر حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں یہ آیت اسی طرح حضور ﷺ کو سنا چکا ہوں۔ اگر اس کے الفاظ میں کمی بیشی ہوئی، تو آپ مجھے ضرور ٹوکتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا آیت کریمہ کے بارے میں یہ فرمانا کہ میں نے اسی طرح حضور ﷺ کو سنا تھا۔ تم غلط کہہ رہے ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض نے شراب کے نشہ میں زوال عقل کی بنا پر صحیح آیت کو غلط قرار دیا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے یو کے ساتھ اس کی مدہوشی اور حالت نشہ کو سامنے رکھتے ہوئے حد شراب لگائی تھی اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ یو کے ساتھ شہادت موجود ہونے کی صورت میں حد لگے گی۔

جواب دوم: یہ بھی ممکن اور احتمال موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کو پہلے سے اس کے عادی شرابی ہونے کا علم ہو۔ جیسا کہ یہی تاویل صاحب فتح القدیر نے یوں لکھی:

فان صح فتاویٰ انه كان رجلا مولعا بالشراب  
مدمنًا عليه. (فتح القدیر ج ۴ ص ۱۸۰)

اگر روایت مذکورہ صحیح ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ شخص مذکورہ شراب کا رسیا تھا اور اس کا عادی تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جو سزا دی، وہ صرف یو آنے کی بنا پر تھی، بلکہ وہ شراب کا رسیا اور عادی تھا۔ اسی عادت کو شراب پینے کی بو پر محمول کیا گیا اور پھر اس نے قرآن کریم کا بھی انکار کیا جو شراب پی کر حالت نشہ میں ہونے میں معنوی گواہی بنتی ہے۔ جب بو بھی منہ سے آئے اور بودا شراب پینے کا عادی بھی ہو اور قرآن کریم کی آیت کا انکار بھی کرے تو ان تینوں باتوں کے پائے جانے پر یہ کہنا کہ حضرت ابن مسعود نے صرف ”یو“ پر حد لگائی تھی درست نہیں ہوگا۔

## اعتراض

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی حرف ”بو“ پر حد جاری فرمائی تھی لہذا ”بو“ کے ساتھ کوئی دوسری شرط لگانا جائز نہیں ہے؟

جواب اول: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس شخص کو ”حد شراب“ لگائی تھی اس کا نام عبید اللہ تھا۔ جس حدیث میں یہ واقعہ منقول ہے۔ موطا کی شرح المستفی میں سلیمان بن خلف الباجی رقمطراز ہیں: کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبید اللہ کے منہ سے بو محسوس کی، تو اس بارے میں قطعی فیصلہ نہ کر سکے کہ یہ واقعی شراب کی بو ہے یا کسی اور مشروب کی اور اگر شراب کی ہے تو مسکر کی ہے یا غیر مسکر کی۔ اس لئے آپ نے حد کو فی الوقت موقوف فرمایا پھر تحقیق کی تحقیق کے بعد جب ثابت ہو گیا کہ بو شراب مسکر کی ہے، تو پھر آپ نے حد لگائی۔ سلیمان بن خلف الباجی اس روایت کے بارے میں یہ بھی کہتا ہے کہ عبید اللہ مذکور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیٹا تھا، جو درمیان تھا اس کا اصل نام ابو محمد تھا۔ اس کی تفصیل ”المغنی“ ج ۳ ص ۱۴۲ کتاب الاثر بہ پر دیکھی جاسکتی ہے۔

جواب دوم: ابن قدامہ اس اثر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب عبید اللہ کے منہ سے شراب کی بو محسوس کی تو عبید اللہ خود بولا: میں نے طلاء (شراب کی قسم) پی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بو کے ساتھ خود بیٹے والے کا اقرار بھی تھا۔ لہذا بو اور اقرار دونوں کی وجہ سے حضرت عمر نے حد لگائی۔ ”بو“ پر نہیں اور یہی اصناف کا مسلک ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بو کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا شرط ہے۔ ابن قدامہ کا یہ جواب ”المغنی“ ج ۱ ص ۳۲۸ حدیث ۴۳۵ کے تحت مذکور ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ”موطا امام محمد“ کے اثر اول میں جس مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا۔ (یعنی اثبات جرم شراب) اس کا اثبات محض منہ سے بو آنے پر نہ ہوگا کیونکہ اس کا شراب کی بو ہونا صرف احتمال ہے جس کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں لہذا بو کے ساتھ شراب پینے کی گواہی یا خود پینے والے کا اقرار کرنا ان میں سے کوئی ایک شرط کا ساتھ پایا جانا ضروری ہے تب شراب کی حد لگائی جائے گی۔

نشرہ اترنے کے بعد حد کا اجراء ہوگا

شرابی کو شراب پینے کی حد لگانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا نشر اتر چکا ہو حالت نشر میں اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کیونکہ سزا کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کو سزا دی جا رہی ہے اسے احساس ہو کہ مجھے فلاں جرم کی بنا پر مارا جا رہا ہے اور اسے اس سزا سے تکلیف بھی ہوتا کہ آئندہ کے لئے اس کام سے باز آنے کی کوشش کرے۔ اگر شرابی کو حالت نشر میں کوڑے مارے جائیں گے تو اس کے چونکہ حواس بے کار اور خلل پڑ رہے ہونگے ہوتے ہیں جس سے اسے مارے جانے کی تکلیف کا اول تو احساس ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہے تو نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے ”فتح القدیر“ میں ایسا ہی ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ آپ بھی اسے ملاحظہ فرمائیں:

نفسی کو حالت نشر میں حد نہیں لگائی جائے گی تا دتیکہ وہ نفسے سے باہر نہ ہو جائے یہ اس لئے تاکہ سزا دینے کا مقصود حاصل ہو سکے اور یہ چاروں ائمہ کے نزدیک اجماعی فیصلہ ہے کیونکہ عقل کا ماؤفک ہو جانا اور نشر کا جسم پر اثر انداز ہو جانا سزا کے درد اور دکھ کو بہت کم کر دیتا ہے حتیٰ کہ ایک مصیبت زدہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ لوگوں نے اس پر ہنسنے اور اس کا مذاق اڑانے کا پروگرام بنایا۔ اس کے دونوں گٹھوں میں گدا مواد جمع ہو چکا تھا جس کی وجہ سے

لا یجد الکمران حتی یزول عنه السکر  
تحصیلاً لمقصود الانزجار وهذا باجماع الائمة  
الاربعة لان غیوبة العقل وغیبة الطرب والشرح  
یخفف الالم حتی حکمی له ان بعض المتصیین  
استدعوا اناسا لیطضحکوا علیہ به اخلاط ثقیلة  
لنزعہ برکیبہ لا یقلعہا الا بلغہ ومشقة فلما غلب  
علی عقلہ ادعی القوة والافدام فقال له بعض

اسے چلنا نہایت دیر تھا اور بڑی پریشانی اور تکلیف ہوتی تھی۔ اسے شراب پلائی گئی۔ شراب نے جب اس کے عقل کی قوت اور اکیہ کو زائل کر دیا اور نشہ کی وجہ سے اپنے آپ کو بہت مضبوط گردانے لگا اور بڑھکیں لگانے لگا۔ حاضرین میں سے کسی نے اسے از روئے مذاق کہا۔ تم صحیح نہیں ہو اور جو کچھ کہتے ہو، غلط کہہ رہے ہو اور اگر تم واقعی جو کچھ کہہ رہے ہو صحیح کہہ رہے ہو تو یہ دھمکتا انگارہ اپنے گھٹنے پر رکھو۔ اس نے آگے بڑھ کر انگارہ پکڑا اور گھٹنے پر رکھ دیا۔ انگارے نے اس کے گھٹنے کے چمڑے کو چلا دیا اور اسے بالکل خیر تک نہ ہوئی حتیٰ کہ انگارہ خود بخود بجھ گیا یا حاضرین میں سے کسی نے وہاں سے نیچے گرا دیا۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے شک ہے جب ہوش میں آیا تو دیکھا کہ آگ نے کافی جسم جلا دیا ہے اور اس کا گھٹنا سوج چکا تھا اور اسی حالت میں وہ کچھ عرصہ رہا۔ حتیٰ کہ اس کا گھٹنا ٹھیک ہو گیا۔ اس داغنے کی وجہ سے وہ بالکل تندرست اور اس کا گھٹنا گندے مواد سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا: کاش! ایسا میرے دونوں گھٹنوں کے ساتھ ہو جاتا لیکن پھر وہ دوبارہ ایسا کرنے کی ہمت نہ کر سکا تا کہ دوسرا گھٹنا بھی ٹھیک ہو جاتا اور دکھ درد سے آرام پا جاتا۔ جب نشہ کی حالت کا یہ عالم ہے تو ایسی حالت میں حد صرف معمولی ہی اثر دکھائے گی اور عذر کی بنا پر حد میں تاخیر جائز ہے۔

واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ نشہ کی حالت میں نشی کو مار پیٹ کا کامل احساس نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ بالکل نہیں ہوتا اس لئے اسے اس حالت میں مارنا پینہا مقصود کے خلاف ہے۔ سزا دینے کا مقصود دراصل مجرم کو یہ احساس دلانا ہوتا ہے کہ میں نے غلطی کی اور اس کی بنا پر مجھے یہ دکھ درد برداشت کرنا پڑا۔ لہذا آئندہ کے لئے یہ درد اسے جرم سے باز رکھنے میں مدد و معاون ثابت ہوگا۔ علامہ عینی نے اسی عبارت کے تحت ”ہدایہ“ کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

(حالت نشہ میں حد نہ لگائی جائے گی تا وقتیکہ نشہ زائل نہ ہو جائے تا کہ سزا کا مقصود حاصل ہو سکے) کیونکہ جب سکر کی حالت میں حد لگائی جائے گی تو حد سے اسے کوئی درد و تکلیف محسوس نہ ہوگی۔ اس کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے ایک نشی کے بارے میں حکم دیا اسے صحیح ہونے تک بٹھائے رکھو پھر جب وہ نشہ سے صحیح ہو گیا تو آپ نے اسے حد لگائی۔ یہ قول ائمہ خلافت کا ہے۔

الحاضرین مہماز حالیس بصحیح والا فضع هذه الجمرة علی رکتیک فاقدوم ووضعها حتی اکلث ماہناک من لحمہ وهو لا یلتفت حتی طففت اواز الہا بعض الحاضرین الشک منی فلما افاق وجد ماہہ من جراحة النار البالغة وورمت رکتہ ومکت بہا مدة الی ان برأت فعدت بذالک السکی البالغ فی غایة الصحة والنظافة من الاخلاط وصار یقول یا لیتہا کانت فی الرکتین ثم لم یستطع اصلا فی ال ان یفعل مثل ذالک بالاخری لیستریح من المہا ومنذرہا واذ کان کذلک فلا یفید الحد فاندتہ الاحال الصحو وتاخیر الحد لعذر جائز۔

(نسخ القدیر ج ۵ ص ۸۵ باب حد الشرب مصر)

(لا یحد حتی یزول عنه السکر تحصیلا لمقصود الانزجار) لانہ اذا حد فی حال السکر لا یجعی بالحد حتی یؤیدہ ماروی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ اجلس سکران الی حین یصح فلما صح حدہ وہ قالت الاثمۃ الثلاثہ۔

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۵ ص ۴۷ باب حد الشرب مطبوعہ دار الفکر بیروت)

”موطا امام محمد رحمۃ اللہ کے زیر بحث باب کے دوسرے اثر میں جو مسئلہ بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے شرابی کی حد اسی کوڑے مقرر فرمائی۔ حضرت علی المرتضیٰ نے اس بارے میں فرمایا: کہ شرابی شراب پی کر ادھر ادھر کی جگہ پہنچتا ہے، الزام تراشی کرتا ہے، تہمت لگا دیتا ہے لہذا شرابی کو اسی کوڑے لگانے چاہئیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے مشورہ کے مطابق شرابی کے لئے اسی (۸۰) کوڑے حد مقرر فرمائی۔ اس مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ شرابی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے اور امام مالک و امام احمد بن حنبل جیسے کوڑے لگانے کے قائل ہیں۔ ہم گزشتہ ادوار میں ثابت کر چکے ہیں کہ احناف کے مسلک کی تائید میں اجماع صحابہ موجود ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے جس پر کسی نے نہ اعتراض کیا نہ انکار کیا لہذا ان سب حضرات کا اسے پسند فرمانا اور انکار و اعتراض نہ کرنا ان کے اتفاق کی نشاندہی کرتا ہے۔

بدبودار اور جوار کی شراب  
وغیرہ کا حکم

۳۱۳۔ بَابُ شَرَابِ الْيَتَعِ وَالْغُبَرَاءِ  
وَعَبْرَ ذَلِكَ

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ سے ”یتع“ (بدبودار شراب) کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا: ہر وہ شراب جو نشلے وہ حرام ہے۔

۶۹۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ دِيנَارٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْيَتَعِ فَقَالَ كُلُّ شَرَابٍ اسْكُرَ فَهُوَ حَرَامٌ.

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے غبراء کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔ میں نے حضرت زید سے پوچھا: ”غبراء“ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: ”جوار کی شراب“۔

۶۹۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ مِنَ الْغُبَرَاءِ فَقَالَ لَا خَيْرَ فِيهَا وَنَهَى عَنْهَا فَسَأَلْتُ زَيْدًا مَا الْغُبَرَاءُ فَقَالَ السُّكْرُكَةُ.

اس باب میں دو مختلف شرابوں کا حکم بیان ہوا۔ آپ اس سے قبل تفصیل سے پڑھ چکے ہیں کہ انگوری شراب (خمر) حرام بعینہ ہے۔ اس کے قلیل و کثیر کے پینے میں حد لازم ہے اور یہ نجس بھی ہے۔ اس پر حد لگنے کے لئے نشی کی کیفیت آثار و فہم سے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابیں پینے والے کو اس وقت حد لگائی جائے گی جب ان کے پینے سے نش ہو جائے۔ اس صورت میں یہ حرام بھی ہوں گی اور قابل حد بھی۔ فاعبروا یا اولی الابصار

خمر کے حرام ہونے اور مکروہ  
شرابیوں کا بیان

۳۱۴۔ بَابُ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْأَشْرِبَةِ

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے انہوں نے ابودعبلہ مصری سے بیان کیا انہوں نے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے انگوروں سے بخور کر بنائی جانے والی شراب کے بارے میں

۶۹۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي وَعْلَةَ الْيَصْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ مَاءٍ مَعْصَرٍ مِنَ النَّبِيِّ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَهْدَى رَجُلٍ لِرَسُولِ اللَّهِ



عَلَّمَتْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَرَّمَهَا قَالَ لَا فَتَسْأَلُهُ إِنْسَانٌ إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِسْمِ سَارِزَةٍ قَالَ أَمَرْتُهُ بِبَيْعِهَا فَقَالَ إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شَرِبَهَا حَرَّمَ بِعَهَا قَالَ فَفَتَحَ الرَّجُلُ الْمَزَادَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهَا.

پوچھا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ایک شخص نے جناب رسول اللہ ﷺ کو خر کا مشکیزہ پیش کیا، آپ نے اسے پوچھا: کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کر دیا ہے؟ وہ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اسے قریب بیٹھے آدمی نے کان میں چپکے سے کچھ کہا۔ حضور ﷺ نے پوچھا: اس نے خفیہ طور پر تمہیں کیا کہا ہے؟ عرض کرنے لگا: اس نے مجھے کہا ہے اسے بیچ دو۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس ذات نے اسے پینا حرام کر دیا ہے اس نے اس کا پینا بھی حرام کر دیا ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے مشکیزہ کی رسیاں کھول دیں یہاں تک کہ اس میں موجود ساری شراب بہہ گئی۔

۷۰۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِنَّا نَتَّاعُ مِنْ تَمْرِ التَّخْلِ وَالْعَبِ وَالْقَصَبِ فَنَعَصِرُهُ حَمْرًا فَبَيْعُهُ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَلِيكَتَهُ وَمَنْ سَمِعَ مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ أَيْتَى لَا أَمْرَكُمْ أَنْ تَتَّاعَوْهَا فَلَا تَبْتَاعُوهَا وَلَا تَعَصِرُوهَا وَلَا تَسْقُوَهَا فَإِنَّهَا رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عراقی شخص نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا کہ ہم لوگ انگور، کھجوریں اور گنا خریدتے ہیں انہیں نچوڑ کر شراب بناتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں اور جن وانس کو تم پر گواہ بناتا ہوں کہ میں تمہیں ایسا کرنے کا حکم دیتا کہ تم ان کی خرید و فروخت نہ کرو پھر انہیں نچوڑو اور نہ ہی اس کے پینے کی اجازت دیتا ہوں کیونکہ یہ ناپاک اور شیطانی کام ہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ مَا تَكْرَهْنَا شَرْبُهُ مِنْ الْأَشْرَبَةِ الْحَمَرِ وَالسُّكْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَلَا خَيْرَ فِي بَيْعِهِ وَلَا أَكْلِ ثَمَرِهِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا یہ مسلک ہے کہ جن شرابوں کا پینا حرام ہے، وہ خمر ہو یا کوئی دوسری شراب، ان کے لین دین میں اور نہ ہی ان کی قیمت میں کوئی بھلائی ہے۔

۷۰۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حُمُومَهَا فِي الْآخِرَةِ فَلَمْ يَسْقِهَا.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے دنیا میں خمر (شراب) پی پھر اس نے توبہ نہ کی، کل قیامت کو اس پر شراب (طہور) حرام ہو جائے گی، وہ اسے نہ پی سکے گا۔

۷۰۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ أَصْفَى أَبَا عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَأَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبِي ثَنَّ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ قَضِيحٍ وَتَمْرٍ فَأَتَاهُمْ ابْنُ فَقَالَ إِنَّ الْحَمْرَ فَقَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ

امام مالک نے ہمیں اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری سے خبر دی وہ حضرت انس بن مالک سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: میں ابوعبیدہ بن جراح، ابوطلحہ انصاری اور ابی بن کعب کو ترکھور اور خشک کھجور کی شراب پلایا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک آنے والا آسمان نے کہا کہ شراب حرام کر دی گئی ہے ابوطلحہ نے یہ

سن کر جناب انس کو فرمایا: اٹھو اور یہ منگے توڑ ڈالو میں اٹھا اور چھوڑا ہاتھ میں لیا اس کے نیچے حصہ سے منگوں کو مارنا شروع کیا۔ حتیٰ کہ انہیں توڑ دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نفی (نہی) ہوا پانی ہمارے نزدیک مکروہ (حرام) ہے اور تر کھجور، خشک کھجور اور انگور کا نہی ہوا پانی حرام ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے جبکہ یہ شرطیں فقہاء آورہوں۔

ان آثار کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو گزشتہ اوراق میں گزر چکا ہے۔ یہاں ایک دو باتیں اسی مسئلہ کے ضمن میں زائد بیان ہوئی ہیں۔ وہ یہ کہ جب شراب پینا حرام کر دی گئی تو اس کے بعد اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل ہونے والی رقم بھی ناجائز حرام ہی ہوگی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے قرآنی الفاظ کے نام سے اسے ناپاک اور شیطانی کام کا نام دیا ہے۔ مزید فرمایا کہ دنیا میں شراب پینے والا قیامت میں "شراب طہور" سے محروم ہوگا۔ ہاں اگر شراب نوشی سے تنجی ہو کر لینا ہے، تو پھر اللہ غفور رحیم قیامت کو شراب طہور سے محروم نہیں رکھے گا۔ آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ شراب خواہ کسی قسم کی ہو اگر نشہ لاتی ہو تو حرام ہے اس کی حرمت کے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بھی قائل ہیں۔

### ۳۱۵۔ بَابُ الْخَلِيطَيْنِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک فقہ راوی نے کبیر بن عبد اللہ بن الاش سے وہ عبد الرحمن بن حباب السلمی سے اور وہ جناب ابو قتادہ الصماری سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرم فرمایا کہ شراب کو تر اور خشک کھجور کے ساتھ ملا کر پینے سے منع فرمادیا۔

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نیزہ تراور سر سے منع فرمایا اور کھجور اور انگور (کشمش) مشترک شراب بنی ہوئی کو پینے سے منع فرمایا۔

### توہنے اور مرتبان کی شراب کا بیان

امام مالک نے ہمیں جناب ثانی سے اور وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی غزوہ میں خطبہ ارشاد فرمایا میں آپ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے لئے چل پڑا لیکن میرے وہاں پہنچنے سے قبل ہی آپ خطبہ ختم فرما کر تشریف لے جا چکے تھے۔ میں نے لوگوں سے پوچھا: آپ ﷺ نے کیا ارشاد فرمایا: کہنے لگے آپ نے ہمیں توہنے اور مرتبان میں شراب

أَلْخَلِيطَةَ يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجَوَارِ فَاتَّخِذْهَا قَعَصًا إِلَى مِجْرَاسٍ لَنَا فَصَرَبْنَاهَا بِاسْتِغْلَالِهِ حَتَّى تَكْسُرَتْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ عِنْدَنَا مَكْرُوهٌ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُشْرَبَ مِنْ الْبُسْرِ وَالْقَمَرِ وَالزَّرْبِ جَمِيعًا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ إِذَا كَانَ شَدِيدًا يُسْكِرُ.

۷۰۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الْيَقَعُ عَنْ أَبِي كَبِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَنْصَجِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبَابٍ السَّلْمِيِّ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّرْبِ جَمِيعًا وَالزَّهْوِ وَالرَّطَبِ جَمِيعًا.

۷۰۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ ابْنِ يَسَارٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَذَكَّرَ الْبُسْرُ وَالْقَمَرُ جَمِيعًا وَالزَّرْبُ جَمِيعًا.

### ۳۱۶۔ بَابُ تَيْدِ الدُّبَابِ وَالْمَرْقَةِ

۷۰۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَبِي عُمَرَ النَّبِيِّ ﷺ عَطَبَ فِي بَعْضِ مَعَاذِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَتْ سَعْدَةُ فَأَنْصَرَفَ قَبْلَ أَنْ أَبْلُغَهُ فَقُلْتُ مَا قَالُوا قَالُوا نَهَى أَنْ يَتَذَكَّرَ الدُّبَابُ وَالْمَرْقَةُ.

بنانے سے منع فرمایا ہے۔

۷۰۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ  
الْبَرِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَنْبَذَ فِي  
الْمَذْبَأِ وَالْمَزْقَةِ۔  
امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے علاء بن عبد الرحمن سے  
خبر دی کہ حضور ﷺ نے توہنے اور مرتبان میں نبیذ بنانے  
سے منع فرمایا ہے۔

باب مذکورہ میں جو دو آثار مروی ہوئے ان میں دو چیزوں سے ملا کر کسی قسم کی شراب کی تیاری کو منسوخ قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ  
کھجور، کشمش ملا کر، بچی اور بچی کھجور ملا کر یا کشمش ملا کر مرکب شراب کی تیاری سے آپ ﷺ نے منع فرمادیا۔ بعض حضرات  
نے ان روایات کے پیش نظر مطلقاً شراب مرکب سے منع فرمایا۔ یعنی جن دو یا زائد اشیاء کو ملا کر شراب بنائی جائے خواہ وہ ایک اجنس کی  
ہوں خواہ مختلف اجناس سے تعلق رکھتی ہوں۔ ہر قسم کو حکم شامل ہے۔ رہا یہ کہ جمع کرنے سے ممانعت کی وجہ کیا ہے اور اس کا خاص طور پر  
ذکر کس وجہ سے کیا؟ اس بارے میں شارحین کرام نے جو وجہ بیان کی ہے، وہ نشہ دینا ہے۔ احناف کا مسلک بھی یہی ہے کہ جب تک  
ان شرابوں میں سکرانے آئے نہ ہیں حرام ہیں اور نہ ہی ان کے پینے والے پر حد لگے گی لیکن یہ آگوری شراب کے علاوہ حکم ہے۔

دوسرا مسئلہ توہنے اور مرتبان میں شراب بنانے سے منع فرمانے کا ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ عرب حرمت شراب کے نزول  
سے قبل عام طور پر ان دونوں اقسام کے برتنوں میں شراب بنایا کرتے تھے۔ ”دبا“ وہ برتن ہے جو کدو سے بنایا جاتا تھا۔ کدو کا اندر سے  
گودا نکال کر خالی کر لیا جاتا تھا اس میں شراب بنائی جاتی تھی۔ ”مزفت“ رومی برتن تھا، جو آج کے دور میں مرتبان کی قسم کا تھا۔ ان کے  
علاوہ کچھ اور برتن بھی تھے جن میں شراب بنائی جاتی تھی لیکن یہ ابتدائی حکم تھا تا کہ سختی سے روکا جائے اور لوگ متفرغ ہو جائیں۔ ورنہ بعد  
میں نبیذ بنانے کا حکم ان برتنوں میں پھر سے جائز قرار دیا گیا۔ لہذا برتنوں کے بارے میں یہ احادیث بعد میں منسوخ کر دی گئیں۔ اس  
کی شرح اور وضاحت حاصل کر ”المفتی“ میں مذکور ہے وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

### شہد سے بنی شراب کا بیان

### ۳۱۷۔ بَابُ نَيْبِذِ الطَّلَاءِ

۷۰۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْحَصَنِ  
عَنْ وَائِلِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ بْنِ مَعَاذٍ عَنْ مَحْمُودِ بْنِ  
لَيْبِذٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ جِئَ قُلُوبَ النَّسَاءِ  
شَكَا إِلَى عُمَرَ النَّسَاءِ رِبَاءَ الْأَرْضِ أَوْ رِقْلَهَا وَقَالُوا لَا  
يَصْلَحُ لَنَا إِلَّا هَذَا الشَّرَابُ قَالَ لِشَرِبُوا الْعَسَلَ قَالُوا لَا  
يَصْلَحُ لَنَا الْعَسَلُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ هَلْ  
لَكَ أَنْ أَجْعَلَ لَكَ مِنْ هَذَا الشَّرَابِ شَيْئًا لَا يَسْكُرُ  
قَالَ نَعَمْ فَطَعَنُوهُ حَتَّى ذَهَبَ كُفَّاهُ وَبَقِيَ كُفُّهُ فَاتَوَّأَهُ  
إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَادْخَلَ رِصْبَةً فَبَدَأَ وَرَقَعَ يَدَهُ  
فَنَبَذَهُ بِمَطَطٍ فَقَالَ هَذَا الطَّلَاءُ مِنْ طَلَاءِ الْإِبِلِ  
فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوهُ فَقَالَ عِبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ أَحَلَّلْنَاهَا  
وَاللَّوْ قَالَ كَلَّا وَاللَّو مَا أَحَلَّلْنَاهَا اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ لَهُمْ  
شَيْئًا حَرَمْتَهُ عَلَيْهِمْ وَلَا أَحْتَرِمُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں داؤد بن حصین نے واقعہ  
بن عمرو بن سعد بن معاذ سے اور وہ محمود بن لبید انصاری سے خبر  
دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب شام تشریف  
لائے تو شامیوں نے آپ سے وہاں کی آب و ہوا کے ناموافق  
ہونے کی شکایت کی اور یہ بھی کہا کہ اس شراب کے بچے بغیر ہماری  
حالت ٹھیک نہیں رہے گی۔ آپ نے فرمایا: شہد پی لیا کرو۔ کہنے  
لگے: شہد ہمارا اعلان نہیں ہے۔ وہاں کے ایک باشندے نے آپ  
سے عرض کیا۔ کیا میں اس شراب سے کوئی ایسی چیز بنا دوں؟ جو نشہ  
آورد نہ ہو۔ فرمایا: ہاں انہوں نے اسے پکایا یہاں تک کہ دو تہائی  
حصہ ختم ہو گیا اور ایک تہائی باقی رہ گیا۔ وہ حضرت عمر بن خطاب  
رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے۔ آپ نے اس میں انگلی ڈالی پھر  
باہر نکالی تو کچھ شیرہ انگلی کے ساتھ لگا رہا جو سخت ہو چکا تھا۔ آپ  
نے فرمایا: یہ طلاء اونٹ کے طلاء کی مانند ہے پھر آپ نے اسے ان

لوگوں کو پینے کی اجازت دے دی۔ اس پر حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بولے: بخدا! تم نے اسے حلال کر دیا ہے؟ فرمانے لگے: خدا کی قسم! میں نے اسے حلال نہیں کیا۔ اے اللہ! میں ان کے لئے اسے حلال نہیں کرتا جسے تو نے ان کے لئے حرام کر دیا اور نہ ہی ان کے لئے اسے حرام کرتا ہوں جسے تو نے ان کے لئے حلال کر دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ہمارا مذہب ہے کہ ایسی طلاء پینے میں کوئی حرج نہیں جس کو پکا کر دو تہائی ختم کر دیا گیا ہو اور ایک تہائی باقی رہ گئی ہو اور دُشہ آدہ نہ ہو لیکن ہر پرانی شراب جو نشہ لاتی ہو، اس میں کوئی خیر نہ بھلائی نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِشَرْبِ الطَّلَاءِ الَّذِي قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ وَهُوَ لَا يُسَكِّرُ فَاَمَّا كُلُّ مُعْتَنٍ يُسَكِّرُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ.

درج بالا اثر جو ایک واقعہ پر بھی مشتمل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جب اہل شام نے آب و ہوا کے ناموافق ہونے کی وجہ سے شہد سے نئی شراب پینے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: شہدی پی لیا کرو لیکن انہوں نے عرض کیا کہ خالص شہد پینے سے بات نہیں بنتی۔ ایک شخص نے کہا کہ میں شہد کو مخصوص طریقہ سے پنا کر آپ کو دکھاتا ہوں اگر مناسب سمجھیں تو اسے دیکھ کر اجازت دے دیں اس نے پکا کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رہنے دیا خوب گاڑھا ہو گیا۔ اب اس نے یہ گاڑھا شہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کیا۔ آپ نے اسے دیکھا۔ فرمایا: کہ یہ ادب پر ملے جانے والے طلاء کی طرح طلاء ہے اسے استعمال کر لو۔ اس پر جب حضرت عبادہ بن صامت نے اعتراض کیا کہ آپ نے اللہ کے حرام کو ان لوگوں کے لئے حلال کر دیا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فوراً اس کا ازالہ فرما دیا اور خلفاء و نوک انداز میں فرمایا: اللہ کا حرام کر دہ حلال نہیں ہو سکتا اور اس کا حلال کر دہ حرام نہیں ہو سکتا میں کون ہوں کہ کسی چیز کو حلال و حرام قرار دوں؟ مطلب یہ کہ طلاء کی موجودہ صورت کہ جس کو استعمال کرنے کی میں نے اجازت دی ہے وہ حرام نہیں کیونکہ اس میں نشہ نام تک کا نہیں ہے۔ اس واقعہ کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ طلاء کو جب جوش دے کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رکھا جائے اور اس میں نشہ بھی نہ ہو، تو ایسے طلاء کا استعمال کرنا کوئی گناہ نہیں؟ کیونکہ گناہ اس طلاء کے استعمال میں ہے جس سے نشہ آتا ہو۔ اسی لئے فرمایا کہ پرانی شراب خواہ کسی نام سے موسوم ہو۔ اگر اس میں نشہ باقی ہے اور پینے والا حالت سکر میں آجاتا ہے، تو اس کا استعمال جائز نہیں اس میں کوئی بھلائی و خیر نہیں۔ لہذا اس سے احتیاب ضروری ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۱۱۔ کتاب الفرائض

## ترکہ کے مقررہ حصوں کے بارے میں احکام

”علم الفرائض“ نہایت اہم علم ہے۔ کیونکہ علماء نے جملہ علوم کی دو اقسام بیان فرمائیں۔ ایک وہ جس کا تعلق زندہ انسان سے اور دوسرا وہ جو فوت شدہ انسان سے متعلق ہے۔ علم الفرائض کا تعلق فوت شدہ آدمی کے ساتھ ہے لیکن اہم ہونے کے باوجود عوام تو رہے عوام علماء بھی اس کی طرف توجہ نہیں دے رہے اور یوں اس کی درس و تدریس آہستہ آہستہ غفاء ہوتی جا رہی ہے اور یہ قرب قیامت کی علامات میں سے ہے۔ جیسا کہ ایک روایت میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب اس علم کے جاننے والے بہت کم رہ جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے کہ راقم الحروف ہر سال اس علم کی درس نظامی کی مشہور کتاب ”سراجی“ دورہ تفسیر القرآن کے ساتھ طلبہ کو پڑھاتا اور لکھاتا ہے۔ کافی عرصہ کی بات ہے کہ میں نے ”سراجی“ کا فنی تک کی بحث کا حاشیہ لکھا۔ گاڑی پر سوار ہو کر نارووال جاتے ہوئے نیند آ جانے کی وجہ سے وہ کہیں گر گیا۔ تلاش بسیار اور اخبارات میں اشتہارات دینے کے باوجود آج تک دستیاب نہ ہو سکا۔ اب خیال تھا کہ ”سراجی“ کی مفصل شرح لکھوں اور اس میں مذکور مسائل کو مثالوں سے واضح کروں لیکن تصانیف کا دیگر سلسلہ شروع ہے۔ انشاء اللہ ان کے اختتام پر اس طرف آؤں گا۔ لیکن یہاں ”کتاب الفرائض“ کی بحث میں صرف چند مسائل پر اکتفا کرنا جو کہ موطا کے دو عدو آثار میں مذکور ہوئے۔ یہ بھی ادھر کام ہوگا۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ صاحب سراج علامہ سراج الدین محمد عبدالرشید سجاد ندی رحمۃ اللہ علیہ نے جو ضروری مسائل لکھے ہیں (یعنی ابتداء سے بات فصیح تک) ان کا خلاصہ آسان الفاظ میں ذکر کر دوں۔ تاکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی موطا کا قاری علم میراث و فرائض کے مسائل ضروریہ سے واقف ہو سکے۔ وبالله التوفیق

## بحث اول: میت کے ترکہ سے تعلق رکھنے والے حقوق

- آدمی جب فوت ہو جاتا ہے تو اس کے چھوڑے ہوئے مال و جائداد کے ساتھ چار حقوق بالترتیب تعلق رکھتے ہیں:
- (۱) تجبیز و تکفین، میت کو غسل دیا جائے اور پھر کفن پہنایا جائے۔ کفن کے کپڑوں میں فضول خرچی اور اسراف سے گریز کیا جائے اور اسی طرح وسعت ہوتے ہوئے بخل و سبجی سے بھی پرہیز کی جائے۔ زندگی میں عام طور پر مرنے والا جو کپڑے استعمال کرتا رہا۔ اسی قسم کے کپڑے اس کے کفن کے لئے تیار کئے جائیں۔ میت اگر مرد ہو تو تین کپڑے سنت اور عورت ہو تو پانچ کپڑے سنت ہیں۔
  - تجبیز و تکفین پر اٹھنے والا خرچہ اگر کوئی وارث اپنی جیب سے خرچ کرتا ہے تو ثواب کا کام ہے۔ ورنہ مرنے والے کے اپنے چھوڑے ہوئے اثاثہ سے یہ سب اخراجات سب سے پہلے پورے کرنے ضروری ہیں۔ ہمارے ہاں طریقہ یہی ہے کہ کفن و دفن وغیرہ کے اخراجات اپنے ذاتی اثاثہ سے کرتے ہیں۔ ایک مستحسن کام ہے۔
  - (۲) تجبیز و تکفین کے بعد میت نے زندگی میں جو قرض لیا اور ادا نہ کر سکا۔ بقیہ تمام ترکہ سے وہ ادا کیا جائے گا۔
  - (۳) اگر کچھ وصیت کر گیا تو پہلی دو باتوں پر اٹھنے والے اخراجات سے بچتے ہوئے ترکہ میں سے ایک تہائی تک کے حصہ میں وصیت پر عمل کریں گے لیکن وصیت اگر اپنے ورثاء میں سے کسی کے لئے ہوگی تو یہ وصیت ناقابل عمل ہوگی۔ وصیت کی بجائے وارث کو شرعی مقررہ حصہ ہی ملے گا۔
  - (۴) ان تین حقوق کے پورا کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ قرآن کریم، سنت مبارکہ اور اجماع امت کے قواعد و ضوابط کے مطابق

ورثاء میں تقسیم کریں گے۔ وراثہ میں سب سے مقدم وہ حضرات (مرد و زن) ہیں، جن کے شریعت نے جسے مقرر فرمائے ہیں۔ انہیں اصطلاح میراث میں "ذوی الفروض" کہتے ہیں۔ ان کے مقررہ اور فرض شدہ حصے ادا کرنے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو اسے جن اعزہ و اقارب کو دیا جاتا ہے، وہ عصبات کہلاتے ہیں۔ گویا فرضی حصہ پانے والوں سے بچنے والا اتمام ترک عصبات کا ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ تعداد میں ایک ہو یا زائد ہوں۔ عصبات میں بھی چونکہ ترتیب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اگر فرضی حصہ داروں میں بھی کوئی موجود نہیں اور عصبہ بھی نہیں تو پھر ترکہ ذوی الارحام میں تقسیم ہوگا۔ یعنی مرنے والے کے نفسیاتی رشتہ دار جیسا کہ ماموں، خالہ اور ان کی اولاد۔ یہ صورت بھی نادری پیش آتی ہے کہ کسی مرنے والے کا نہ کوئی فرضی حق وار ہو نہ عصبہ ہو۔ اس لئے ذوی الارحام کی بحث کو ہم ذکر نہیں کریں گے۔ صرف ذوی الفروض اور عصبات کے بارے میں گفتگو ہوگی۔ ان امور کو چند فصول میں پیش کیا جاتا ہے۔

### فصل اول: وارث کے ہوتے ہوئے اس کو وراثت سے محروم رکھنے کے اسباب و وجوہ

تابع اول: غلامی۔ خواہ کامل ہو یا ناقص۔ یعنی مطلق غلام یا لونڈی ہے یا مکاتبہ و مکاتبہ یا مرد بردہ و بردہ۔ انہیں وراثت اس لئے نہیں ملتی کیونکہ یہ خود مال مملوک ہوتے ہیں۔ لہذا کسی چیز کے مالک نہیں بن سکتے۔ غلاموں کی چند اقسام مختصر تعریف کے ساتھ درج ذیل ہیں:

(۱) مکاتبہ: وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ اتنی رقم ادا کرو۔ میں تجھیں اس کے بدلے میں آزاد کر دوں گا۔ اس نے ایسا قبول کر لیا۔ اب جب تک اس کے ذمہ ایک روپیہ بھی باقی رہے، وہ آزاد نہیں ہوگا بلکہ غلام ہی کہلائے گا۔

(ب) مدبر: وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ یہ غلام اپنے مولیٰ کی زندگی میں غلام ہی رہے گا مرنے کے بعد آزادی ملے گی لیکن اس کی کچھ تفصیل ہے۔ بہر حال یہ دونوں اقسام کے غلام (مکاتبہ و مدبر) وراثت سے محروم ہوں گے۔ اسی کو لفظ "رقی" سے صاحب سرابی نے تعبیر فرمایا کہ رقیۃ خواہ ناقصہ ہو یا کاملہ، میراث سے محروم کر دیتی ہے۔

تابع دوم: قتل۔ یعنی مرنے والے کے وراثہ میں سے کسی نے اسے قتل کر دیا۔ ایسا قتل جس پر قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ ایسے قاتل وارث کو بھی وراثت نہیں ملے گی۔

نوٹ: اقسام قتل تین ہیں۔ (۱) عمد (۲) مشابہ عمد (۳) خطا۔

قتل عمد: وہ قتل ہے کہ قاتل کسی دھار والے آلہ سے قصداً قتل کر دے۔ اس کی تفصیل اسی کتاب میں کتاب الحدود میں مقرر ہو چکی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے ہماری آلہ سے بار بار مارا کہ جس سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے، تو یہ قتل عمد ہے یا نہیں۔ اس بارے میں راجح قول یہی ہے کہ یہ قتل عمد میں داخل ہے۔ قتل عمد کی سزا دو چیزیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) گناہ۔ ایسے قتل میں دیت اور کفارہ نہیں ہوتا اور اگر وراثت قصاص معاف کر دیں اور اس کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو اب دیت اس صورت میں بھی آجائے گی۔ مگر یہ دیت، قتل خطا کی دیت سے سخت ہوگی۔ جتنی کی نوعیت تعداد میں زیادتی نہیں بلکہ عداوت و اوصاف میں زیادتی سے مراد ہوگی۔ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہی دیت ہے مگر قتل خطا میں ان کی عمریں ذرا کم ہوں گی۔

قتل مشابہہ عمد: یہ کہ قتل دھار والا نہ ہو۔ لیکن اسے ارادہ قتل سے مارا جائے۔ یہ عام طور پر ایسے آلات ہوتے ہیں جن سے زور و کوب سے جان سے مرجانے کی نوعیت کبھی کبھی آتی ہے۔ ورنہ ضرب شدہ یا کئی سبب بنتے ہیں۔ ایسے قتل کی سزا کفارہ، دیت اور گناہ تین چیزیں ہیں۔ کفارہ یہ کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرنا، دیت سواونٹ اور گناہ جسے سب جانتے ہیں۔ اس کی سزا "قصاص" نہیں ہوتی۔

قتل خطاء: یہ کہ کسی نے کوئی شکار دیکھ کر اس پر گولی چلائی یا تیر مارا، لیکن بلا ارادہ وہ کسی انسان کو لگا اور وہ مر گیا۔ اس کی سزا کفارہ اور دیت ہے قصاص اور گناہ نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ قتل کے مقابل سزا کیں، مجموعی طور پر چار بنتی ہیں۔ قصاص، کفارہ، دیت اور گناہ۔

قتل کی جو تین اقسام ذکر ہوئیں ان کی سزاؤں کا بھی ہم نے ذکر کیا۔ صاحب سراجی نے وراثت سے محرومی، قتل، لکھا۔ یعنی قاتل اس کا وارث نہیں بن سکے گا جس کو اس نے قتل کیا ہوگا۔ لیکن قتل کے ساتھ وجوب قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ جب ہم اس شرط پر غور کرتے ہیں تو تینوں اقسام کے قتل قصاص یا کفارہ سے خالی نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ کہ قتل خواہ کسی طرح کا ہو قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔

سوال: یہاں ذہن میں ایک سوال ابھرتا ہے کہ جب ہر قتل میں قصاص یا کفارہ لازم ہے، تو پھر صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ”قتل“ وراثت سے محروم کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے لازم (قصاص یا کفارہ) کی شرط جب خود بخود دے تو اس کے ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: بات دراصل یہ ہے کہ قتل کی مذکورہ تین اقسام عام طور پر واقع ہوتی ہیں۔ کچھ اقسام قتل ایسی بھی ہیں جو ان میں شامل نہیں۔ مثلاً کسی شخص نے حملہ آور سے اپنے آپ کو بچاتے ہوئے دفاعی انداز میں اسے قتل کر دیا یا قتل ہو گیا یا غمی کو کسی نے بغاوت کے پیش نظر قتل کر دیا یا قاضی و حاکم کے حکم سے ایک رشتہ دار دوسرے کو قتل کر دیتا ہے۔ بچہ یا مجنون کسی کو قتل کر دیتا ہے۔ ان اقسام قتل میں نہ قصاص اور نہ کفارہ ہے۔ لہذا ان میں سے کوئی قتل کا مرتکب ہو تو اپنے مقتول کا وارث بنے گا۔ یہ قتل محرومی کا سبب نہ بنے گا۔

نوٹ: مذکورہ اقسام کے اجمالی قتل جو وراثت سے محروم نہیں کر دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک صورت معینہ اور مخصوص قتل ایسا بھی ہے جو ان میں داخل ہونے کے باوجود محروم کر دیتا ہے۔ وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دیتا ہے۔ صورت مذکورہ میں باپ پر ازروئے شرع نہ قصاص اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ جس قتل پر قصاص یا کفارہ واجب نہ ہو ایسا قاتل وارث ہونا چاہیے لیکن یہاں باوجود قصاص یا کفارہ نہ ہونے کے باپ اپنے مقتول بیٹے کی جائیداد کا وارث نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتل عمد کی سزا قصاص اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائی۔ باپ کی تعظیم و تکریم کے پیش نظر یہ سزا اس سے اٹھائی گئی لیکن سزا اٹھانے کے ساتھ وراثت سے محرومی کو نہیں اٹھایا۔ ان چیزوں کو ہم قیاس کے دائرے میں لا کر قیاسی اور اجتہادی حکم نہیں لگائیں گے بلکہ شریعت مطہرہ نے براہ راست اس کے بارے میں مخصوص حکم دے رکھا ہے۔

مانع سوم: اختلاف دین۔ یعنی وارث اور مرنے والے کے دین میں اختلاف ہونا، سبب حرمان میراث ہوگا۔ مرنے والا مسلمان تھا اس کا وارث کافر ہے یا اس کے برعکس ہو تو وراثت نہیں ملے گی۔ اسلام کے مقابل ہر دین ”کفر“ میں شامل ہے۔ خواہ یہودی، عیسائی، ہندو، سکھ، بدھ مت اور مشرک وغیرہ مختصر یہ کہ اصول دین میں سے کسی ایک اصل کا منکر ”کافر“ ہے۔ کافر اور مسلمان باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ ہاں کافر کا کافر وارث ہوتا ہے، ہمیں اس سے کیا غرض؟

مانع چہارم: اختلاف دارین۔ اصطلاح شرع میں ”دار“ دو (۲) ہیں۔ دار الکفر اور دار الاسلام۔ یہ اختلاف دو اقسام کا ہے۔ ایک اختلاف حقیقی دوسرا حکمی۔ حقیقی یہ کہ ایک کافر دار الحرب میں رہتا ہو اس کا رشتہ دار دار الاسلام میں ضمان لے کر رہتا ہو۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہیں ہو سکتا۔ حکمی اختلاف یوں کہ ایک ذمی کافر جو دار الاسلام میں مستقل رہائش پذیر ہو۔ دوسرا وہ کافر جو ویزہ لے کر عارضی طور پر کچھ عرصہ کے لئے مسلمان ملک میں آیا۔ یہ دونوں رشتہ دار ہوں تو کچھ عرصہ کے لئے یہ دونوں دار الاسلام کے باشندے ہی کہلائیں گے لیکن عارضی طور پر آنے والا ”مستأمن“ مخصوص وقت تک رہنے کے بعد واپس دار الکفر چلا جائے گا کیونکہ اس کی مستقل رہائش وہیں ہے۔ ان میں بھی وراثت تقسیم نہ ہوگی۔ مختصر یہ کہ اختلاف دارین سے محرومی صرف کفار کے لئے ہے۔ مسلمان

کے لئے اختلاف دارین وراثت سے محرومی کا سبب نہیں بنے گا۔ ایک دو صورتیں پیش ہیں۔ جن میں مسلمان بھی اختلاف دارین کی وجہ سے وراثت سے محروم ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت یہ کہ کسی کا بیٹا دارالاسلام میں رہائش پذیر ہے۔ اس کا باپ مستقل طور پر دارالحرب میں رہائش پذیر ہے۔ وہاں ایمان لے آیا۔ دوسری صورت باپ بیٹا دونوں دارالحرب میں رہتے ہوئے مسلمان ہو گئے۔ لیکن بعد میں ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام آ گیا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے وراثت نہیں بنیں گے۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں وراثت سے محرومی نہ ہوگی۔ مثلاً ایک مسلمان بھائی پاکستان میں دوسرا امریکہ یا برطانیہ وغیرہ میں رہتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے وراثت ہوں گے۔

### فصل دوم: قرآن کریم میں مذکور حصہ جات اور ان کے مستحقین کی تفصیل

قرآن کریم میں چھ حصہ جات کا ذکر ہے۔ نصف، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، ایک تہائی اور چھٹا۔ ان حصہ جات کی باہم نسبت کو علم میراث میں تضعیف اور تصعیف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تضعیف کا معنی دگنا اور تصعیف کا معنی آدھا ہے۔ ان چھ حصہ جات میں تین کی نسبت تصعیف اور تین کی تصعیف بنتی ہے۔ ”نصف“ چوتھائی کا دگنا ہے اور ”چوتھائی“ آٹھویں کا دو گنا ہے۔ اھر آٹھواں حصہ، چوتھائی کا نصف اور چوتھائی نصف کا آدھا ہوتا ہے۔ اسی طرح دو تہائی ایک تہائی کا دگنا اور ایک تہائی دو تہائی کا نصف ہوگا اور اسی طرح ”چھٹا حصہ“ تیسرا کا نصف اور ”تیسرا حصہ“ چھٹا کا دو گنا ہوگا۔ ان چھ حصہ جات کے مستحقین بارہ ہیں۔ جن کو قرآن مجید نے بیان کیا ہے۔

چھ فرض حصہ جات کے مستحقین کی تفصیل یوں ہے:

بارہ افراد میں سے چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں۔ چار مرد یہ ہیں:

(۱) باپ (۲) دادا (۳) اخیانی بہن بھائی (۴) خاوند

آٹھ عورتیں یہ ہیں:

(۱) بیوی

(۲) بیٹی

(۳) پوتی (پڑپوتی اس سے بھی بچے تک)

(۴) حقیقی بہن (یعنی میت کے ماں باپ دونوں کی طرف سے اس کی بہن ہو)

(۵) علانی بہن (یعنی میت اور اس کی اس بہن کا باپ ایک لیکن ماںیں الگ الگ ہوں)

(۶) اخیانی بہن (میت اور اس کی بہن کی ماں ایک لیکن باپ الگ الگ ہوں)

(۷) مال

(۸) جدہ صحیحہ (یعنی وہ ثانی یا دادی کی میت کی طرف نسبت کرتے وقت درمیان میں جد فاسد نہ آئے، جد فاسد کی تعریف ذکر ہوگی)

مذکورہ چار مرد اور آٹھ عورتیں ذوی الفروض کہلاتے ہیں۔

### چار ذوی الفروض مردوں کے مختلف احوال

#### (۱) باپ کے احوال

باپ کے وارث ہونے کی تین صورتیں ہیں:

(۱) فرض مطلق۔ یہ چھٹا حصہ ہے۔ اس وقت باپ کو ملے گا جب بیٹا یا پوتیا یا پڑپوتا آگے تک موجود ہو۔ تو اس صورت میں باپ کو ملے گا۔

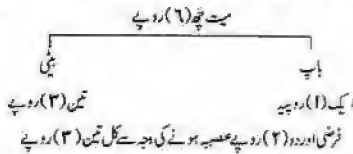
مال کا چھٹا حصہ ملے گا۔



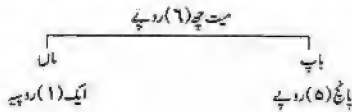
- (۲) ذوی الفروض اور عصبہ دونوں میں سے ہوگا۔ یہ اس وقت جب باپ کے ساتھ بیٹی یا پوتی یا پڑپوتی بیچے تک موجود ہو۔ اس صورت میں باپ کو چھٹا حصہ فرضی ملے گا اور بیٹی یا پوتی سے جو بیٹے گا، وہ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔
- (۳) صرف عصبہ بن کر وارث ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا، جب مرنے والے کی کوئی اولاد نہ ہو۔ اس صورت میں باپ کا کوئی حصہ مقرر نہیں۔ باپ کی ان تین صورتوں کو ہم مثال سے واضح کرتے ہیں:
- صورت اولیٰ: ایک شخص کا انتقال ہوا اس نے اپنے ورغاء میں صرف ایک بیٹا اور باپ چھوڑا، باپ کا فرضی حصہ چھٹا اور بیٹے کا بقیہ تمام حصہ بوجہ عصبہ ہونے کے۔



صورت ثانیہ: مرنے والا اپنے بیچھے باپ اور ایک بیٹی چھوڑے۔ باپ کو چھٹا حصہ فرضی طور پر اور بیٹی کو نصف فرضی حصہ ملے گا۔ بیٹی کے نصف حصہ کے بعد جو بیچے گا وہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔ مثال کے طور پر۔



صورت ثالثہ: مرنے والے کی کوئی اولاد نہ تھی۔ صرف باپ اور ماں چھوڑے۔ ماں کو فرضی حصہ چھٹا اور بقیہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔



## (۲) دادا کے احوال

دادا کو وراثت اس وقت ملتی ہے جب میت کا باپ نہ ہو۔ اس صورت میں دادا کے وہی تین احوال ہیں۔ جو باپ کے بیان ہوئے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوگا۔ ”دادا صحیح“ کی اصطلاح جو صاحب سراجی نے استعمال کی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دادا کی جب میت یعنی پوتے کی طرف نسبت کی جائے تو اس نسبت میں کوئی عورت واسطہ نہ بنے۔ مثلاً والد کی ماں کا باپ جو جد فاسد ہے۔ جب دادا کی نسبت باپ کی طرف کی جائے تو درمیان میں عورت کا واسطہ آگیا۔ لہذا یہ صحیح نہ رہا۔ اگر درمیان میں عورت واسطہ نہ بنے، تو وہ جد صحیح کہلائے گا۔ خواہ دادا، پردادا، نکر دادا تک یا اس سے اوپر تک رشتہ چلا جائے۔ اسی طرح جدہ صحیح وہ ہوتی ہے کہ میت کی طرف نسبت کرنے میں درمیان میں جد فاسد نہ آئے۔ مثلاً زید ابن خضہ بنت عمر ابن عائشہ۔ تو اس میں عائشہ جدہ فاسدہ ہے کیونکہ جب عائشہ کی نسبت زید کی طرف کی گئی جو میت ہے تو درمیان میں جد فاسد یعنی عمر کا واسطہ آگیا۔ جب عمر کی نسبت زید کی طرف کی تو درمیان میں خضہ کا واسطہ آگیا۔ اس لئے عمر جد فاسد ہوا اور عائشہ کی نسبت زید کی طرف کرنے میں درمیان میں جد فاسد آگیا لہذا عائشہ بھی جدہ فاسدہ ہوگئی۔

## (۳) اخیانی بھائی

ان کے تین احوال ہیں۔

(۱) ایک ہونے کی صورت میں چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) دو یا اس سے زائد ہونے کی صورت میں انہیں ایک تہائی حصہ ملے گا۔

نوٹ: اختیاتی بہن بھائی حصہ دار ہونے میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں۔ ان میں مذکر و مؤنث کا فرق نہیں ہوتا۔ ایک بھائی اور ایک بہن ہوں تو دونوں کو ایک تہائی اور اگر ایک ہی بھائی یا صرف ایک ہی بہن ہو تو اس کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۳) بیٹا، پوتا، پڑپوتا آگے تک اور باپ، دادا، پردادا آگے تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہو، تو اختیاتی بہن بھائی محروم ہو جائیں گے۔ اس پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ان کے تمام شاگردائے متفق ہیں۔

## (۴) خاوند کے احوال

اس کے دو احوال ہیں۔ نصف اور چوتھائی حصہ۔ عورت فوت ہوگئی اور خاوند اس نے اپنے پیچھے زندہ چھوڑا۔ اب دیکھا جائے گا کہ مرنے والی عورت کی اولاد ہے یا نہیں خواہ وہ اس موجود خاوند سے ہو یا کسی اور سے۔ اگر مرنے والی کی اولاد ہے تو خاوند کو کل مال کا چوتھائی حصہ اور اگر صرف خاوند ہی ہے اولاد نہیں تو خاوند کو کل جائیداد کا آدھا حصہ ملے گا۔

## ذوی الفرائض آٹھ عورتیں اور ان کے احوال

## (۱) بیوی

اس کے دو احوال ہیں۔ آدمی مر جائے اور بیوی چھوڑ جائے۔ اب دیکھیں گے کہ بیوی کے ساتھ مرنے والے کی اولاد بھی ہے یا نہیں بیوی ہی ہے۔ اولاد خواہ اس بیوی سے ہو یا سابقہ بیوی سے۔ اس صورت میں بیوی کو کل مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ اگر اولاد نہیں تو بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا۔

نوٹ: بیوی کا حصہ خواہ آٹھواں ہو یا چوتھا ہو۔ ایک بیوی کا یہی حصہ ہے اور ایک سے زائد چار تک کا بھی یہی حصہ ہے۔ مثلاً ایک شخص فوت ہو گیا۔ اپنے پیچھے ایک بھائی اور چار بیویاں چھوڑ گیا، اولاد نہیں تھی۔ اب ترکہ تقسیم کرتے وقت کل مال کا چوتھا حصہ چاروں بیویاں لیں گے اور بقیہ تین حصے بھائی لے گا۔

## (۲) بیٹی

اس کے تین احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) عصبہ

اگر بیٹی ایک ہی چھوڑی تو اسے نصف حصہ ملے گا اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں دو تہائی حصہ ملے گا اور اگر بیٹی کے ساتھ بیٹا بھی ہو تو بھائی کے ساتھ یہ عصبہ بن جائے گی۔ اس کا حصہ مقرر نہ ہوگا بلکہ ”للذکر مثل حظ الانثیین“ کے مطابق بھائی کو بہن سے دو گنا حصہ ملے گا اور بہن کو بھائی سے آدھا۔ مثالیں ملاحظہ ہوں:

میت (۲) روپے

میت (۲) روپے

ایک بھائی میت کا

دو بیٹیاں

بھائی

بیٹی

(۱) روپے

(۲) روپے

(۱) روپے

(۱) روپے

## (۳) پوتی

اس کے چھ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دوتہائی (۳) چھٹا حصہ (۴) محروم (۵) عصبہ (۶) محروم

(۱) پوتی صرف ایک ہی ہو تو نصف پائے گی۔

(۲) جب دو یا اس سے زائد ہوں تو دوتہائی پائیں گے۔

(۳) پوتی کے ساتھ اگر صلیبی بیٹی ہو تو پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۴) اگر پوتی کے ساتھ دو صلیبی بیٹیاں ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔

(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی یعنی پوتا اور دو بیٹیاں ہوں تو اب پوتی اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائے گی۔

(۶) پوتی کے ساتھ میت کی ماں اور بیٹا بھی موجود ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔

مثالیں: (۱) میت دو (۲) روپے (۲) میت تین (۳) روپے (۳) میت چھ (۶) روپے

پوتی	بیٹی	چچا	دو پوتیاں	چچا	پوتی
(۱) روپے	(۳) روپے	(۱) روپے	(۲) روپے	(۱) روپے	(۱) روپے
(۶) میت چھ (۶) روپے	(۵) میت تین (۳) روپے	(۴) میت دو (۲) روپے			
پوتی	بیٹا	چچا	دو بیٹیاں	چچا	پوتی
(۵) روپے	(۱) روپے	(۱) روپے	(۲) روپے	(۱) روپے	(۱) روپے

#### (۴) حقیقی بہن

اس کے پانچ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دوتہائی (۳) عصبہ (۴) محروم (۵) عصبہ

(۱) صرف ایک بہن وارث ہو تو نصف حصہ پائے گی۔

(۲) دو یا دو سے زائد ہونے کی صورت میں دوتہائی پائیں گی۔

(۳) اگر اس کے ساتھ بھائی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔

(۴) بہن کے ساتھ میت کا بیٹا، پوتا یا باپ موجود ہو تو تب بھی بہن محروم ہوگی۔

(۵) بہن کے ساتھ بیٹی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔

مثالیں:

میت دو (۲) روپے	میت تین (۳) روپے	میت پانچ (۵) روپے
بہن	چچا	بہن
(۱) روپے	(۲) روپے	(۴) روپے
(۱) روپے	(۱) روپے	(۱) روپے
(۴) میت دو (۲) روپے	(۵) میت چھ (۶) روپے	
بہن	بیٹا	بہن
(۱) روپے	(۵) روپے	(۱) روپے

## (۵) علاقائی ہمشیرہ

(یعنی باپ ایک اور ماں الگ الگ ہو) اس کے سات احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) چھٹا حصہ (۴) محروم (۵) عصب (۶) عصب (۷) محروم

(۱) علاقائی بہن ایک ہی ہو تو نصف پائے گی۔

(۲) دو یا دو سے زیادہ ہوں جبکہ ان کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو تو دو تہائی پائیں گی۔

(۳) ایک حقیقی ہمشیرہ بھی موجود ہو تو پھر علاقائی ہمشیرہ کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۴) دو حقیقی ہمشیرگان کی موجودگی میں یہ محروم ہوگی۔

(۵) اس کے ساتھ اس کا بھائی موجود ہو تو عصب ہو جائے گی۔

(۶) اگر اس کے ساتھ بیٹی یا پوتی مل جائے تو بھی یہ عصب ہو جائے گی۔

(۷) بیٹے، پوتے اور باپ کی موجودگی میں بھی محروم ہوگی۔

(۳) میت چھ (۶) روپے

(۲) میت تین (۳) روپے

(۱) میت دو (۲) روپے

صلی بہن علاقائی بہن چچا

روحانی بہنیں دو علاقائی بہن چچا

علاقائی بہن چچا

(۳) روپے (۱) روپیہ (۲) روپے

(۲) روپے (۱) روپیہ

(۱) روپیہ

(۶) میت تین (۳) روپے

(۵) میت تین (۳) روپے

(۴) میت تین (۳) روپے

علاقائی بہن روحانی بہن

روحانی بہن علاقائی بہن علاقائی بھائی

روحانی بہن علاقائی بہن چچا

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۲) روپے (۱) روپیہ

(۲) روپے محروم (۱) روپیہ

## (۶) ماں

ماں کے تین احوال ہیں:

(۱) کل مال کا چھٹا حصہ (۲) کل مال کا ایک تہائی حصہ (۳) بقیہ مال کا ایک تہائی حصہ

(۱) میت کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد خواہ بچے تک ہو، ان کی موجودگی میں ماں کو کل مال کا چھٹا حصہ ملے گا۔ اسی طرح جب

میت کے دو بہن بھائی ہوں یا ایک بہن بھائی یا صرف دو بہنیں ہوں یا صرف دو بھائی ہوں۔ یہ سب خواہ حقیقی، اخائی یا علاقائی

ہوں، ان کی موجودگی میں بھی ماں کا چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) جب میت کی اولاد یا بیٹے کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی کسی قسم کے دو بہن بھائی ہوں تو اس صورت میں ماں کل مال کا ایک

تہائی حصہ لے گی۔

(۳) ماں کے ساتھ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہو۔ اس صورت میں زوجین میں سے جو ہے اس کا حصہ نکال کر بقیہ مال کا ایک تہائی

حصہ ماں کو ملے گا۔

مثالیں:

(۱) میت چھ (۶) روپے			میت چھ (۶) روپے			میت چھ (۶) روپے		
ماں	بیٹا	ماں	پوتا	ماں	دو بیٹیں	باپ	دو بیٹیں	باپ
(۱) روپیہ	(۵) روپے	(۱) روپیہ	(۵) روپے	(۱) روپیہ	(۱) روپیہ	(۴) روپے	(۱) روپیہ	(۱) روپیہ
(۲) میت تین (۳) روپے			(۳) میت چھ (۶) روپے			میت بارہ (۱۲) روپے		
ماں	باپ	زوجہ	باپ	زوجہ	باپ	زوجہ	باپ	زوجہ
(۱) روپیہ	(۲) روپے	(۳) روپے	(۶) روپے	(۳) روپے	(۶) روپے	(۳) روپے	(۶) روپے	(۳) روپے

نوٹ: زوجین کی موجودگی میں ماں کو ایک تہائی حصہ ملتا ہے۔ ہم نے اس کی مثال میں زوجین کے ساتھ ماں کو ملایا ہے۔ اس صورت میں ماں کو باقی کا ثلث دیا گیا۔ اگر باپ کی جگہ دادا ہو، تو پھر احناف کے مابین اختلاف ہے۔ طرفین کے نزدیک کل مال کا ایک تہائی ماں کو ملے گا۔ لیکن امام ابو یوسف دونوں صورتوں میں باقی دینے کے قائل ہیں۔ دونوں کی مثالیں:

میت چھ (۶) روپے ثلث اکل			میت چھ (۶) روپے ثلث باقی		
خاوند	دادا	ماں	خاوند	دادا	ماں
(۳) روپے	(۱) روپیہ	(۲) روپے	(۳) روپے	(۲) روپے	(۱) روپیہ

### (۸۰۷) دادی یا نانی

ان دونوں کے مختلف احوال جاننے کے لئے پانچ باتیں جاننا ضروری ہیں:

(۱) دادی یا نانی کو چھٹا حصہ ملے گا۔ خواہ ایک ہو یا کئی ہوں۔ وہ اسی چھٹے حصے کو تقسیم کریں گی لیکن ان میں سے ہر ایک کا ”صحیحہ“ ہونا ضروری ہے۔ جس کی تعریف گزر چکی ہے۔ دو یا دو سے زائد ہونے کی صورت میں چھٹا حصہ باہم اس وقت تقسیم کریں گے جب ان کا درجہ یکساں ہو۔ کم درجہ والی ان میں شامل نہ ہوگی۔ اس کی صورت یہ بنے گی کہ ایک شخص اپنے پیچھے دادی نانی دونوں چھوڑ گیا۔ ساتھ ہی اس کا ایک بیٹا بھی ہے تو ترکہ یوں تقسیم ہوگا۔ بیٹے کو پانچ (۵) روپے اور دادی نانی دونوں کو ایک (۱) روپیہ۔

(۲) مرنے والے کی اگر ماں موجود ہو، تو دادی نانی محروم ہوں گی لیکن باپ کی موجودگی میں دادی تو محروم ہوگی نانی نہیں۔ اسی طرح دادی کی موجودگی میں پڑدادی تو محروم ہوگی مگر نانی وارث رہے گی۔

(۳) دادا، پڑدادی کو تو محروم کر سکتا ہے مگر دادی کو نہیں کیونکہ دادی کی نسبت اپنے خاوند کے واسطے سے مرنے والے کی طرف نہیں بلکہ وہ بلا واسطہ اس کی طرف منسوب ہے جبکہ باپ موجود نہ ہو۔ لہذا دادا، دادی کو محروم نہیں کر سکتا۔ اسی طرح پردادا، پردادی کو محروم نہیں کر سکتا۔ جبکہ باپ دادا موجود نہ ہوں۔

(۴) قریب والی دادی نانی دور والی کو محروم کر دیں گی۔ عام ازیں کہ وہ باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے اور پھر وہ قریب والی دادی خود بھی محروم ہو۔ لیکن دور والی دادی کو محروم کر دے گی۔ مثلاً مرنے والا دادی، باپ اور پڑدادی چھوڑ گیا تو اس صورت میں



## اشکال

ترتیب عصبات میں یہ کہا گیا ہے کہ میت کے بیٹے کے ہوتے ہوئے میت کا باپ وارث نہیں ہوگا۔ حالانکہ بچنے اور ارق میں ایک مثال میں باپ اور بیٹا دونوں کو وارث قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا اور باپ چھوڑتا ہے تو باپ کوکل جائیداد کا چھٹا حصہ ملتا ہے اور بقیہ بیٹا لے جائے گا۔

جواب: ہم گفتگو عصبات اور ان کی ترتیب میں کر رہے ہیں۔ مثال مذکور میں باپ بحیثیت عصبہ ہونے کے نہیں بلکہ ذوی الفروض میں شامل ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ پارہا ہے اور بیٹا عصبہ ہونے کی وجہ سے باقی ماندہ جائیداد کو سمیٹ رہا ہے۔ ذوی الفروض کا مقررہ حصہ پہلے تقسیم کیا جاتا ہے پھر بچا ہوا عصبات لیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ مثال مذکور میں باپ بیٹا عصبہ ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ باپ ذوی الفروض ہونے اور بیٹا عصبہ ہونے کے اعتبار سے وارث بن رہے ہیں۔ لہذا تقدیم و تاخیر عصبات پر کوئی اعتراض نہ ہوا۔

نوٹ: عصبات کی مذکورہ اقسام میں سے ہر وہ عصبہ جو میت کے ساتھ دوہری قربت رکھتا ہو وہ اپنی قسم کے اس عصبہ سے مقدم ہوگا جو صرف ایک وجہ سے قربت رکھتا ہو۔ لہذا دو قربت والا عصبہ ایک قربت والے عصبہ کو محروم کر دے گا۔ جیسا کہ حقیقی اور علانی بھائی دو موجود ہوں، تو ان میں حقیقی بھائی کی قربت چونکہ دوہری ہے۔ اس لئے یہ علانی بھائی کو محروم کر دے گا۔

## اشکال

مرنے والے نے اپنے پیچھے چند بیٹے چھوڑے۔ ان میں سے چند ہیں جو حقیقی بھائی ہیں اور دوسرے علانی بھائی ہیں۔ مذکورہ قانون کے مطابق حقیقی بیٹوں کو چاہیے تھا کہ علانی بیٹوں کو محروم کر دیتے۔ حالانکہ دونوں اقسام کے بیٹے برابر ہوتے۔ اس لئے حقیقی بھائی کا علانی بھائی کو محروم کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں ایک مغالطہ کھایا گیا۔ وہ یہ کہ حقیقی بھائی اور علانی بھائی میں قرب و بعد قربت جو بیان ہوئی، وہ مرنے والے کی نسبت سے ہے۔ مرنے والے کے یہ دونوں بھائی ہیں اور وہ ان کا بھائی ہے۔ لیکن اشکال میں موجود صورت میں مرنے والے کے یہ بیٹے ہیں اور وہ ان کا باپ ہے۔ میت اگر بھائی ہے تو اس کے وارث بھائی حقیقی اور علانی اور اخیانی میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر مرنے والے کا باپ اور ماں اور زندہ کا باپ اور ماں ایک ہی ہیں تو یہ دونوں حقیقی بھائی ہوتے اور اگر مرنے والے اور زندہ بھائی کا باپ ایک لیکن ماںیں مختلف ہوں تو یہ علانی بھائی ہوگا۔ لیکن مرنے والا اگر باپ ہے تو اس کی اولاد میں حقیقی یا اخیانی یا علانی کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ باپ کی اولاد خواہ متعدد بیٹوں سے ہو یا ایک سے ہو وہ باپ کی حقیقی اولاد ہی کہلاتی ہے اور اگر مرنے والا باپ نہیں تو وارث اس کا بیٹا نہیں کہلا سکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ ایک باپ کی اولاد باہم بھائی ہوتے ہیں۔ حقیقی یا علانی ہو سکتے ہیں لیکن باپ کی اولاد اور بیٹے ہوتے ہیں یہ تقسیم نہیں چلتی۔ صاحب مرامی نے دوسری قربت کو ترجیح دینے کے معاملہ میں یہاں تک بیان کر دیا کہ حقیقی بھائی تو کیا حقیقی ہمیشہ بھی بیٹی کے ساتھ مل کر عصبہ بن جائے گی تو علانی بہن بھائی محروم ہو جائیں گے۔

میت دو (۲) مرد ہے

حقیقی ہمیشہ بیٹی (۱) مرد ہے  
علانی بہن (۱) مرد ہے محروم

مثال:

صورت مذکورہ میں بہن کو آدھا حصہ ملے گا کیونکہ وہ عصبہ ہوگئی ہے۔ قانون یہ ہے "بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بناؤ"۔ اکیلی بیٹی ہوتی تو نصف پاتی۔ اس کا نصف عصبہ ہے۔ بقیہ نصف بحیثیت عصبہ حقیقی بہن لے جائے گی اور علانی بہن چونکہ دوسری قربت

والی نہیں۔ اس لئے دوہری قرابت والی حقیقی بہن نے اپنے ہوتے ہوئے اسے محروم کر دیا۔

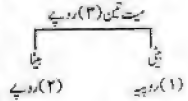
### اشکال

سراچی کی عبارت ہے: "ان اعیان بنسی الام بنسوارثون دون بنی العلات۔ یعنی رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اعیان بنسی الام کے ہوتے ہوئے بنی علات محروم ہوں گے۔ اشکال یہ ہے کہ "بنی اعیان" کو بنی ام کہنا صحیح نہیں ہے۔ یعنی بنی ام کو اعیان کے ساتھ ملا کر درست نہیں ہے۔ کیونکہ "بنی ام" انہی بنی بہن بھائی کو کہتے ہیں۔ جو صرف ماں کی طرف سے ایک دوسرے کے شریک ہوتے ہیں اور بنی اعیان وہ کہ جن کے ماں باپ ایک ہی ہوں۔

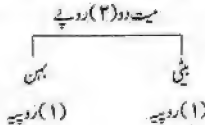
جواب: بحث دراصل یہ ہے کہ صاحب سراچی کہنا یہ چاہتے ہیں کہ بنی اعیان کی موجودگی میں بنی علات محروم رہتے ہیں۔ اگرچہ وہ باپ میں دونوں شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیح اس لئے کہ بنو اعیان میں باپ کے علاوہ ماں بھی شریک ہوتی ہے۔ اس لئے اعیان کے بعد لفظ "بنو الام" زیادہ کیا گیا تاکہ واضح ہو جائے کہ بنو اعیان اور بنو علات میں جو فرق ہے وہ ماں کے اعتبار سے ہے۔ بنو علات میں ماں کی شرکت نہیں ہوتی اور بنو اعیان میں ماں کی بھی شرکت پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد سراچی کے مصنف نے اس کو عام قاعدہ قرار دے دیا کہ دو قرابتوں والا ایک قرابت کو محروم کر دے گا۔ یعنی بھائی کے علاوہ بہن بھی میت کا اگر ایک حقیقی اور دوسرا اعلانی ہو یا ایک چچا حقیقی اور دوسرا اعلانی ہو۔ ان تمام صورتوں میں حقیقی وارث قرار پائے گا اور اعلانی محروم رہے گا۔

عصبہ بغیرہ: یہ وہ وارث ہے جو خود کو عصبہ نہیں ہوتا لیکن جس کے ساتھ مل کر عصبہ بنا وہ بھی عصبہ ہو گیا۔ لہذا اس قسم میں وہ عورتیں بھی داخل ہیں۔ جن کے حصے نصف اور عثمان ہیں۔ یعنی بیٹی، پوتی اور بہن یہ سب عورتیں اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر عصبہ بن جاتی ہیں۔ یعنی میت کا ایک بیٹا اور بیٹی وارث ہیں اب بیٹا خود عصبہ ہے۔ وہ اپنی بہن کو بھی عصبہ کر دے گا۔ اسی طرح پوتا، پوتی کو، بھائی بہن کو عصبہ کر دیں گے جبکہ یہ خود عصبہ ہوں۔ مثال ملاحظہ ہو:

اس صورت میں اگر بیٹا نہ ہوتا تو بیٹی ذوی الفروض ہونے کی وجہ سے نصف حصہ پاتی۔ لیکن بھائی کے ساتھ ملنے کی وجہ سے کوئی مقرر حصہ نہ رہا۔ لہذا کس مشل حظ الاہلین کے تحت بھائی کو بہن سے دو گنا ملے گا اور بہن کو بھائی سے نصف ملے گا جیسا کہ مثال سے یہ ظاہر ہے۔



عصبہ مع الغیر: وہ عورتیں جو خود بھی عصبہ نہیں تھیں اور جن کے ساتھ مل کر عصبہ بنیں وہ بھی عصبہ بنیں۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ ملا کر عصبہ بنانے کا حکم دیا ہے۔ بہن اور بیٹی اکلی اکلی عصبہ بنیں ہوتی۔ جب دونوں مل جائیں تو بہن کو بیٹی عصبہ کر دے گی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ بہن بیٹی کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی۔ (یوں نہیں کہا کہ بیٹی بہن کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی) اس کی مثال یہ ہے:



صورت مذکورہ میں بیٹی کو نصف باعتبار ذوی الفروض ہونے کے ملے گا اور بہن عصبہ ہونے کی وجہ سے بقیہ نصف لے جائے گی۔ لہذا بہن "عصبہ مع غیرہ" ہوگی۔



نوٹ: قانون یہ ہے کہ ”بہن“ بھائیوں کے ساتھ مل کر عصب بن جاتی ہے لیکن ایک صورت صاحب سراجی نے ایسی بھی ذکر کی جہاں بہن صورت مذکورہ میں عصب نہیں بنتی۔ وہ یہ کہ چچا عصب ہے لیکن اس کی بہن (پھوپھی) چچا کی موجودگی میں عصب نہیں بنتی۔ مطلب یہ کہ اگر مرنے والا اپنے پیچھے چچا اور پھوپھی چھوڑ گیا، تو تمام وراثت چچالے جائے گا۔ پھوپھی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ ایک طرف قانون کے مطابق بیٹی، پوتی اور بہن اپنے اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر عصب بنتی ہیں لیکن چچا اور پھوپھی کے درمیان یہ قانون جاری نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی، پوتی اور بہن ذوی الفروض میں سے ہیں۔ جب ان کے ساتھ ان کا بھائی مل جائے تو یہ عصب بن جاتی ہیں لیکن ان کے مقابلے میں پھوپھی ذوی الفروض سے نہیں ہے لہذا اپنے بھائی کے ساتھ مل کر عصب نہیں بنے گی۔

صاحب سراجی نے عصبات کی اقسام ثلاثہ کے بعد ایک اور قسم ”عصب سببی“ کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ دراصل آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں تفصیل و تشریح کی ضرورت ہے اور اس کا وجود ہمارے ممالک میں مفقود ہے۔ اس لئے اس کی بحث میں پڑھنا بے کار ہے۔

### فصل چہارم: جب کا بیان

”جب“ کا لغوی معنی باز رکھنا ہے۔ دربان یا نگہبان کو ”حاجب“ اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ امیرے غیرے کو اندر آنے سے باز رکھتا ہے۔ شرع میں اس کی دو اقسام ہیں۔ جب نقصان، جب حرمان۔

### جب نقصان

ایک وارث دوسرے وارث کو جائیداد وراثت سے بالکل محروم تو نہ کرے لیکن اس کے حصہ میں کمی کر دے۔ ایسے ورثاء جو اس کے تحت آتے ہیں۔ وہ پانچ ہیں۔ خاوند، بیوی، ماں، پوتی اور غلامی بہن۔ میاں بیوی میں کسی کا انتقال ہو گیا۔ اگر ان کے ساتھ اولاد نہ ہو تو بیوی کو اپنے فوت شدہ خاوند کی وراثت میں سے ایک چوتھائی ملے گا۔ اگر خاوند زندہ ہے اور بیوی فوت شدہ اور اولاد نہیں تو خاوند کو فوت شدہ بیوی کی جائیداد میں سے نصف ملے گا اور اگر اولاد ہو تو پھر زوجہ کو  $\frac{1}{8}$  حصہ اور خاوند کو چوتھا حصہ ملے گا۔ گویا اولاد ہونے کی صورت میں ان کے حصہ میں کمی آگئی۔ حصہ میں کمی کی طرح بھی کمی آجائے تو اسے ”جب نقصان“ کہتے ہیں۔

### جب حرمان

یعنی بالکل محروم کر دینا۔ اس کی صورت یوں ہوگی کہ میت کے دو آدمی وارث ہیں۔ ایک زیادہ قرابت والا دوسرا کم قریبی۔ تو زیادہ قرابت والا دوسرے کو محروم کر دے گا جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوتا ہے۔

### کیا ”محروم“ حاجب بن سکتا ہے؟

احناف کے نزدیک ”محروم“ حاجب نہیں بن سکتا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس کے قائل ہیں۔ محروم کون کون ہیں؟ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً کافر، قاتل اور غلام وغیرہ۔ یہ خود تو وارث نہیں لیکن دوسروں کو وراثت سے محروم کرنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے تین وارث چھوڑتا ہے۔ ایک باپ دوسرا کافر بیٹا اور تیسری ماں۔ صورت مذکورہ میں بیٹا بیوہ کافر ہونے کے خود محروم ہے۔ اب کیا یہ قریبی ہونے کی وجہ سے باپ کو محروم کر سکتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک یہ باپ کو محروم نہیں کرے گا بلکہ باپ اپنا مقررہ حصہ پائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ بیٹا موجود ہی نہیں ہے۔ لہذا صورت مذکورہ میں ماں کو ایک جہائی دے کر بقیہ مال باپ لے جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ بیٹا ہونے کی صورت میں ماں کا حصہ کم ہو

جائے گا۔ اب وہ تیسرا حصہ کی بجائے چھٹا حصہ پائے گی۔ اسے یہ نقصان اس کے محروم بیٹے نے پہنچایا۔ خواہ یہ لڑکا کافر ہی کیوں نہ ہو؟ کیونکہ اولاد کی موجودگی میں ماں کو چھٹا حصہ ملتا ہے۔ لہذا صورت مذکورہ میں کل مال کے چھ حصے کئے جائیں گے۔ ماں کو ذریٰ الفرض ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ مل جائے گا۔ بقیہ تمام باپ یوحہ عصب ہونے کے لے جائے گا۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ بہر حال آپ کے نزدیک محروم الوراث بھی جب نقصان کا سبب بن سکتا ہے۔ لیکن احناف کا استدلال یہ ہے کہ جسے محروم کر دیا گیا اور کیا بھی نص کے ذریعہ تو وہ کسی دوسرے کے حصہ کے کم ہونے کا سبب نہیں بن سکتا۔

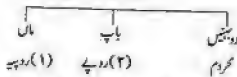
### اعتراض

- پچھلی سطور میں ایک مثال بیان ہوئی تھی۔ وہ یہ کہ ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے باپ، دادی اور پرثانی چھوڑتا ہے۔ اس صورت میں باپ اگرچہ پرثانی کو محروم نہیں کر سکتا۔ مگر دادی کو محروم کر دے گا اور ایک دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ قریب والی دادی دور والی دادی کو محروم کر دیتی ہے۔ اب اس قانون کے تحت دادی نے پرثانی کو محروم کر دیتا ہے۔ ان دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ دعویٰ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں بن سکتا لیکن یہاں دادی باوجود محروم ہونے کے پرثانی کے لئے حاجب بن رہی ہے؟ جواب: جواب سے پہلے لفظ محروم کے بارے میں سن لیجئے کہ یہ دو معانی میں مستعمل ہے۔ اول وہ جسے کچھ بھی نہ ملے۔ دوم وہ کہ جس کی اہلیت وراثت ختم ہو چکی ہے۔ ان میں سے پہلا معنی مجازی ہے۔ وہ حقیقی محروم نہیں بلکہ اسے محجوب کہتے ہیں۔ اب جواب کی طرف آتے ہیں۔ یہ محروم وہ جس میں وراثت پانے کی اہلیت ہی نہ ہو اور محجوب وہ جو اہلیت تو رکھتا ہو لیکن کسی عارضہ کی بنا پر حصہ نہ پائے جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا اور باپ کی موجودگی میں دادا کو کچھ نہیں ملتا۔ لیکن پوتا اور دادا محروم نہیں بلکہ محجوب کہلا جائیں گے۔ اسی تقریر و تشریح کے پیش نظر مذکورہ اعتراض کو لیجئے باپ کی موجودگی میں دادی محروم نہیں بلکہ محجوب ہے کیونکہ اگر باپ نہ ہوتا تو اس کو چھٹا حصہ ملتا۔ لہذا اسے محروم نہیں کہیں گے اور قاعدہ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں ہو سکتا۔ محجوب حاجب ہو سکتا ہے۔

نوٹ: ”محجوب“ کے حاجب بننے پر اتفاق ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی اس سے متفق ہیں۔ اس کی مثال ملاحظہ

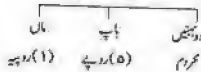
۱۰۰

میت تین (۳) روپے



صورت مذکورہ میں بہن بھائی محروم ہونے کے باوجود ماں کے لئے نقصان کا سبب بن گئے۔ لہذا ماں کو اب تیسرے حصہ کی بجائے چھٹا حصہ ملے گا۔

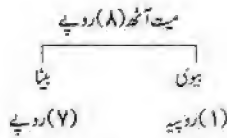
میت چھ (۶) روپے



### فصل پنجم: فرائض کے مخرج کا بیان

قرآن کریم میں فرائض وہ طرح یا د اقسام کے مذکور ہیں۔ اول قسم نصف، ربع اور ثمن۔ دوم قسم ثلث، ثلثان اور سدس۔ فرض

کے مخرج کا اصل مقدمہ یہ ہے کہ کوئی سا ایک ایسا عدد معین کیا جائے۔ جس سے تمام ورثاء کو مفروضہ حصہ مل جائیں۔ اس کے لئے طریقہ یہ اختیار کیا جاتا ہے کہ لفظ میت لکھ کر اس کے نیچے جو وارث موجود ہیں۔ ان کے نام لکھے جاتے ہیں پھر اس معین عدد کو لفظ میت کے اوپر لکھ دیا جاتا ہے۔ رہا عدد معین کے تعیین کا طریقہ کیا ہے؟ صاحب سراجی نے اس کے لئے قانون ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ مذکورہ چھ فرائض میں سے (ربیع، نصف، سدس وغیرہ) جب ایک آجائے تو اس کا جو مستحق اور ہم نام ہوگا، اس کو عدد معین مقرر کر کے سب فرائض کے لئے مخرج بنائیں گے۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑا۔ ان میں سے بیوی کا اولاد ہونے کی وجہ سے آٹھواں حصہ معین ہے۔ جبکہ لڑکے کے لئے مقرر نہیں، تو ورثاء میں سے صرف آٹھویں حصہ والا ایک ہی وارث ہے۔ اس لئے مسئلہ آٹھ سے بنے گا۔

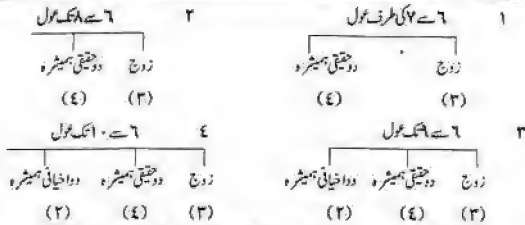


اسی طرح اگر صرف نصف والا ہے تو دس سے ربیع والا ہے تو چار سے سدس والا ہے تو چھ سے علیٰ ہذا القیاس مسئلہ بنائیں گے۔ ان فرائض ثنائیہ میں سے ہر ایک حصہ کا عدد بنایا جاتا ہے لیکن نصف کا عدد خلاف قیاس ۲/۱ نہیں بلکہ دو ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ صرف ایک فرض نہ ہو بلکہ دو یا دو سے زائد جمع ہو جائیں، تو پھر سب سے کم حصہ والا مخرج بنایا جائے گا۔ مثلاً نصف، ربیع اور ثمن جمع ہو گئے تو آٹھواں حصہ سب سے کم ہے۔ لہذا مسئلہ آٹھ سے بنایا جائے گا۔ اسی طرح ثلث، ثلثان، ثلثان اور سدس مل جائیں تو چھ سے مسئلہ بنے گا اور اگر دونوں اقسام کے فرائض مخلوط ہو کر آئیں تو پھر ضابطہ کچھ یوں ہوگا کہ اگر نصف دوسرے اقسام ثلاثہ (سدس، ثلث، ثلثان) میں سے کسی کے ساتھ آجاتا ہے یا سب کے ساتھ مل کر آجائے تو مخرج چھ تصور کیا جائے گا۔ اگر نصف کی بجائے ربیع ہو اور فریق ثانی میں کوئی ایک یا سب حصے ہوں تو مخرج بارہ ہوگا اور اگر فریق اول سے ثمن آجائے تو فریق ثانی کے کل یا بعض فرض کے ساتھ مل کر مسئلہ چوبیس سے بنے گا۔

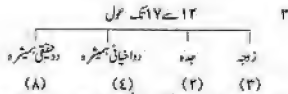
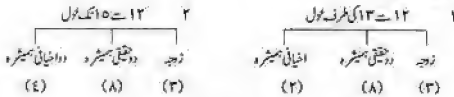
### فصل ششم: عول کا بیان

جیسا کہ ہم پچھلے فصل میں مختار فرائض کی بحث کر چکے ہیں۔

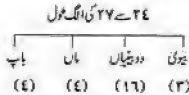
کبھی ایسی صورت پیش آجاتی ہے کہ جس چھوٹے حصہ کا عدد ہم نے بطور مخرج لیا۔ جب اس کے مطابق ورثاء میں حصے بانٹنے چاہئیں تو وہ حصہ جات مخرج سے بڑھ جاتے ہیں۔ یعنی مخرج میں وسعت نہیں ہوتی کہ اس پر اعتبار کرتے ہوئے وراثت پوری کی پوری بانٹ دی جائے۔ ایسی صورت میں مخرج کو وسعت دی جاتی ہے۔ جیسا کہ نصف، ثلثان، ثلث اور سدس لینے والے ورثاء اکٹھے ہو گئے۔ اب ان میں سب سے چھوٹا سدس ہے۔ جس سے چھ کا ہندسہ مخرج بنایا۔ لیکن جب ان حصوں کو جمع کریں تو وہ کل دس بن جاتے ہیں تو ان ورثاء کو مکمل حصہ دینے کے لئے چھ کی بجائے دس سے مسئلہ بنائیں گے۔ اب اسے کہا جائے گا کہ مسئلہ چھ سے دس کی طرف عول کر گیا۔ ان سات مختار مخرج میں سے چار ایسے عدد ہیں جن میں عول نہیں ہوتا۔ یعنی نصف، ثلث اور ربیع اور ثمن۔ بقیہ تین یعنی چھ، بارہ اور چوبیس میں عول ہوتا ہے۔ ان میں سے چھ کا عول جفت اور طاق دونوں طرف ہوتا ہے۔ یعنی سات اور نو پر طاق اور دس پر جفت ہوگا۔ اس کی چار مثالیں ملاحظہ ہوں:



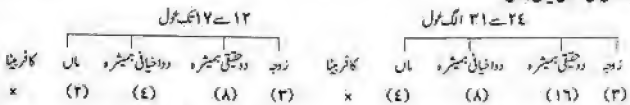
دوسرے عدد یعنی بارہ کا مول صرف طاق اعداد میں ہوگا اور وہ بھی سترہ تک۔ اس کی تین صورتیں بنیں گی۔ ۱۲ سے ۱۳، ۱۳ سے ۱۵ اور ۱۳ سے ۱۷۔ مثالیں ملاحظہ ہوں:



اور تیسرے عدد یعنی چوبیس (۲۴) کا مول صرف ایک یعنی ستائیس (۲۷) ہے۔ یہ مسئلہ منبرہ کے نام سے بھی مشہور ہے۔ جس کی وجہ یہ بنی کہ وراثت کا یہ سوال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اس وقت پوچھا گیا۔ جب آپ منبر پر وعظ فرما رہے تھے۔ آپ نے اسی وقت اس کا جواب ارشاد فرمادیا۔ مسئلہ بذریعہ صورت یہ ہے:



لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بقول چوبیس (۲۴) کا مول اکتیس (۳۱) تک جاسکتا ہے۔ اس اختلاف کا پس منظر دراصل وہی اختلاف ہے کہ محروم شخص سبب حجب نقصان بن سکتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک محروم شخص نقصان کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال یوں ہوگی:



دیگر حضرات کے نزدیک

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بقول

## فصل ہفتم: تماثل، تداخل، توافق اور تباین کی پہچان

یہ فصل دراصل اگلی فصل ”باب التصحیح“ کے لئے بطور مقدمہ لائی گئی ہے۔ کیونکہ ”تصحیح“ کے سمجھنے میں اس کی وجہ سے بہت سہولت ہو جاتی ہے۔ گزشتہ اوراق میں ہم ذوی الفروض اور عصبات کی تمام ایساٹھ لکھ کر فارغ ہو چکے ہیں۔ باب التصحیح باقی رہتا تھا جس کا اہم مقصد یہ ہوتا ہے کہ ورثاء کے مقررہ حصہ جات میں اگر کسی ٹوٹ پھوٹ نظر آتی ہو تو اس سے پہچانے کے لئے ہمیں کیا طریقہ اپنانا چاہیے؟ اس ٹوٹ پھوٹ سے بچنے اور سمجھنے سے قبل موجودہ فصل کا ذہن نشین ہونا بہت ضروری ہے۔ اس فصل کا خلاصہ (جو دلیل حصر بھی ہے) کچھ یوں بنتا ہے۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں چار چیزیں مذکور ہوئیں۔ تماثل، تداخل، توافق اور تباین۔ میراث میں سے کوئی سے دو عدد یا حصہ جات کے درمیان نسبت ان چار میں سے کوئی ایک لازماً ہوتی ہے یا تو تساوی کی نسبت ہوگی یا نہیں۔ اگر تساوی کی نسبت ہے تو وہ دونوں متماثل کہلائیں گے اور اگر نسبت تساوی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایک عدد دوسرے عدد کو فنا کرتا ہے یا نہیں؟ یعنی ایک عدد دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر فنا ہو جائے تو وہ دونوں عدد متداخل ہوں گے اور اگر ایک عدد دوسرے کو فنا نہیں کرتا بلکہ کوئی تیسرا ہندسہ دونوں کو اپنے اندر فنا کر لیتا ہے یا ایسا بھی نہیں؟ اگر تیسرا عدد اپنے اندر فنا کر لے تو یہ توافق کہلاتا ہے۔ ورنہ تباین بنے گا۔

ان چار مذکورہ صورتوں کو مثالوں سے یوں سمجھنا چاہیے ۲ اور ۳ یا ۴ اور ۴ کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور تداخل کی مثال ۲ اور ۸ فرض کر لیں۔ اب اگر ۲ کو ۴ سے ضرب دیتے ہیں تو دوسرا عدد یعنی ۸ بن جاتا ہے اور اگر ۸ کو ۲ پر تقسیم کریں تو حاصل چار ۴ آگے گا۔ تداخل کا نتیجہ یہ نکلا کہ دو عددوں میں سے اگر چھوٹے عدد کو دو گنا (سہ گنا، چار گنا وغیرہ) کریں تو بڑا عدد بن جائے اور اگر بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کریں، تو بڑا دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جائے اور توافق کی مثال ۳ اور ۶ ہے۔ گویا توافق کی نسبت تداخل کی نفی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ۳ جو چھوٹا عدد ہے۔ اسے دو گنا کیا جائے، تو چھ نہیں بنتا اور نہ ہی ۶ کو تقسیم کیا جائے تو چھوٹے عدد یعنی ۳ کے برابر تقسیم ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہاں ہمیں کسی تیسرے عدد کو لینا پڑے گا۔ جو ایسا ہو کہ جس کو اگر ضرب دی جائے تو وہ دونوں پر فٹ آجائے اور ان دونوں کو چھوٹے سے تقسیم کیا جائے تو برابر تقسیم ہو جائے۔ اب دونوں اعداد ۴ اور ۶ کے لئے ہم نے عدد ۱۲ لیا۔ اس تیسرے ہندسہ کو اگر دو گنا کریں تو ۴ اور ۶ سہ گنا کریں تو ۱۲ حاصل ہو جاتا ہے۔ یونہی اگر ۳ کو ۲ پر اور ۶ کو ۳ پر تقسیم کریں تو دونوں برابر برابر (یعنی ۳ اور ۳) تقسیم ہو جاتے ہیں۔ یہ توافق کی نسبت ہے اور اگر چھوٹے عدد کو ضرب دی جائے تو بڑا عدد نہ بن سکے اور بڑے عدد کو اگر چھوٹے سے تقسیم کریں تو برابر تقسیم نہ ہو اور ان دونوں عددوں کے لئے کوئی تیسرا عدد بھی ایسا نہیں جو ان دونوں کو اپنے اندر لے لے یا وہ دونوں اس پر برابر تقسیم ہو جائیں۔

نوٹ: ہندسہ ”۱“ علم میراث میں بطور عدد شمار نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ”۱“ کو بھی عدد شمار کریں گے، تو مذکورہ تمام نسبتیں بیکار ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایک سے تو تمام اعداد تقسیم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم کا فائدہ کوئی نہیں اور ایک سے ضرب بھی دیں تو بھی مضروب میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

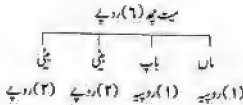
## فصل ہشتم: تصحیح کے بیان میں

”تصحیح“ صحت سے مشتق ہے۔ یعنی درستگی والا کر دینا، اور اصطلاح میراث میں تصحیح کی تعریف یہ ہے کہ ورثاء کے مقررہ حصہ

جات میں اگر ٹوٹ پھوٹ بنتی ہو، تو پھر خرچ کو ایسے عدد پر متعین کر دیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ بغیر ٹوٹ پھوٹ کے مکمل ملے۔ صاحب سراجی نے تصحیح کے لئے سات قواعد ذکر کئے ہیں جن میں سے تین کا تعلق ورثاء اور ان کے حصہ جات کے ساتھ ہے اور چار ایسے قواعد ذکر کئے ہیں جن میں ورثاء کی نسبت ورثاء کے ساتھ نکالی جاتی ہے۔ ان سات قواعد کو بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

### قاعدہ اولیٰ

جب کسی فریق کے مترہ حصہ میں کسر (ٹوٹ پھوٹ) نہ واقع ہوتی ہو۔ یعنی ہر ایک وارث کو خرچ سے پورا پورا حصہ مل جاتا ہو تو ایسی صورت میں تصحیح کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً میت کے ورثاء میں باپ، ماں اور دو بیٹیاں ہیں تو ان ورثاء کو وراثت تقسیم کرنے کے لئے خرچ ۶ بنتا ہے۔ اس خرچ کے مطابق ان کے حصہ جات انہیں مکمل مل جاتے ہیں کہیں کی نہی یا ٹوٹ پھوٹ کا خدشہ نہیں۔ اولاد موجود ہے۔ لہذا ماں باپ کو چھٹا حصہ ملے گا، دو بیٹیوں کو دو ٹکٹ ملیں گے اور چھٹے سے یہ حصہ جات بلا کم و کاست پورے مل جاتے ہیں۔ لہذا یہاں تصحیح کی ضرورت نہیں۔



### قاعدہ ثانیہ

اگر خرچ سے ورثاء کو حصے دیئے جائیں تو کسی ایک فریق کا حصہ ٹوٹ پھوٹ جائے تو اس وقت فریق مذکور اور ان کے اشخاص کی تعداد کو دیکھا جائے گا کہ ان میں کیا نسبت ہے؟ اگر نسبت توافقی ہے تو اس عدد کو جو ان دونوں کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اسے اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح کے لئے خرچ کو بڑا کر دیں گے۔ مثلاً ایک شخص اپنے چچے، ماں، باپ اور دس بیٹیاں چھوڑ جاتا ہے۔ اب ابتداً ان ورثاء کے لئے خرچ ۶ بنتے گا۔ صورت مذکورہ میں ماں اور باپ کو چھ میں سے ایک ایک حصہ مکمل مل جاتا ہے۔ لیکن باقی ۴ حصے دس بیٹیوں پر مکمل تقسیم نہیں ہو سکتے بلکہ یہاں کسر آ جاتی ہے۔ اب ان کے حصہ جات میں ٹوٹ پھوٹ آگئی تو قاعدہ مذکورہ کے مطابق ان کے افراد کو دیکھا۔ وہ دس (۱۰) ہیں اور ان کا حصہ چار ہے۔ دس اور چار میں نسبت توافقی کی بنتی ہے کیونکہ چار کو دو گنا کرنے سے یا سہ گنا کرنے سے دس نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہی دس کو چار سے تقسیم کرنے پر دس کی برابر تقسیم حاصل ہوتی ہے۔ البتہ تیسرا عدد ہے جو ان دونوں کو کافی بھی ہے اور یہ دونوں اس سے تقسیم بھی ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہ تیسرا عدد "۳" مذکورہ دونوں اعداد کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اس عدد سے جب ہم دس بیٹیوں کی تعداد کو تقسیم کیا تو حاصل تقسیم ۵ ہوا۔ اب یوں کہیں گے کہ بیٹیاں تعداد کے اعتبار سے ۵ اور حصہ کے اعتبار سے ۴ ہیں۔ لہذا تعداد کی جزء وقت ۵ بنی۔ اس کو اصل مسئلہ یا خرچ سے ضرب دی۔

$$۲۰ = ۴ \times ۵ \text{۔ اب تصحیح مسئلہ ۳۰ سے ہوگی۔}$$

$$\text{ماں کا حصہ } ۵ = ۳۰ \div ۶$$

$$\frac{۳۰}{۶} = ۵ \times ۶ \text{ تصحیح}$$

$$\text{ماں، باپ، دس عدد بیٹیاں}$$

$$۵ = \frac{۱ \times ۵}{۱ \times ۳۰}$$

$$\text{دس بیٹیوں کا مجموعی حصہ} = ۳۰ = \frac{۲ \times ۵}{۱ \times ۳۰}$$

$$20 = \frac{10}{1} \div 20 = 20 = \frac{2}{1} \times \frac{5}{3} = // // 0 // //$$

## قاعدہ ثالثہ

ایک فریق کا حصہ ٹوٹتا ہو لیکن اس فریق کے افراد اور ان کے حصوں کے درمیان توافقی کی نسبت نہ بنتی ہو بلکہ تباہی ہو تو ایسی صورت میں مذکورہ فریق کے کل افراد کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے۔ بشرطیکہ غولی نہ ہو۔ ورنہ غولی میں ضرب دی جائے گی۔ حاصل ضرب تصحیح ہوگی۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ماں، باپ اور پانچ عدد بیٹیاں چھوڑیں۔ اب اصل مسئلہ چھ سے بنے گا جس میں ماں کو ایک اور باپ کو ایک حصہ کامل ملے گا۔ بقیہ ۴ حصے پانچ بیٹیوں کو ملیں گے۔ لیکن یہ کامل نہیں مل سکتے۔ اب تعداد وراثہ فریق مذکور کو دیکھا۔ وہ پانچ ہے اور ان کا حصہ دیکھا۔ وہ چار ہے۔ چار اور پانچ میں نسبت تباہی کی ہے۔ لہذا تعداد افراد یعنی پانچ کو اصل مسئلہ یعنی ۶ میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۳۰ نکلا۔

$$\begin{array}{c} \text{میت چھ (۶) روپے} \\ \begin{array}{ccc} \text{ماں} & \text{باپ} & \text{پانچ بیٹیاں} \end{array} \\ \begin{array}{ccc} (۱) \text{ روپے} & (۱) \text{ روپے} & (۴) \text{ روپے} \end{array} \\ \text{(یہ حصہ مکمل نہیں ملتا)} \end{array}$$

$$\begin{array}{c} 30 \times 6 \\ \begin{array}{ccc} \text{ماں} & \text{باپ} & \text{پانچ بیٹیاں} \end{array} \\ \begin{array}{ccc} (۵) \text{ روپے} & (۵) \text{ روپے} & (۲۰) \text{ روپے} \end{array} \end{array}$$

$$= \frac{4}{1} \div 30 = \text{باپ کا حصہ} = \frac{4}{1} \div 30$$

$$5 = \frac{1}{16} \times \frac{5}{30} =$$

$$5 = \frac{1}{16} \times \frac{5}{30} =$$

$$\frac{2}{1} \div 30 = \text{پانچ بیٹیوں کا مجموعی حصہ}$$

$$20 = \frac{2}{16} \times \frac{5}{30} =$$

غولی صورت: ۶ غولی

$$2 = \frac{1}{15} \div 20 = \frac{5}{1} \div 20 =$$

ہر بیٹی کا حصہ

زوج ، ۵ جتنی ہمیشہ  
۳۵ حصے مسئلہ ہوگا  
 $\frac{2}{15} - \frac{2}{15}$

صورت مذکورہ میں روٹس اور سیام کے مابین نسبت تباہی ہے۔ لہذا کل روٹس یعنی ۵ کو غولی یعنی ۷ سے ضرب دی، تو حاصل ضرب ۳۵ بنا۔ حصہ جات اس طرح دیں گے۔ ۱۵ = ۳ × ۵، زوج کا حصہ ۲۰ = ۴ × ۵، بیٹیوں کا حصہ ہر بیٹی کا حصہ = ۵ ÷ ۲۰ = ۵

## قاعدہ اولیٰ

بقیہ چار قواعد جن میں روٹس کی روٹس سے نسبت نکالی جاتی ہے۔

جب ایک سے زائد فریق کے حصہ جات ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوں تو ایسی صورت میں پچھلے تین قواعد کو جاری کرتے ہوئے روٹس کو مقرر کریں گے۔ یعنی پہلے یہ کوشش کریں گے کہ روٹس اور سیام کے درمیان نسبت نکالیں اور دیکھیں کہ کوئی نسبت ہے؟ توافقی کی صورت میں جزء و فنی کو روٹس فرض کریں گے اور تباہی کی صورت میں کل روٹس کو لے کر ہر فریق کے روٹس معین کر لیں گے۔ پھر روٹس

اور رؤس کے درمیان نسبت دیکھیں گے۔ اگر مماثلت ہوگی تو جس فریق کے رؤس کو چاہیں اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے، پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر اس فریق کا حصہ معین کر لیں گے۔

$$\begin{array}{r} 18-6 \\ \hline 3 \text{ مضروب} \\ \hline \begin{array}{ccc} \text{چھ بیٹیاں} & \text{تین دادیاں} & \text{تین چچا} \\ (4) & (1) & (1) \end{array} \\ \hline 12 \end{array}$$

صورت مذکورہ میں مسئلہ ۶ سے بنے گا۔ ۴ حصے بیٹیوں کے اور ایک حصہ دادیوں کا اور بقیہ حصہ چچا بھجے حصہ ہونے کے لے جائیں گے۔ لیکن اس صورت میں کسی فریق کو حصہ کامل نہیں ملتا بلکہ اس میں کسر آ جاتی ہے۔ اب سهام اور رؤس میں نسبت نکالی۔ ۶ بیٹیوں اور ان کے حصہ یعنی ۴ میں نسبت توافقی بالصف نکلتی ہے۔ لہذا رؤس کا جزہ وقف ۳ بنا۔ اس کے بعد دادیاں ۳ اور ان کا حصہ ایک ان دونوں میں نسبت بتائیں کی ہے۔ لہذا اکل رؤس یعنی ۳ کو لے لیا۔ اس کے بعد ۳ چچا اور ان کا حصہ ایک ہے۔ ان میں بھی بتائیں کی نسبت ہے۔ لہذا اکل رؤس یعنی ۳ کو لے لیا۔ اب جبکہ ہم نے تینوں فریق کے رؤس کو دیکھا۔ تو وہ تین تین ہوئے۔ لہذا تین کو اصل مسئلہ یعنی ۶ سے ضرب دی تو صحیح ۳۶ = ۶ × ۶ ہوگی۔ مضروب چونکہ ۳ ہے اس لئے اس کو ہر ایک کے حصہ سے ضرب دی جائے گی۔ جس سے اس فریق کا حصہ نکل آئے گا۔ (۱۲ = ۳ × ۳) بیٹیوں کا حصہ، ہر بیٹی کے دو (۳ = ۱ × ۳) تین دادیوں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ (۳ = ۱ × ۳) تین چچاؤں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا۔

### قاعدہ ثانیہ

جب بعض رؤس کا عدد بڑا اور بعض کا چھوٹا ہو، لیکن بڑا عدد چھوٹے سے تقسیم ہو جاتا ہو یا چھوٹا بڑے کو تقسیم ہو سکتا ہو۔ تو یہ نسبت تداخل کی ہوگی۔ تداخل کی صورت میں قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک سے زائد فریقوں کے حصے ٹوٹتے ہوں تو سب سے بڑے عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر صحیح نکالتے ہیں۔ پھر حسب سابق مضروب کو ہر ایک حصہ سے ضرب دے کر ہر ایک کا حصہ نکال لیں گے۔

$$\begin{array}{r} 12 \\ \hline 12 \text{ مضروب} \\ \hline \begin{array}{ccc} \text{چار بیٹیاں} & \text{تین دادیاں} & \text{بارہ چچا} \\ (3) & (2) & (7) \end{array} \end{array}$$

صورت مذکورہ میں رؤس اور ان کے حصہ جات کو دیکھا تو تینوں میں بتائیں کی نسبت نظر آئی۔ بیویاں چار اور حصے تین، دادیاں تین (۳) اور حصہ ۲، چچا بارہ (۱۲) اور حصہ ۱۔ اب ان کے رؤس کو لیا۔ ۱۲، ۳، ۲۔ ان تین اعداد میں سے ۱۲ اور تین ۱۲ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ لہذا سب سے بڑا عدد ۱۲ لے لیا۔ اسے مضروب بنالیا۔ اب مضروب کو اصل مسئلہ سے ضرب دی۔ ۱۲ × ۱۲ = ۱۴۴ حصہ جات نکالنے کے لئے ۱۲ مضروب کو پہلے ۳ سے ضرب دی۔ ۳۶ = ۳ × ۱۲۔ یہ چار بیویوں کا حصہ ہو گیا۔ جو ہر ایک کو ۹ ملے گا۔ پھر ۱۲ مضروب کو ۲ سے ضرب دے کر دادیوں کا حصہ نکالا۔ ۲۴ = ۲ × ۱۲۔ یہ تین دادیوں کا حصہ تھا۔ ہر ایک کا حصہ ۸ ہو گا۔ اب ۱۲ مضروب کو ۷ سے ضرب دی۔ ۸۴ = ۷ × ۱۲۔ یہ ۱۲ چچاؤں کا مجموعی حصہ ہوا۔ ہر ایک کا ۷۔



## قاعدہ ثالثہ

حسب سابق پہلے سهام اور رؤس میں نسبت نکال کر رؤس کو معین کریں گے۔ اس کے بعد اگر رؤس رؤس کے درمیان نسبت توافق پائی جائے تو پھر ایک کی جزء وفقی لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ پھر جو کل بنے گا اس کو دوسرے فریق کے رؤس کے ساتھ نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی توافق کی نسبت نکلے تو ایک کی جزء وفقی لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے چلائیں گے۔ آخر میں جو مبلغ عدد بنے گا اس کو مضروب بنالیں گے اور اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر حصہ نکال لیں گے۔ یہ تو اس وقت ہوگا جب ہر فریق میں توافق کی نسبت ہو اور جس جگہ جزء توافق کو جو دوسرے کے کل میں ضرب دیا گیا۔ اس کے مبلغ اور دوسرے فریق کے مابین نسبت توافق کی نہ ہو، بلکہ تباہی کی ہو تو پھر اس مبلغ کو دوسرے فریق کے کل رؤس میں ضرب دیں گے۔

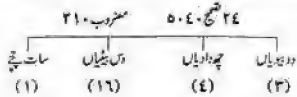
۲۴ مضروب ۱۸۰

چار بیویاں	چھ بیچے	پندرہ دادیاں	اٹھارہ بیٹیاں
(۳)	(۱)	(۴)	(۱۶)

ہم حسب سابق رؤس اور سهام میں نسبت نکالتے ہیں تو ۴ بیویوں اور ان کے تین حصوں میں تباہی نکلتی ہے تو ۴ عدد رؤس کو لے لیا اور پھر ۶ بیچے اور ان کا حصہ ایک لیا۔ ان میں بھی تباہی کی نسبت ہے۔ اس کے بعد ۱۵ دادیاں اور ان کا حصہ چار لیا۔ ان کے درمیان بھی تباہی کی نسبت ہے۔ لہذا پندرہ کا عدد لے لیا۔ اس کے بعد ۱۸ بیٹیوں اور ان کا حصہ ۱۱۶ ان کے درمیان توافق بال نصف ہے۔ لہذا ہم نے جزء وفقی رؤس کو لیا۔ اب کل رؤس یوں بنے ۱۵۰، ۹۶، ۴۳۔ اب رؤس کے درمیان نسبت نکالی تو ۴ اور ۶ کے درمیان توافق بال نصف نکلی۔ لہذا ایک کے جزء وفقی کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی، تو ۱۲ حاصل ہوئے۔ یعنی  $۶ \times ۲ = ۱۲$  اور  $۳ \times ۳ = ۱۲$ ۔ اب ۱۲ اور ۹ میں نسبت نکالی جو توافق بالثالث ہے۔ ان میں سے ایک کے ثلث کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی تو مجموعہ ۳۶ ہوا۔ پھر ۳۶ کی ۱۵ سے نسبت نکالی۔ تو یہ بھی توافق بالثالث نکلتی ہے۔ اب ۱۱۵ اور ۳۶ میں سے کسی ایک کے ثلث کو دوسرے کے کل میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۱۸۰ ہوا۔ یعنی  $۱۵ \times ۱۲ = ۱۸۰$ ۔ اب ۳۶ کا ثلث  $۱۲ \times ۱۵ = ۱۸۰$ ۔ لہذا ۱۸۰ مضروب ہوا۔ اب اسے اصل مسئلہ یعنی ۲۴ سے ضرب دیں گے۔  $۱۸۰ \times ۲۴ = ۴۳۲۰$ ۔ اب مضروب کو ہر ایک کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے۔ یعنی  $۳ \times ۱۸۰ = ۵۴۰$ ۔ بیویوں کا حصہ  $۱۶ \times ۱۸۰ = ۲۸۸۰$ ۔ بیٹیوں کا حصہ  $۱۵ \times ۱۸۰ = ۲۷۰$ ۔ دادیوں کا حصہ  $۱ \times ۱۸۰ = ۱۸۰$ ۔ چچاؤں کا حصہ۔ گویا ہر ایک بیوی کا حصہ  $۳ \div ۵ = ۱۳۵$ ۔ ہر ایک بیٹی کا حصہ  $۲۸۸۰ \div ۱۸ = ۱۶۰$ ۔ ہر دادی کا حصہ  $۱۵ \div ۷ = ۲۸$  اور ہر چچا کا حصہ  $۶ \div ۱۸ = ۳۰$  روپے۔

## قاعدہ رابعہ

حسب سابق رؤس اور سهام کے درمیان نسبت نکالنے کے بعد رؤس اور رؤس کے درمیان نسبت تباہی بنے تو ہر ایک فریق کے رؤس کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے اور مبلغ کے دوسرے فریق سے نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی تباہی کی ہوئی تو اس مبلغ کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے کرتے جائیں گے۔ آخری مبلغ کو مضروب بنا کر اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر فریق کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے تاکہ ہر فریق کو سالم حصہ مل جائے۔



ہر فریق کا حصہ =  $۶۳۰, ۸۳۰, ۳۶۶۰, ۲۱۰$

ہر فرد کا حصہ =  $۳۱۵, ۱۳۰, ۳۳۶, ۳۰$

صورت مذکورہ میں جب رؤس اور سهام کے درمیان نسبت نکالی گئی تو ۲ بیویوں اور ۳ کے درمیان نسبت تاین نکلی۔ لہذا ہم نے ۳ کو لے لیا۔ پھر ۶ دادیوں اور ان کے حصہ ۳ میں نسبت دیکھی تو توافق بالصف نکلی۔ تو ہم نے رؤس کے نصف یعنی ۳ کو لے لیا۔ پھر ۱۰ بیویوں اور ان کے حصہ ۱۶ میں نسبت نکالی۔ یہ بھی توافق بالصف نکلی۔ یہاں بھی رؤس کے نصف ۵ کو لے لیا اور ۵ پچاؤں کا حصہ ایک لیا۔ ان میں نسبت تاین نکلی۔ اب کل رؤس یہ بنے۔  $۵, ۵, ۳, ۲$ ۔ اب پہلے دو رؤس یعنی ۲ اور ۳ میں نسبت تاین کی ہے۔ لہذا دونوں کو باہم ضرب دی۔  $۶ = ۳ \times ۲$  اور ۶ کو ۵ کے ساتھ نسبت نکالی۔ یہ بھی تاین ہے۔ دونوں کو باہم ضرب دی۔  $۳۰ = ۵ \times ۶$ ۔ اب ۳۰ اور ۷ میں بھی نسبت تاین کی ہے۔ یہاں بھی دونوں کو ضرب دی۔  $۲۱۰ = ۷ \times ۳۰$ ۔ اب ۲۱۰ کو معزوب بنایا اور اس کو اصل مسئلہ سے ضرب دی۔  $۲۱۰ \times ۲۱۰ = ۴۴۱۰۰$ ۔ یہ مسئلہ کی تصحیح ہوئی۔ اب ہر فریق کا حصہ نکالنے کے لئے  $۲۱۰ \times ۳ = ۶۳۰$ ۔ یہ دو بیویوں کا حصہ ہوا اور ہر ایک کا  $۳۱۵ = ۶۳۰ \div ۲$  ہوا۔ پھر ۶ دادیوں کا حصہ نکالنے کے لئے  $۲۱۰ \div ۳ = ۷۰$ ۔ یہ مجموعی حصہ ہوا۔ اب انفرادی حصہ نکالا  $۷۰ \div ۴ = ۱۷.۵$ ۔ پھر سات بیویوں کا حصہ نکالا۔  $۲۱۰ \times ۱۶ = ۳۳۶۰$ ۔ ہر ایک بیوی کا حصہ  $۳۳۶۰ \div ۱۶ = ۲۱۰$ ۔ پھر سات پچاؤں کا حصہ نکالا۔  $۲۱۰ \times ۱ = ۲۱۰$ ۔ ہر ایک کا حصہ  $۲۱۰ \div ۷ = ۳۰$ ۔

نوٹ: میراث کے عام الوقوع مسائل اور ان کے حل کے قواعد بقدر ضرورت اور عام لوگوں کے لئے جو ہو سکتے تھے وہ ہم نے ذکر کر دیئے۔ اس کے بعد کی اصلاح سرائی بھی اگرچہ کارآمد ہیں۔ مگر پیچیدہ ہونے اور عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے انہیں چھوڑ دیا اور لئے بھی کر ان کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔ درمیان میں عصابت کی بحث میں ہم نے عصبہ سبھی کو بھی نہیں لکھا کیونکہ اس کی ضرورت تقریباً ختم ہو چکی ہے۔ فقیر کا ارادہ ہے کہ ”موطا امام محمد“ کی شرح مکمل کرنے کے بعد اگر اللہ تعالیٰ نے بہت اور توفیق دی تو ”سرائی“ کی تفصیلی شرح لکھوں گا۔ جس میں ہر مسئلہ کی وضاحت میں مثال بھی لکھی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ مجھے ان چند سطروں کے طفیل صحت کاملہ عطا فرمائے اور دین و دنیا بہتر بنائے۔ آمین! حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْفَوْزُ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ يُؤْتِي الْمَوْفِقِينَ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ قیصہ بن ذؤیب سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دادا کے لئے اتار کر فرض کر دیا فقہنا آج کل لوگ دیتے ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دادا کے بارے میں ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اور یہی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء بھی یہی قول کرتے ہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ دادا کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے قول کو لیتے ہیں۔ وہ دادا کی

۷۰۸۔ أَحْبَبْنَا نَا مَالِكًا أَحَبَرْنَا ابْنَ شِهَابٍ عَنْ قَيْصَةَ بِنِ ذُوَيْبٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَرَضَ لِلْحَدِثِ الَّذِي يَقْرَأُ لَهُ النَّاسُ الْيَوْمَ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَاحِلٌ فِي الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُ زَيْدِ بْنِ نَابِتٍ وَبِهِ يَقُولُ الْعَاقِبَةُ. وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَأْخُذُ فِي الْحَدِيثِ يَقُولُ إِنِّي بَكَرْتُ الصَّبِيَّ وَوَعَدَ اللَّهُ بِنِ عَتَائِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَلَا يَزِيدُ إِلَّا حُوقَ مَعَهُ حَبِيبًا.

موجودگی میں بھائی کو ترک نہیں دلاتے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عثمان ابن اسحاق بن خرشہ سے اور وہ قبیصہ بن ذؤیب سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دادی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی میراث کا مسئلہ لے کر حاضر ہوئی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرے لئے کوئی حصہ نہیں اور نہ ہی سنت رسول اللہ ﷺ میں تیرے حصہ کا ہمیں کوئی علم ہے۔ جا چلی جا۔ میں لوگوں سے اس بارے میں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ دادی کو حضور ﷺ نے چھنا حصہ دیا تھا۔ ابوبکر صدیق نے پوچھا: تمہارے ساتھ کوئی اور بھی اس کا شاہد ہے؟ تو جناب محمد بن مسلمہ نے کھڑے ہو کر ایسے ہی کہا: جس پر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لئے چھنا حصہ کا فیصلہ نافذ فرمادیا۔ پھر ایک نانی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئی۔ آپ سے اپنی میراث کے بارے میں پوچھنا چاہتی تھی۔ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرا کوئی حصہ نہیں ذکر ہوا اور جو فیصلہ حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق نے کیا ہے وہ تیرے لئے نہیں بلکہ تیری غیر کے لئے یعنی دادی کے لئے تھا اور میں فرائض میں زیادتی نہیں کر سکتا۔ ہاں تیرے لئے چھنا حصہ ہے۔ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں، تو چھنا حصہ تمہارے دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا اور اگر کوئی ایک ہو تو پورا چھنا حصہ اسے ہی ملے گا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں تو چھنا حصہ ان دونوں میں تقسیم ہوگا اور اگر ان میں صرف ایک ہو تو چھنا حصہ مکمل اسی کا ہوگا۔ اسی ایک کے ہوتے ہوئے پردا دیا برائی کو حصہ نہیں ملے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اثر اول میں سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دادے کی میراث کے بارے میں آپ کا ارشاد ذکر کیا گیا کہ آپ نے دادے کو اتنا ہی حصہ دیا، جس قدر آپ کے زمانہ کے حضرات علماء کرام دیا کرتے تھے۔ ”آپ کے زمانہ کے لوگ“ اس سے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا دادے کی میراث کے بارے میں یہ قول ہے کہ

۷۰۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُمَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ خُرْشَةَ عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذَوْيْبٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَالِكٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ وَمَا عَلَّمْنَا لَكَ فِي سُنَّتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا فَأَرْجِعِي حَتَّى أَسْئَلَ النَّاسَ قَالَ فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمَغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ فَقَالَ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَنْقَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَالِكٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ وَمَا كَانَ الْقَضَاءُ الَّذِي قَضَى بِهِ إِلَّا لِعَمْرٍكَ وَمَا أَنَا بِرَأْيِي فِي الْفَرَأْنِضِ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ هُوَ ذَلِكَ السُّدُسُ فَإِنْ اجْتَمَعَتْ فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا وَإِنْ كُنَا خَلْتُمْ بِهِ فَهُوَ لَهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا اجْتَمَعَتِ الْجَدَّتَانِ أُمُّ الْأَمِّ وَأُمُّ الْأَبِ فَالسُّدُسُ بَيْنَهُمَا وَإِنْ خَلْتُمْ بَيْنَهُمَا فَهُوَ لَهَا وَلَا تَرْتِ مَعَهَا جَدَّةٌ فَوْقَهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلَةُ مِنْ قُفْهَاتِهِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

دادا کی موجودگی میں اگر میت کے بھائی بھی ہوں، تو وہ بھی وراثت میں حصہ دار ہوں گے۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی اور صاحبین کا ہے۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک حقیقی اور علاقائی بھائی بہنوں کی موجودگی میں جبکہ دادا بھی ہو تو انہیں بھی دادا کی معیت میں حصہ ملے گا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر میت کا بھائی ایک یا دو ہوں اور دادا بھی ہو تو آپ دادا کو ایک بھائی کی حیثیت دیتے ہیں۔ یعنی میت کا اگر ایک بھائی اور دادا موجود ہوں تو دادا کو ایک حصہ ملے گا اور دو ہوں کی صورت میں دادا کو تیسرا حصہ ملے گا اور اگر دو سے زیادہ بھائی ہوں تو دادا کو بہر حال تیسرا حصہ ہی ملے گا۔ صاحب سراجی لکھتے ہیں۔ (فقہ اسمہ) یعنی جب دادا کو بھائی کی حیثیت دی گئی، تو اس کے بھائی والے حصہ اور ثلث جمع مال میں سے جو زیادہ ہو دادا کو وہ ملے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا موقف اس کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک دادا کی موجودگی میت کے بھائیوں کو محروم کر دیتی ہے۔ بھائی خواہ کسی قسم کے ہوں۔ صاحب سراجی نے "مقاسمۃ الجحد" کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

قال ابو بکر الصديق رضي الله عنه ومن تبعه  
من الصحابة بنو الایمان وبنو العلات لا يرثون مع  
الجحد وهذا قول ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ .  
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آپ کے ہم نوا صحابہ کرام نے کہا کہ یعنی اور علاقائی بنے دادا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے کہ احناف کے نزدیک دادا کی موجودگی میں ہر قسم کے بہن بھائیوں کو وراثت میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا سے کی حیثیت باپ کی سی ہوتی ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو کچھ نہیں ملتا۔ یہاں یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب ابو بکر صدیق کا دادا ہے اور بہن بھائیوں کی صورت میں قول موجود تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی مخالفت کیوں کی؟ اس بارے میں رافضی کے مطالعہ میں بعض روایات ایسی آئی ہیں، جن سے حضرت رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بات ملتی ہے کہ دادا کی موجودگی میں آپ بھی بھائیوں کو حصہ دار بنانے کے حق میں نہ تھے۔ جیسا کہ "تتبی شریف" کی درج ذیل روایت سے ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عروة ابن الزبير ان مروان ابن الحكم  
حدثنا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين طعن  
قال انسى قد رأيت في الجحد رأيا فان رأيت ان تبعوه  
فقال عثمان بن عفان رضي الله عنه ان نضع رأيك  
فانه رشد وان نضع رأي الشيخ فليلك نعم ذوالرائ  
كان .  
حضرت عروہ بن الزبیر نے مروان بن حکم سے ہمیں روایت سنائی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو جب نیزے سے دشمنی کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا: کہ دادا سے کے بارے میں میری ایک رائے تھی۔ جس کا تمہیں علم ہے۔ اگر تم اس پر چلنا پسند کرتے ہو تو اس پر ہی چلو۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ہم آپ کی رائے پر چلتے ہیں تو یہ بھی ٹھیک ہے اور اگر ہم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں تو آپ بہترین رائے کے مالک تھے۔

(تتبی ج ۶ ص ۲۶۶ کتاب الفرائض بسبب مسائل بیوت الدفوة مع الجحد مطبوعہ حیدرآباد دکن)

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا قول سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ خود اپنی رائے پر مطمئن نہ تھے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف "ازالۃ الخفاء" مترجم ج ۳ ص ۵۰۰ مطبوعہ آرام باغ کراچی میں یہ الفاظ موجود ہیں: لسا طعن استشارہم فی الجحد۔ دشمنی ہونے کے بعد آپ نے دادا سے کی میراث کے بارے میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا۔ اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کا حصہ دار ہونا، اگر اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطمینان و وثوق ہوتا، تو صحابہ کرام سے مشورہ طلب نہ کرتے۔ علاوہ ازیں "تتبی شریف" کی مذکورہ روایت کے ساتھ یہ روایت بھی درج ہے:

”عن ابن ابی ملیکۃ عن مروان بن الحکم عن عثمان ابن عفان رضی اللہ عنہ ان ابابکر رضی اللہ عنہ جعل الجدا ابا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادا کو باپ کے قائم مقام کیا۔“ ایک اور روایت میں ہے:

ان اهل الکوفة کتبوا الی عبد اللہ بن الزبیر کو فیوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ دادا یسئلونہ عن الجدا فقال اما الذی قال رسول اللہ ﷺ لو اتخذ احدا خلیلا لا اتخذہ فانه انزلہ ابوبکر کو بنا لیتا کیونکہ اس نے دادا کو باپ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مؤقف نہایت مضبوط تھا۔ وہ یہ کہ دادا کی موجودگی میں وہ بھائیوں کو حصہ دار نہیں سمجھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو جس انداز سے جواب دیا وہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے مؤقف کو اور بھی مضبوط کرتا ہے۔ ”تبیعی“ کی ہی ایک اور روایت ملاحظہ ہو:

عن عمرو ابن ميمون الاودي قال شهدت عمر بن الخطاب حين طعن فذكر القصة وفيها فقال عمر يا عبد الله انتني بالكف التني كبت فيها شان الجدا بالامس وقال لواراد الله ان يتم هذا الامر لاسمه فقال عبد الله نحن نكفيك هذا الامر يا امير المؤمنين قال لا فاخذها فمحاها بيده۔ (تبیعی ج ۶ ص ۲۳۵)

عمر بن ميمون اودی سے روایت ہے کہ میں اس وقت حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھا۔ جب آپ کو زخمی کیا گیا پھر بقیہ قصہ انہوں نے بیان کیا۔ اس میں یہ تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبداللہ کو فرمایا: میرے پاس وہ تختی لاؤ جس میں کل میں نے دادا کی میراث کے بارے میں لکھا تھا۔ نیز یہ فرمایا کہ اگر یہ معاملہ اللہ تعالیٰ مکمل کرنے کا ارادہ فرماتا تو اسے مکمل کر دیتا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ نے کہا: ہمیں آپ کا یہ امر کافی ہے۔ اس پر حضرت عمر نے فرمایا: نہیں۔ یہ کہہ کر اس تحریر کو پکڑا اور پھاڑ دیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آخری وقت اپنے پہلے قول سے رجوع فرمایا تھا۔ لہذا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہی معمول بہ رہا۔ اس لئے صاحب سرا جی نے کہا: کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو ابوبکر صدیق وراثت میں شریک نہیں کرتے تھے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور اسی پر توتلی ہے۔

موطا کے دوسرے اثر میں ایک نانی کا واقعہ مذکور ہے۔ ابوبکر صدیق نے اسے حصہ مانگنے پر فرمایا۔ قرآن کریم میں بھی تیرا حصہ مذکور نہیں اور حضور ﷺ کی کوئی سنت یا حدیث ایسی نہیں جو تیرا حصہ بتاتی ہو۔ آپ نے موجود صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بولے کہ حضور ﷺ نے نانی کو چھٹا حصہ عطا فرمایا ہے۔ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس پر گواہی مانگی جناب محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے چھٹا حصہ دیا تھا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی چھٹا حصہ دے دیا۔

تیسرے اثر میں ایک نانی اور ایک دادی کا واقعہ مذکور ہے کہ یہ دونوں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے اپنا حصہ دریافت کرنے آئیں۔ آپ نے فیصلہ دیا کہ تم دونوں کو چھٹا حصہ مشترکہ طور پر ملے گا اور اگر تم میں سے کوئی ایک اکیلے ہو تو مکمل چھٹا حصہ پائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ نانی اور دادی خواہ ایک ہو یا متعدد انہیں صرف چھٹا حصہ ہی ملے گا۔ صاحب سرا جی نے بھی یہی لکھا۔ موطا کے اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں: کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء یہی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ماں اور

باپ کی طرف سے مانی، وادی ایک ہو یا زیادہ سب کے لئے چھنا حصہ مشترکہ طور پر تقسیم ہے اس سے زائد نہیں ملے گا۔

### ۳۱۸۔ بَابُ مِيرَاثِ الْعَمَّةِ

### پھوپھی کی میراث کا بیان

امام مالک نے ہمیں محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم سے خبر دی کہ وہ اپنے والد سے بکثرت سنا کرتے تھے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے: عجیب بات ہے کہ پھوپھی کا تو وارث بنتا ہے (یعنی جتنجا) اور وہ وارث نہیں بنتی (یعنی اپنے بھتیجے کی)۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا کہ پھوپھی کی وراثت اس کا جتنجا پائے گا کیونکہ وہ حصہ والا ہے اور پھوپھی کو بھتیجے کی میراث نہیں ملے گی کیونکہ حصہ والی نہیں ہے اور ہم حضرت عمر بن خطاب، علی ابن ابی طالب اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ پھوپھی اور خالہ جب اور کوئی ذویہم اور عصبہ نہ ہو تو خالہ کو ایک تہائی اور پھوپھی کو وہ تہائی ملے گا اور وہ حدیث جسے اہل مدینہ روایت کریں، اسے رو نہیں کیا جاسکتا۔ جناب ثابت بن دعوای کا انتقال ہوا ان کا کوئی وارث نہ تھا تو حضور ﷺ نے ابولہبہ کو اس کی میراث عطا فرمائی۔ ابولہبہ بن عبد المذخر اس کا بھانجا تھا اسین شہاب پھوپھی اور خالہ اور دوسرے قرابت والوں کو ان کی قرابت کی وجہ سے وارث بنایا کرتے تھے۔ آپ مدینہ کے باشندوں میں سے سب سے زیادہ فقیر اور روایت کے سب سے بڑے عالم تھے۔

پھوپھی کی میراث کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعجب کیا کہ پھوپھی مر جائے تو جتنجا وارث اور جتنجا مر جائے تو پھوپھی وارث نہ ہوتی۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قول اور اس قسم کے مسائل اپنی عقل سے نہیں بنائے جاتے۔ لہذا مذکورہ مسائل کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ حضور ﷺ کا یہ فیصلہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم انہی گزشتہ سطور میں یہ تحریر کر چکے ہیں کہ کسی عورت کا بھائی اگر عصبہ ہو اور وہ خود عورت ذوی الفروض میں سے نہ ہو، تو اسے حصہ نہیں ملے گا۔ جیسا کہ چچا کو عصبہ ہے لیکن اس کی ہمیشہ ذوی الفروض میں سے نہیں لہذا وہ چچا کی موجودگی میں اس کے ساتھ مل کر عصبہ نہیں بنے گی بلکہ میراث سے محروم رہے گی۔ مسلم زہر بن جث میں پھوپھی بالا اتفاق ذوی الفروض میں سے ہے اور نہ ہی عصبہات میں سے ہے۔ لہذا جب تک ذوی الفروض یا عصبہات میں سے کوئی وارث موجود ہو تو پھوپھی کو میراث نہیں ملے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے قول کی تائید یہ فرمائی کہ پھوپھی کا محروم ہونا اس سے یہ مراد نہیں کہ اسے کبھی بھی کسی صورت میں میراث نہیں ملے گی بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ جب ذوی الفروض اور عصبہات میں سے کوئی موجود ہو تو پھوپھی جب محروم ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو پھوپھی ذوی الارحام میں سے ہونے کی وجہ سے میراث پائے گی۔ اگر کوئی شخص مر گیا۔ اس نے نہ کوئی ذوی الفروض چھوڑا، نہ عصبہ چھوڑا، بلکہ پھوپھی اور خالہ چھوڑیں۔ تو صورت مذکورہ میں کل مال کے تین حصے ہوں گے۔ تیسرا حصہ خالہ کو اور دو ٹکٹ پھوپھی کو

۷۱۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بَنِي عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّكَ كَانَ يَسْمَعُ أَبَاهُ كَثِيرًا يَقُولُ كَانَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُولُ عَجَبًا لِعَمَّةٍ تُوْرَتْ وَلَا تَرَتْ. قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا يَعْنِي عَمْرٌ هَذَا فِيمَا تَرَى أَنَّهَا تُوْرَتْ لِأَنَّ ابْنَ الْأَجْ دُوْسَهُمْ وَلَا تَرَتْ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِذَاتِ سَبَبٍ وَتَحْتِ تَرَوِي عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْخَطَّابِ وَعَلَيْ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالُوا فِي الْعَمَّةِ وَالْخَالَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دُوْسَهُمْ وَلَا عَصَبَةً فَلِلْخَالَةِ الثُّلُثُ وَلِلْعَمَّةِ الثُّلُثَانِ وَحَدِيثُ يَزِيدٍ أَهْلُ الْمَدِينَةِ لَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهُ أَنَّ ثَابِتَ ابْنَ الدَّحْدَاجِ مَاتَ وَلَا وَارِثَ لَهُ فَأَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبَا لَهَبٍ بَيْنَ عَمَلِ الْمَوْدِيِّ وَكَانَ ابْنُ أَخِيهِمْ وَمِيرَاثُهُ وَكَانَ ابْنُ الشَّهَابِ يُوْرَتْ الْعَمَّةُ وَالْخَالَةُ وَذَوِي الْقُرْبَانِ يَسْقَرُ آبَهُمْ وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَأَعْلَاهُمْ بِالرَّوَاةِ.

طے گا کیونکہ پھوبھی سے رشتہ داری باپ کے واسطے سے ہے اور خالہ کی ماں کی وجہ سے ہے تو باپ کا حصہ بعض صورتوں میں ماں سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی پھوبھی کو زیادہ اور خالہ کو کم حصہ ملے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر آثار نقل فرمائے۔ جن سے حضرت کے قول میں جو بظاہر تضاد نظر آتا تھا وہ اٹھ جائے۔ خلاصہ یہ کہ پھوبھی کے ساتھ اگر ذوی الفروض موجود ہیں، تو پھوبھی محروم ورنہ وارث ہوگی۔

۷۱۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَنْظَلَةَ بْنِ عَجَلَانَ الزُّرْقِيُّ أَنَّ أَخْبَرَهُ عَنْ مَوْلَى لِقْرِيشٍ كَانَ قَدِيمًا يَقَالُ لَهُ ابْنُ مَرْثَى قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلَمَّا صَلَّى صَلَاةَ الظُّهْرِ قَالَ يَا بَرَاءُ هَلُمَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ لِيَكْتَابَ كَانَ كِتَابَهُ لَعَلَّهُ كُتِبَ فِيهِ شَيْءٌ مَقْدَارًا بَوَالِيهِ فَمِنْ شَأْنِ الْعَمَةِ يَسْأَلُ عَنْهُ وَيَسْتَحْيِرُ اللَّهَ هَلْ لَهَا مِنْ شَيْءٍ فَأَنَسَى بِهِ بَرَاءً ثُمَّ دَعَا يَتَوَدَّ فِيهِ مَاءً أَوْ قَلْبِجَ فَصَحَى ذَلِكَ الْكِتَابَ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَوْ رَضِيكَ اللَّهُ لَأَوْزَكَ لَوْ رَضِيكَ اللَّهُ لَأَوْزَكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں محمد بن ابی بکر نے عبد الرحمن بن حنظلہ بن عجلان زرقی سے انہیں قریش کے ایک ضعیف العمر آزاد کردہ غلام مری نے بتایا کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا جب آپ نے نماز ظہر ادا فرمائی تو کہا: اے براء! وہ تحریر لے آؤ جس میں میں نے پھوبھی کے بارے میں میراث کے متعلق کچھ تحریر کیا ہے تاکہ لوگوں سے اس کے بارے میں پوچھا جائے اور اللہ تعالیٰ سے استخارہ کریں کہ کیا پھوبھی کا کوئی حصہ ہے؟ براء اس تحریر کو لے آیا آپ نے پھر ایک پیالہ یا طشت پانی بھرا منگوایا تو اس تحریر کو مٹا دیا پھر فرمایا: اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوئی تو میرا حصہ قائم رہتا اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوئی تو میرا حصہ قائم رہتا۔

اس اثر میں جو مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی شرح پچھلے اثر میں گزر چکی ہے۔ پھوبھی کے بارے میں حضرت عمر نے تحریر لکھ رکھی تھی جس میں اس کا حصہ مذکور تھا۔ وہ ذوی الفروض تھی یا عصبات میں شامل تھی اس کا علم نہیں لیکن آپ نے وہ تحریر پانی میں ڈال کر مٹا دی۔ مسئلہ بہر حال اپنی جگہ ہے۔ وہ یہ کہ اگر ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی موجود ہو، تو پھوبھی محروم ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پھوبھی وارث ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

### کیا نبی کا وارث ہوتا ہے اس کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابو الزناد سے اور وہ اعرج سے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ میری وراثت ایک ایک دینار کر کے تقسیم نہ کی جائے۔ میں اپنی بیویوں کے خرچہ اور عاتلوں کی تنخواہ کے علاوہ چھوڑوں، وہ صدقہ ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ابن شہاب نے حضرت عروہ بن زبیر سے اور وہ حضور ﷺ کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے آپ ﷺ کے وصال کے بعد ارادہ کیا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وراثت دے دیں۔

### ۳۱۹۔ بَابُ النَّبِيِّ ﷺ هَلْ يُوْرَثُ

۷۱۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تُقْسَمُ وَرَثَتِي دِينَارًا مَا تَرَكَتُ بَعْدَ نَفْقَتِي بَنَاتِي وَمَوَالِي عَائِلَتِي لَهُوَ صَدَقَةٌ.

۷۱۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ ذَهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بِنِ الرَّبِيعِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ نِسَاءَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَدْنَ أَنْ يَقْعَنَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ بِسَأَلَهُ يَمُرُّنَّهِنَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ لَهُنَّ عَائِشَةُ

اَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ لَا تُوْرَثُ مَاتَرَحَكَ صَدَقَةٌ

اللہ عزہ کے پاس بھیجیں تاکہ وہ ان سے حضور ﷺ کی بیویوں کی میراث کے متعلق پوچھیں۔ ان کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: کیا رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرمادیا کہ ہمارا کوئی وارث نہیں، ہم جو چھوڑ کر جائیں وہ صدقہ ہے۔

مذکورہ دونوں آثار میں یہ بیان ہوا کہ حضور ﷺ کی میراث نہیں بلکہ آپ کے جو کچھ چھوڑا وہ آپ کی ازواج مطہرات کے سال بھر کے خرچے اور عاملین کی تنخواہ نکال کر جو بچہ وہ صدقہ ہے اور مالی صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی دوسری ازواج مطہرات کو حضور ﷺ کا یہ ارشاد سنایا کہ آپ نے اپنی میراث کی نفی فرمائی اور مال متروکہ کو صدقہ قرار دیا۔

حضور ﷺ کے چھوڑے ہوئے مال میں وراثت کا اجراء یا صدقہ ہونا ان اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو فرائض اور اہل سنت کے مابین باعث اختلاف ہیں۔ شیعہ لوگ اس مسئلہ کو اپنا اصولی مسئلہ گردانتے ہیں۔ مسئلہ خلافت و امامت اور مسئلہ وراثت کے ضمن میں باغ فدک کا معاملہ پوری تفصیل کے ساتھ اور شیعوں کے تمام اعتراضات بعد جوابات ہم نے اپنی تصنیف ”تحفہ جعفریہ“ جلد سوم میں لکھا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ ”باغ فدک“ کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد جو ابھی ہم نے موطا کے دوسرے اثر میں ذکر کیا ہے۔ اسی کے مطابق اس کا فیصلہ بھی ہوا۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کے ہاں جس قدر بھی مال نے آنا، آپ اپنی ازواج مطہرات اور اہل بیت کے اخراجات اور ملازمین کی اجرتیں ادا کر کے بقیہ کو غریاء اور فقراء میں تقسیم کر دیتے۔ اسی ارشاد کے پیش نظر جب سرکارِ دو عالم ﷺ نے وصال فرمایا اور باغ فدک کا معاملہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں پیش ہوا تو آپ نے فرمایا: کہ میں اسے اسی طرح تقسیم کروں گا جس طرح حضور ﷺ تقسیم فرماتے رہے۔ اس بات پر سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا راضی ہو گئیں۔ چنانچہ شرح ”نہج البلاغہ“ اور ”شرح ابن قیم“ میں واضح الفاظ میں شیعہ متعصبین نے یہ لکھا ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ابوبکرؓ کی بات کو بخوشی تسلیم کیا اور رضامندی کا اظہار فرمایا اور اپنی غلط فہمی سے آگاہی پائی۔ سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی طرح آپ کی ازواج مطہرات نے بھی وراثت کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے پوچھا چاہا اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجے کا پروگرام بھی بنایا لیکن سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب انہیں ارشاد نبوی سنایا تو سب نے اسے تسلیم کیا اور وراثت کا مطالبہ نہ کیا۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ”لا نورث ہماری میراث نہیں ہوتی۔“ سے ملنے والے الفاظ شیعوں کی سب سے معتبر کتاب ”اصول کافی“ میں یوں مذکور ہیں۔ ”لا نورث الانبیاء درہما ولا دینارا درہم دویناریم انبیاء کی میراث نہیں ہوتے۔“ انبیاء کرام کی میراث ظلم ہے۔ مختصر یہ کہ حضرات انبیاء کرام کا ترکہ تقسیم نہیں ہوتا بلکہ وہ سب کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ غریاء اور مسکین کے لئے صدقہ ہوتا ہے۔

۳۲۰۔ بَابُ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

۷۱۴۔ أَحْبَبْنَا مَسَالِكَ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ حُسَيْنٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عُمَانَ ابْنِ عَفَّانَ عَنْ أَسَمَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَالْكَافِرُ مِلَّةً وَآجِلَةً يَتَوَارَثُونَ

مسلمان، کافر کا وارث نہیں ہوتا

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت علی بن حسین بن علی ابن ابی طالب سے وہ عمر بن عثمان بن عفان سے اور وہ حضرت اسامہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”مسلمان“ کافر کا وارث نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ہمارا بھی مسلک ہے کہ مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا اور کفر ایک ایسی ہی



إِذَا اِخْتَلَفَتْ مِلَّتُهُمْ يَرِثُ الْيَهُودُ النَّصْرَانِيَّ  
وَالنَّصْرَانِيَّ الْيَهُودِيَّ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ  
فُقَهَائِنَا رَجَعَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى -

۷۱۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ  
حُسَيْنٍ قَالَ وَرَثَ أَبِي طَالِبٍ عَقِيلٌ وَطَالِبٌ وَلَمْ يَرِثْهُ  
عَلِيٌّ.

ہے۔ (یعنی تمام کافر، کافر ہی ہیں) وہ باہم ایک دوسرے کے  
وارث ہوں گے۔ اگر چنانچہ کی ملت مختلف ہی کیوں نہ ہو؟ یہودی،  
نصرانی کے اور نصرانی یہودی کے وارث ہوں گے۔ یہی امام  
ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء کرام نے بھی کہا ہے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ حضرت علی بن حسین  
سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے مرنے کے بعد عقیل اور  
طالب اس کے وارث بنے، علی المرتضیٰ نہیں بنے تھے۔

مذکورہ روایات میں اختلاف دین و ملت کی صورت میں مسئلہ وراثت بیان ہوا۔ مسلمان کسی کافر کا اور کافر کسی مسلمان کا وارث  
نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ کافر کسی بھی نام سے پہچانا جائے، یہودی کہلائے، عیسائی ہو، نعر میں سب کا برابر حکم ہے۔ کسی مسلمان کے یہ  
وارث نہیں ہو سکتے۔ ہاں آپس میں ایک کافر دوسرے کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔ اسی قانون کے تحت دوسرے اثر میں ابوطالب کی  
وراثت پانے والے ان کے دو بیٹے عقیل اور طالب بیان ہوئے۔ ابوطالب کے چار بیٹے تھے۔ علی المرتضیٰ، جعفر طیار، عقیل اور طالب۔  
ان میں سے دو اول الذکر مسلمان اور بقیہ دو کافر تھے۔ امام زین العابدین فرماتے ہیں کہ ابوطالب کہ میں فوت ہوئے ان کی وفات  
کے بعد حضور ﷺ نے مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو حضرت علی اور جعفر طیار بھی مدینہ منورہ ہجرت کر کے چلے گئے۔  
حضرت جعفر طیار جنگ موتہ میں شہید ہو گئے۔ ابوطالب کے دین پر چونکہ عقیل اور طالب تھے۔ لہذا انہیں ابوطالب کی میراث ملی اور علی  
المرتضیٰ اور جعفر طیار اختلاف دین کی وجہ سے وراثت نہ پاسکے۔ اسی بات کو ”موطا امام مالک“ میں شارح شہیر جناب قاضی عبد الولید  
باجی نے تحریر فرمایا۔

عن ابن شہاب عن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے  
ابی طالب انه اخبره انما ورث ابا طالب عقیل  
وطالب ولم يرثه علی قال فلذا لک ترکنا نصیبنا من  
الشعب قوله انما ورث ابا طالب عقیل وطالب یرید  
انھما انفردا بمیراثہ دون علی وجعفر وذا لک ان  
علیا وجعفر تقدم اسلامهما قبل موت ابي طالب  
وبقی طالب وعقیل علی ملتھما فانفردا بمیراثہ  
وانما اسلاما بعد موتہ عام الفتح فلذا لک لم یکن  
لعلی ولا لجعفر ولا لاحد من عقبھما حظ فی  
الشعب الذی کان لابی طالب.

(المختصر شرح الموطا امام مالک ج ۶ ص ۲۵۰-۲۵۱ میراث اہل  
الملل مطبوعہ قاہرہ)

ابن شہاب حضرت علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے  
روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے  
اور علی المرتضیٰ کو وراثت نہ ملی۔ امام زین العابدین کہتے ہیں کہ اسی  
وجہ سے ہم نے شعب کا حصہ چھوڑ دیا۔ ابن شہاب کا یہ کہنا کہ  
ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب بنے۔ اس سے ان کی مراد یہ  
ہے کہ یہی دونوں ابوطالب کے وارث بن سکتے تھے نہ کہ حضرت علی  
وجعفر، یہ اس لئے کہ حضرت علی اور جعفر طیار ابوطالب کی موت سے  
قبل ہی اسلام لائے تھے اور عقیل اور طالب اس وقت ابوطالب کے  
دین پر تھے۔ لہذا صرف ان دونوں کو ہی میراث ملی۔ (یعنی ابوطالب  
کی موت کے وقت ان کے بیٹیوں میں سے صرف عقیل اور طالب  
ان کے ہم دین تھے اس لئے انہیں اپنے باپ کی وراثت ملی) عقیل  
وطالب کا اسلام قبول کرنا ابوطالب کے موت کے بعد فتح مکہ کے  
سال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ”شعب“ میں نہ تو حضرت علی وجعفر کا کوئی  
حصہ بنتا تھا اور نہ ہی ان کی اولاد میں سے کسی کو حصہ ملے گا۔

”شعب ابی طالب“ جس کا ذکر ہوا۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں ابتدائے اسلام میں حضور ﷺ کو کفار نے تین سال تک پابند رکھے رکھا تھا۔ یہ چونکہ ابو طالب کی ملکیت تھا اس لئے اسے ”شعب ابی طالب“ کہتے ہیں۔ ابو طالب کے انتقال کے وقت اس کے ہم دین صرف عقیل و طالب تھے۔ اس لئے یہ وارث ہوئے اور علی و جعفر مسلمان تھے۔ لہذا اختلاف دین کی وجہ سے انہیں وراثت نہ ملی۔

فلما مات ابو طالب ثم وقعت الهجرة ولم یسلم طالب و تاخر اسلام عقیل استولیا علی ما خلف ابو طالب و مات طالب قبل بدو و تاخر عقیل فلما تقرر حکم الاسلام بترک توریث المسلم من الکافر استمر ذالک بید عقیل و کان عقیل قد باع تلك الذبور کلها۔ و حکى الفاکھی لم تزل بید اولاد عقیل حتی یأعوها لمحمد بن یوسف اخی الحجاج بمائة الف دینار۔

(زرقانی ج ۳ ص ۱۲۰ میراث اہل الملل باب ۳۵۸ طبع بیروت)

قارئین کرام! ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اختلاف دین کی وجہ سے وراثت سے محرومی ایک اسلامی حکم ہے۔ اسی حکم کے پیش نظر حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ و جہہ اور جعفر طیار رضی اللہ عنہ کو ان کے والد ابو طالب کی جائیداد (شعب) میں سے کچھ نہ ملا اور دوسرے دو بیٹے عقیل و طالب حصہ لے گئے۔ کیونکہ اس وقت ان کا اور ان کے باپ ابو طالب کا دین ایک تھا۔ جناب عقیل بعد میں مسلمان ہو گئے۔ لیکن طالب کے بارے میں ”امشی“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مسلمان ہو گئے۔ لیکن زرقانی کے نزدیک یہ بات مسلم نہیں۔ لیکن قرآن سے ابو الولید بائی صاحب المنشی کی بات درست معلوم ہوتی ہے۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”کہ طالب کی اولاد دوسرے بنو ہاشم پر مقدم ہے۔“ یہ ارشاد نبوی بھی اسی کو ترجیح دیتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ولاء کی میراث کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے خبر دی کہ عبد الملک بن ابی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عاص بن ہشام فوت ہوا تو اپنے بیٹے تین بیٹے چھوڑ گیا۔ ان میں دو ماں کی طرف سے اور ایک باپ کی طرف سے گئے تھے۔ ماں کی طرف سے دو بھائیوں میں سے ایک فوت ہو گیا اور اس نے اپنے ترکہ میں سے کچھ مال اور ایک آزاد کردہ غلام چھوڑا۔ اس کے ترکہ کا وارث اس کا بھائی بن گیا پھر اس کا بھائی فوت ہو گیا اور اپنے بیٹے ایک بیٹا اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑ گیا۔ اس کا بیٹا

۳۲۱۔ بَابُ مِيرَاثِ الْوَلَاءِ

۷۱۶۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بَنِي مُحَسَّنَ بْنَ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ ابْنَ أَبِي بَكْرٍ بَنِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَاصِ ابْنَ هِشَامٍ هَلَكَ وَتَرَكَ بَيْنَهُنَّ لَهُ ثَلَاثَةَ ابْنَيْنِ لَأُمِّ وَرَجُلًا يَعْلُو فَهَلَكَ أَحَدُهُمَا ابْنَتَيْنِ ابْنَتَيْنِ هُمَا لَأُمِّ وَتَرَكَ مَالًا وَمَوَالِي فَوَرَّثَهُ أَخُوهُ لِأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَوَرَّثَ مَالَهُ وَوَلَاءَهُ مَوَالِيَهُ ثُمَّ هَلَكَ أَخُوهُ وَتَرَكَ ابْنَهُ وَأَخَاهُ لِأُمِّهِ فَقَالَ ابْنُهُ قَدْ أَخْرَجْتَ مَا كَانَ أَبِي أَخْرَجَ مِنَ الْمَالِ وَوَلَاءَهُ الْمَوَالِي وَقَالَ أَخُوهُ لَيْسَ

مُحَمَّدٌ لَكَ إِثْمًا أَحْرَزْتَ الْمَالَ قَالَتْ وَلَمْ يَلَاخِ مِنَ الْآيَاتِ فَلَا  
أَرَيْتَ لَوْ هَلَكَ أَخِي الْيَوْمَ أَلَسْتُ أَرَاهُ أَنَا فَاحْتَصِمًا  
إِلَى عُمَانَ بْنِ عَفَّانٍ فَقَضَى لِأَخِيهِ بَوْلَاءَ الْمَوْلَى.

کہنے لگا میں وہ تمام مال لوں گا جو میرے باپ نے مال اور آزاد کردہ غلاموں کی ولاء میں پائی تھی۔ اس کا بھائی بولا: تمام میراث تیری نہیں تو صرف مال کا وارث ہے آزاد کردہ غلام کی ولاء تو وہ تیرے لئے نہیں۔ تم خود بتاؤ کہ اگر میرا بھائی آج ہی فوت ہو جائے، تو کیا میں اس کا وارث نہیں بنوں گا؟ پھر یہ دونوں اپنا معاملہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے تو آپ نے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کا فیصلہ اس کے بھائی کے حق میں فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ الْوَلَاءَ لِلْأَخِ لِلْآيَاتِ  
دُونَ بَنِي الْأَخِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ  
رَحِمَهُ اللَّهُ.

”ولاء“ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے غلام کو آزاد کر دیتا ہے جس کا کوئی وارث نہیں۔ جب یہ مر جاتا ہے تو اس کے ترکہ کا وارث اسے آزاد کرنے والا مولیٰ و آقا ہوتا ہے۔ حدیث پاک کے الفاظ ہیں: ”الولاء للمعتق“۔ ”ولاء“ آزاد کرنے والے کے لئے ہے۔ غلام لا وارث کا چھوڑا ہوا ترکہ ”ولاء“ کہلاتا ہے۔ مذکورہ اثر میں یہی مسئلہ بیان ہوا ہے۔ ہشام کا انتقال۔ تین بیٹے چھوڑے۔ (ایک باپ کی طرف سے اور دو ماں کی طرف سے) پھر دو بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہو گیا۔ مرنے والے کی تمام وراثت اور ولاء اس کا بھائی لے گیا پھر یہ بھی فوت ہو گیا اس کے ورثاء میں سے ایک اس کا اپنا بیٹا اور ایک علاقائی بھائی تھا۔ ان دونوں میں وراثت کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ وہ یہ کہ ”ولاء“ کا ہر ایک مدعی تھا۔ جب یہ معاملہ عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا: ”ولاء“ کا وارث مرنے والے کا بھائی ہے، بیٹا نہیں۔

”ولاء“ کے بارے میں ایک بات یہ ذہن نشین رہے کہ یہ حق صرف مردوں کیلئے ہے، عورتوں کو ”ولاء“ نہیں ملتی۔ ہاں اگر عورتوں کے اپنے غلام آزاد شدہ ہوں۔ ان کی ولاء انہیں ملے گی۔ دوسری بات یہ کہ ولاء کا تعلق میت کے عصبائے سے ہوتا ہے۔ ان میں جو عصب قوی ہوگا، وہ مقدم ہوگا۔ جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو مدعی ہیں۔ ایک میت کا بیٹا اور دوسرا اس کا علاقائی بھائی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیٹا موجود ہو تو بھائی محروم رہتا ہے۔ لیکن ”ولاء“ کا مسئلہ اس سے قدرے مختلف ہے۔ یہاں بیٹے نے ولاء کو عام میراث کے قانون کے تحت دیکھا اور اس کو اپنا حق بتایا اور علاقائی بھائی نے کہا: فرض کرو کہ تمہارا باپ پہلے مر جاتا اور اس کا حقیقی بھائی جو میرا چچا ہے بعد میں مرتا۔ تو اس صورت میں تیرے حقیقی چچا کی میراث تجھے ملتی یا مجھے؟ مطلب یہ کہ میراث تیری بجائے مجھے ملتی کیونکہ میں اس کا بھائی ہوں اور تو اس کا بھتیجا ہے اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا وارث نہیں ہوتا۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کرنے ہوئے فرمایا: کہ تیرا والد اپنے حقیقی بھائی کی ولاء کا اس لئے حقدار بنا کہ وہ علاقائی بھائی کی نسبت زیادہ قوی ہے۔

”مواہی“ مولیٰ کی جمع ہے۔ از روئے لغت اس لفظ کا اطلاق آزاد کردہ غلام اور آزاد کردہ آقا دونوں پر برابر ہے۔ اثر زیر بحث میں میت نے مال بھی چھوڑا اور آزاد کردہ غلام بھی۔ ان سب کا وارث حقیقی بھائی بنا، علاقائی محروم کر دیا گیا۔ جب دوسرا حقیقی بھائی فوت ہو گیا اور اپنے چچے بیٹا اور علاقائی بھائی چھوڑا اور جائیداد میں ایک آزاد کردہ غلام کی ولاء بھی تھی۔ چونکہ بیٹے کی نسبت علاقائی بھائی قوی تھا اس لئے وہ حقدار بن گیا کیونکہ ولاء میں قانون یہ ہے کہ قوی عصبہ اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اثر زیر بحث کا خلاصہ یہ کہ صورت اولیٰ میں جب دو حقیقی بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہوا تو اس کا حقیقی بھائی دوسرے علاقائی بھائی سے مقدم ہونے کی وجہ سے حقدار ہوا

پھر جب یہ بھی فوت ہو گیا اور ولاء کا مسئلہ چچا، بیٹھیا میں مختلف فیہ ہوا۔ تو چچا کو قوی ہونے کی وجہ سے ولاء کا مستحق قرار دیا گیا اور بیٹا محروم رہا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا: کہ ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ میت کا علاقائی بھائی اور اپنا بیٹا دو وارث ہوں تو ولاء بیٹے کی بجائے علاقائی بھائی کو ملے گی۔

۷۱۷۔ أَحْمَرُ نَا مَالِكٍ أَحْمَرُ نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ  
أَبَا نَاهُ أَحْمَرُهُ أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ  
فَاخْتَصَمَ إِلَيْهِ نَفَرَيْنِ جَهَنَّةَ وَنَفَرَيْنِ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ  
الْخَزْرَجِ وَكَانَتْ امْرَأَةٌ مِنْ جَهَنَّةَ عِنْدَ رَجُلٍ مِنْ بَنِي  
الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ كَلْبٍ  
فَمَاتَتْ فَوَرَّثَهَا ابْنُهَا وَزَوْجُهَا وَتَرَكَتْ مَالًا وَمَوَالِي  
ثُمَّ مَاتَ ابْنُهَا فَقَالَ وَرَثَتُنَا وَلَاءُ الْمَوَالِي وَقَدْ كَانَ  
إِسْنُهَا أَحْمَرُهُ وَقَالَ الْجَاهِلِيُّونَ لَيْسَ كَذَلِكَ إِنْ مَاتَ  
مَوَالِي صَاحِبِيهَا فَإِذَا مَاتَ وَلَدُهَا فَلَنَا وَلَاءُ هُمْ وَنَحْنُ  
بِرِثْمِهِمْ فَقَطَّطَى أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ لِلْجَاهِلِيِّينَ يَوْلَاءُ  
الْمَوَالِي.

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں  
ان کے باپ نے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ ابان بن عثمان کے پاس  
بیٹھے ہوئے تھے تو ان کے پاس جہینہ اور بنو الحارث بن خزرج کے  
لوگوں کے درمیان مقدمہ لایا گیا۔ ایک جہینہ عورت بنو الحارث بن  
خزرج کے گھر تھی جس کا نام ابراہیم بن کلیب تھا وہ عورت مر گئی  
اس کا وارث ایک بیٹا اور خاندان بناس نے مال بھی اور ولاء بھی  
ترکہ میں چھوڑی پھر اس کا بیٹا فوت ہو گیا تو اس کے وارثوں (بنو  
الحارث بن خزرج) نے کہا کہ ولاء ہمیں ملے گی ولاء کو اس کے بیٹے  
نے لے لیا تھا۔ چنی کہنے لگے معاملہ یوں نہیں وہ ہماری عورت کا  
آزاد کردہ غلام تھا جب اس عورت کا لڑکا فوت ہو گیا تو اب اس کی  
ولاء ہماری ہے اور ہم ہی اس کے وارث ہیں۔ اس مقدمہ کا فیصلہ  
ابان بن عثمان نے چنی قبیلہ کے حق میں فرمایا کہ ولاء ان کا حق  
ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ  
جب عورت کا مذکور بیٹا فوت ہو جائے تو ولاء لوٹ آئے گی اور تمام  
میراث بھی لوٹ آئے گی۔ یعنی ان لوگوں کی طرف جو عورت کے  
عصبہ ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور ہمارے عام  
فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

جہینہ اور بنو الحارث دو قبیلہ ہیں۔ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے بنو الحارث قبیلہ کے ایک شخص ابراہیم بن کلیب سے شادی کر لی۔  
عورت مالدار تھی اور کئی ایک غلام بھی اس نے آزاد کئے تھے۔ یہ عورت جب مری تو اپنے پیچھے ایک بیٹا، چچا اور بھائی وغیرہ چھوڑے۔  
چونکہ اس کے پیچھے بیٹے کے علاوہ اور کوئی وارث نہ تھا۔ اس لئے تمام جائیداد اور ولاء کا حق دار بیٹا ہوا پھر جب بیٹا فوت ہوا تو عورت  
کے بھائی (جن کا تعلق قبیلہ جہینہ سے تھا) اور اس عورت کے بیٹے کے قریب وارثوں میں جھگڑا کھڑا ہو گیا کہ "ولاء" کا وارث کون ہوگا؟  
ہر ایک نے اپنے بارے میں دلیل دی۔ جب فیصلہ نہ ہو سکا تو یہ مقدمہ ابان بن عثمان کے پاس لایا گیا تو انہوں نے فیصلہ یہ فرمایا: کہ  
مرنے والے بیٹے کی وراثت میں سے "ولاء" کے ہتھار قبیلہ جہینہ کے افراد ہیں کیونکہ ان کی عصیت زیادہ قوی ہے۔ اس سے یہ قانون  
انہ بتاتا ہے کہ جب ولاء کسی قوی وارث کو مل جائے پھر اس کے بعد کوئی اور قوی وارث آجائے تو ولاء اس کی طرف پھر جائے گی۔  
"سراہنی" باب العصباء میں اس قانون کے لئے یہ الفاظ ہیں۔ او جبر ولاء معقہن۔ اس کی وضاحت حاشیہ میں مذکور ہے۔ مثلاً  
ایک آدمی کا غلام اور دوسرے کی لونہی دونوں کا یاہم ان کے آقاؤں نے عقد کر دیا پھر ان کے ہاں ایک لڑکے نے جنم لیا پھر لونہی کا

مالک لوٹنی کو آزاد کر دیتا ہے۔ اب اس بچے کی ولاء اس آزاد شدہ لونڈی کو ملے گی کیونکہ وہ آزاد ہونے کے بعد اپنے خاوند سے زیادہ قوی ہے پھر اگر غلام (جو اس عورت کا خاوند ہے) کو اس کا موٹی آزاد کر دیتا ہے تو اس صورت میں بچے کی ولاء کے دو مستحق بنتے ہیں۔ ایک اس کی والدہ جو آزاد شدہ ہے اور دوسرا اس کا والد جو آزاد شدہ ہے۔ ان دونوں میں آزاد ہونے کے بعد باپ قوی وارث ہوتا ہے۔ لہذا اس کی والدہ سے ولاء اس بیٹے کے باپ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس مثال کے بعد موطا کے اثر کی وضاحت خود بخود آسان ہو جاتی ہے۔ جہیزہ قبیلہ کی عورت کی ولاء اس کے بیٹے نے بوجہ قوی ہونے کے اپنی طرف کھینچ لی۔ کیونکہ بیٹا دوسروں کی نسبت قوی تھا اور جب بیٹا مر گیا تو باپ عورت کے بھائی بہ نسبت بیٹے کے قربت داروں کے زیادہ قوی ہونے کی وجہ سے ولاء اپنی طرف کھینچ لیں گے کیونکہ بیٹے کے قربت دار عورت کے عصبہ نہیں بنتے۔ لہذا ولاء جو پہلے بیٹے نے لی تھی بیٹے کے مرنے کے بعد عورت کے عصبہات اسے اپنی طرف کھینچ لیں گے۔

۷۱۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي مُجِيرٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَكَذَلِكَ رَأَى رَأْفَةُ حَرْوُ لَمِنَ وَلَاؤُهُمْ قَالَ إِنَّ مَاتَ أَبُوهُمْ وَهُوَ عَبْدٌ لَمْ يَعْتَقْ فَلَاؤُهُمْ لِمَوْلَايَ أُمِّيهِمْ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک باخبر شخص نے جناب سعید بن مسیب سے خبر دی کہ ان سے سوال کیا گیا کہ ایک غلام کا بیٹا آزاد عورت سے پیدا ہوا۔ ان کی ولاء کن کے لئے ہے؟ فرمایا: اگر ان کا باپ غلام ہوتے ہوئے مر گیا تو ان کی ولاء ان کی ماں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذُوا وَإِنْ عَتَقَ أَبُوهُمْ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ جَرَّ وَلَاؤُهُمْ فَصَارَ وَلَاؤُهُمْ لِمَوْلَايَ أُمِّيهِمْ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَلَمَاءُ مِنْ فُقَهَائِنَا وَجَمَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے اور اگر ان کا باپ آزاد کر دیا گیا موت سے پہلے تو اس صورت میں ان کی ولاء ان کے باپ کے موالی کے لئے ہوگی۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور یہی ہمارے عام فقہاء کرام نے فرمایا ہے۔

اس اثر میں تقریباً وہی مسئلہ بیان ہوا جو اوپر ”سراجی“ کے حواشی سے ہم لکھ چکے ہیں۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جو سوال ہوا۔ وہ یہ کہ ایک آزاد عورت کی شادی غلام سے ہوتی ہے۔ ان کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوتا ہے تو اب ”ولاء“ اس آزاد عورت کے مالکوں کو ملے گی کیونکہ اس میں حریت ہے اور اس کا خاوند میں غلامی ہے۔ دونوں میں حریت قوی ہے۔ اس لئے ”ولاء“ ادھر منتقل ہو گی اور لڑکے کی ”ولاء“ بھی آزاد عورت کے مالکوں کی طرف لوٹے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ فیصلہ اس صورت میں ہے جب لڑکے کا باپ جو غلام ہے، وہ مرتے وقت تک غلام ہی ہو۔ اس کے مالک اسے آزاد نہ کریں اور اگر لڑکے کے والد کو اس کے مالک آزاد کر دیتے ہیں، تو بچے کی ولاء اب اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس کی مزید وضاحت ”ازالۃ الخفاء“ میں مذکور ہے۔

ملاحظہ ہو:

دارمی شعیبی سے روایت کرتے ہیں وہ عمر فاروق، علی المرتضیٰ اور زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ والد اپنے بیٹے کی ولاء اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ دارمی، ابراہیم سے روایت کرتے ہیں اور ابراہیم جناب عمر بن خطاب سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: جب آزاد شدہ عورت کسی مملوک کے نکاح میں ہو اور پھر اس عورت کے ہاں اس سے بچہ پیدا ہو، تو ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ”ولاء“ اس کی ماں کے موالی کو ملے گی پھر جب مملوک خاوند آزاد کر دیا جائے تو ولاء کو وہ اپنی طرف کھینچ لے گا وہ اس کے موالی کو ملے گی۔ (ازالۃ الخفاء ج ۳ ص ۵۰۳ کتاب اللہ و مطبوعہ قدیمی کتب خانہ باغ کراچی)

قارئین کرام! موطا کے مذکورہ باب کے مسائل کا اگرچہ نئی زمانہ وجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے ”سراجی“ کی بحث عصبہات

میں سے عصب سہمی کو چھوڑ دیا ہے۔ لیکن موطا کی شرح لکھنے کی وجہ سے اس کی ہر حدیث و روایت کا مفہوم و مطلب بیان کرنا ضروری تھا۔ اس لئے بقدر ضرورت میں نے اس کی وضاحت کر دی۔ مسائل کی تخریج اور ان سے واقفیت بہر حال مفید ہے۔ اس لئے وہاں مختصر تخریج کر دی گئی ہے۔ فاعبرو یا اولی الاصاب

### ۳۲۲۔ بَابُ مِيرَاثِ الْحَمِيلِ

۷۱۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا كَيْسَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَسَدِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ أَمِيُّ عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ بُرَيْثَ أَحَدَ مَنِ الْأَعْرَابِ لَا مَوْلَدَ فِيهِ الْعَرَبِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَحْوُ لَا بُرَيْثَ الْحَمِيلِ الَّذِي يُسْنَى وَتُسْنَى مَعَهُ امْرَأَةٌ فَقَوْلُهُ وَوَلَدِي أَوْ يَقُولُ هُوَ أَيْمِي أَوْ يَقُولُ هِيَ أُخْتِي وَلَا تَسْبِقُ مِنَ الْأَنْثَابِ بُرَيْثُ رَأَى بَيْتَهُ إِلَّا الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ فَإِنَّهُ إِذَا ادَّعَى الْوَالِدُ أَنْتَابَهُ وَصَدَقَهُ قَبُولُ بَيْتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ فِي هَذَا إِلَى بَيْتِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا الْوَلَدَ عَبْدًا فَيَكْتَبُهُ مَوْلَاهُ بِذَلِكَ فَلَا يَكُونُ ابْنُ الْأَبِ مَادَامَ عَبْدًا حَتَّى يَصِلَ قَبُولُ الْمَوْلَى وَالْمَرْأَةُ إِذَا ادَّعَيْتِ الْوَلَدَ وَتَشْهَدُ امْرَأَةٌ حُرَّةٌ مُسْلِمَةٌ عَلَى أَنْتَابِهِ وَلَدَتْهُ وَهُوَ يَصِدِّقُهَا وَهُوَ حُرٌّ فَهُوَ رِئْسًا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

اٹھائے ہوئے بچے کی میراث کا بیان  
امام مالک نے ہمیں کئیر بن عبد اللہ بن اشج سے اور وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کسی غیر عرب کو ترکہ دلانے سے انکار کر دیا۔ ہاں وہ جو عرب میں پیدا ہوا ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں، ہمارا مسلک یہ ہے کہ اٹھایا ہوا بچہ جسے قید میں رکھا گیا وہ وارث نہیں ہوگا اور اس کی ماں بھی اس کے ساتھ قیدی ہوئی پھر اس نے کہا کہ یہ بچہ میرا ہے یا کتنی ہے۔ وہ میرا بھائی ہے یا وہ کہتا ہے کہ یہ میری بہن ہے اور کوئی رشتہ بیان کرنے سے وہ وارث نہیں ہوگا۔ جب تک اس پر بینہ چیش نہ کرے۔ مگر باپ جبکہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا اس کی تصدیق کرتا ہے تو اس صورت میں وہ اس کا بیٹا ہوگا۔ یہاں بینہ کی ضرورت نہیں۔ مگر یہ کہ بیٹا غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کی تکذیب کر دے، کہ یہ فلاں مدعی کا بیٹا نہیں۔ تو اس صورت میں وہ اس باپ کا بیٹا نہ بنے گا جب تک وہ غلام ہوگا۔ حتیٰ کہ مولیٰ تصدیق کر دے تو پھر بیٹا بن جائے گا اور کوئی عورت اگر کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دیتی ہے کہ یہ بچہ اس عورت نے جنا۔ بیٹا بھی اس کی تصدیق کرے اور وہ آزاد بھی ہو تو اس صورت میں وہ بچہ اس عورت کا بن جائے گا۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف دار بین یعنی دار الحرب اور دار الاسلام میں وراثت کا ایک مانع ہے۔ یعنی دار الحرب میں رہنے والے دار الاسلام کے رہنے والے کا وارث نہیں ہوگا اگر میراث لینے والا دار الاسلام میں پیدا ہوا ہو تو وارث بنے گا۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلہ کی چند صورتیں بیان فرماتے ہیں:

- (۱) ایک بچہ دار الحرب سے لایا گیا۔ اس کے ساتھ ایک عورت ہے جو اس بچے کے بارے میں اپنا بیٹا ہونا ظاہر کرتی ہے یا اپنا بھائی کہتی ہے تو اس اقرار سے نہ سب ثابت ہوگا نہ میراث جب تک اس پر گواہی نہ پیش کرے۔
- (۲) دار الحرب سے لڑکا لایا گیا اس کے ساتھ ایک مرد ہے وہ کہتا ہے کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے۔ اتنی بات پر اس کا نسب و میراث ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ تصدیق کرتا ہے کہ یہ اتنی میرا باپ ہے تو پھر سب اور میراث ثابت ہو جائے گا۔

(۳) اٹھا کر لانے والا کہتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا بھی تصدیق کرتا ہے لیکن باپ ہونے کا دعویٰ ار خود کسی کا غلام ہے تو جب تک اس کا مولیٰ اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے نسب و میراث ثابت نہ ہوں گے۔

(۴) ایک عورت کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس کے دعویٰ پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دے دیتی ہے کہ واقعی یہ بچہ اسی عورت نے جنا ہے تو اس صورت میں نسب و میراث ثابت ہو جائیں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ اور فقہاء احناف کے اس مسئلہ کی تصدیق ایک اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جسے صاحب ازالۃ الخفاء نے نقل کیا۔

دارمی، شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو لکھا کہ اٹھا کر لائے گئے بچہ کسی کو وارث قرار نہ دیا جائے جب تک شہادت موجود نہ ہو اگرچہ اس بچے کو کوئی عورت اس کے کپڑے میں لپیٹ کر لائے۔

(ازالۃ الخفاء، مزجم ج ۳ ص ۵۰۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی)

قارئین کرام! ”دارمی“ کی اس روایت نے ثابت کیا کہ اٹھایا ہوا بچہ خواہ کوئی عورت اسے خون آلود کپڑوں میں لپیٹے ہوئے لائے اور کہے کہ یہ بچہ میں نے جنا ہے۔ اس بچے کو کوئی ملک میں لے آیا ہو وہ اسے آزاد کر دیتا ہے، تو عورت کا دعویٰ تسلیم نہیں ہوگا اور وہ بچہ اس کا وارث یا وہ اس کی وارث نہ ہوگی۔ بلکہ اس کی ”ولاء“ اس کے مالک کی ہوگی جس نے اسے آزاد کیا تھا۔ ہاں اگر عورت اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کر دیتی ہے تو پھر نسب بھی ثابت اور میراث بھی ثابت ہوگی اور بچے کی ولاء کی وارث بھی ہو جائے گی۔

### وصیت کی فضیلت کا بیان

### ۳۲۳۔ بَابُ فَضْلِ الْوَصِيَّةِ

۷۲۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا حَقَّ أَمْرِي مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ وَبِئْسَ لِبَنِي إِذَا وَصِيَّتَهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ قَالَ مُحَقَّمَةٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ هَذَا حَسَنٌ جَمِيلٌ۔

امام مالک نے جناب نافع سے اور وہ عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ کسی مسلمان کو یہ زیان نہیں کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس میں وصیت ضروری ہو تو وہ وصیت کے بغیر دو دن راتیں گزار دے اس کے پاس وصیت لکھی نہ ہو۔ امام محمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ یہ بہت ہی اچھی بات ہے۔

مذکورہ حدیث میں جو حضور ﷺ کا وصیت کے بارے میں ارشاد گرامی نقل کیا گیا۔ وہ انتخاب پر مبنی ہے و جو لی حکم نہیں ہے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس دوسروں کی اشیاء پڑی ہوئی ہیں۔ جن کے بارے میں اس کے گھر والوں کو بھی صحیح معلومات نہیں کہ یہ کس کس کی ہیں؟ اور اچانک وہ مر جاتا ہے۔ اس صورت میں خدشہ تھا کہ اس کے وارث ان چیزوں کو وراثت کے طور پر تقسیم کر کے تقسیم کا مطالبہ کریں اور چیزوں کے مالک دعویٰ کریں کہ یہ ترک نہیں بلکہ ہماری چیزیں ہیں، جو ہم نے مرنے والے کے پاس رکھی تھیں۔ لہذا ہمت کر کے مرنے والا ان کے متعلق تحریر چھوڑ جاتا۔ اگر ایسا کر گیا، تو جھگڑے کا انداد کر گیا۔ قرآن کریم نے کتابت کے ساتھ گواہی کا بھی ذکر کیا۔ یعنی مرنے والا مرنے سے قبل اپنے پاس رکھی ہوئی لوگوں کی اشیاء کے متعلق تحریر بھی لکھ رکھے اور گواہ بھی بنالے۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی رکھی ہوئی اشیاء کی بیشی ہوئے بغیر ان تک پہنچی جائیں۔ خواہ اس کی صورت تحریر کی ہو یا گواہی کی ہو یا احتیاطاً دونوں ہو جائیں۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا: کہ ہم بھی اسے اچھی بات سمجھتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

## ۳۲۴- بَابُ الرَّجُلِ يُؤْصِي عِنْدَ

مَوْتِهِ بِثُلَاثٍ مَالِهِ

۷۲۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ  
بْنُ حَزْمٍ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَو بْنَ سَلِيمٍ الرَّزْقِيَّ  
أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قِيلَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ هُنَا عَلَامًا مَالًا  
بَيْنَ عَشَانٍ وَوَارِثُهُ بِالْقَدَمِ وَلَهُ مَالٌ وَلَيْسَ هُنَا إِلَّا رِثَةٌ  
عَمِّ لَهُ فَقَالَ عُمَرُو مَرُوءَةُ فَلْيُؤْصِ لَهَا فَأَوْصَى لَهَا بِمَالِ  
يُفَالٍ لَمْ يَبْرُحْ جَسَمُ قَالَ عُمَرُو بْنُ سَلِيمٍ فَبَعَثَ ذَلِكَ  
السَّالَ يَخْلِفِينَ الْكُفَّابَعْدَ ذَلِكَ وَرِثَتُهُ عَمَّةُ أَبِي أَوْصَى  
لَهَا هِيَ أُمُّ عُمَرُو بْنِ سَلِيمٍ.

## بوقت موت کسی کا اپنے تہائی مال کی

وصیت کرنے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم  
نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عمرو بن سلیم زرقی نے  
بتایا کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ  
یہاں (مدینہ منورہ میں) قبیلہ غسان کا ایک قریب البلوغ لڑکا ہے  
جس کے وارث شام میں رہتے ہیں اور اس کے پاس مال بھی ہے۔  
یہاں اس کے رشتہ داروں میں سے صرف اس کی چچا زاد بہن ہے۔  
بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جاؤ  
اسے جا کر کہو کہ وہ اپنی چچا زاد بہن کے لئے وصیت کرے۔ بیان  
کرتے ہیں کہ اس لڑکے نے اپنی چچا زاد بہن کے لئے ایک مال کی  
وصیت کی۔ جسے ”برجسم“ کہا جاتا تھا۔ عمرو بن سلیم کہتے ہیں کہ میں  
نے اس مال کو بعد میں تیس ہزار میں فروخت کیا اور اس وصیت  
کرنے والے کی چچا زاد بہن عمرو بن سلیم کی والدہ تھیں۔

اس اثر میں دو باتیں اہم ہیں۔ واقعہ مختصر یوں ہے کہ قبیلہ غسان کا قریب البلوغ لڑکا مدینہ منورہ میں رہتا تھا اس کے دروازہ شام  
میں تھے اور یہاں صرف اس کی چچا زاد بہن تھی۔ جب اس کا وقت موت قریب آیا تو اس نے اپنے تمام مال کی اپنی بہن کے نام  
کرنا چاہی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے تہائی مال میں وصیت کرنے کا اختیار دیا۔ چنانچہ اس نے تہائی حصہ میں آنے والا  
ایک کنواں (ختم نامی) اپنی چچا زاد بہن کے لئے وصیت کیا تھا۔ جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت ہوا۔ اس واقع میں پہلی بات یہ  
ہے کہ کیا بچہ وصیت کر سکتا ہے؟ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بچے کی وصیت کو درست قرار نہیں دیتے کیونکہ ان کے نزدیک وصیت  
”حرج“ ہے اور بچہ کا حرج ہے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ امام مالک وغیرہ ائمہ بچے کی وصیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب دو چیزوں میں امتیاز  
کر سکتا ہو۔ امام ابو حنیفہ اس واقعہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بچہ بھی بالغ تھا۔ لہذا اس کی وصیت نافذ ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے  
کہ جب اس لڑکے کے دروازہ مدینہ منورہ میں نہیں اور صرف چچا زاد بہن ہی ہے، تو لڑکے کے تمام مال کی سبکی وارث ہوگی۔ اسے  
وصیت کرنا حدیث ”لا وصیة لِّلْمَوَاتِ“ کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بچے کے وارث موجود ہیں۔ اگرچہ مدینہ منورہ میں  
نہیں شام میں رہتے ہیں۔ لہذا دروازہ کی موجودگی میں چچا زاد بہن وارث نہیں بنتی۔ اس لئے اس کو وصیت کرنا وارث کو وصیت کرنے  
میں شامل نہیں ہے۔ لہذا خلاف حدیث مذکور بھی نہ ہوا۔

۷۲۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ يَسْهَاطٍ عَنْ عَامِرِ  
بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ قَالَ جَاءَهُ يَوْمَ رَسُولُ اللَّهِ  
ﷺ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَوْمَ دُيْنٍ مِنْ وَجْعِ اسْتَدَّ  
يَسِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَلِّمْ وَبَيِّ الْوَجْعِ  
مَسْأَلِي وَأَنَا دُوْ مَالٍ وَلَا تَرْتَبِي إِلَّا رِثَةً لِّي أَلَا تَصَدَّقُ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عامر بن  
سعد بن ابی وقاص سے بیان کیا کہ میرے پاس رسول اللہ  
ﷺ حجۃ الوداع کے سال تخریف لائے تاکہ میری سخت  
نیاری میں میری عیادت فرمائیں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ  
ﷺ میری تنہائی تکلیف آپ دیکھ رہے ہیں۔ میں والدہ



بھی ہوں اور میری وارث صرف میری بیٹی ہی ہے کیا میں دو تہائی کا اسے صدقہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: آدھا مال صدقہ کر دوں؟ فرمایا: نہیں۔ عرض کی پھر تیسرا حصہ؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تیسرا حصہ، تیسرا حصہ کافی اور بہت ہے۔ اگر تو اپنے وارثوں کو غنی چھوڑتا ہے تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ تو انہیں غریب و فقیر چھوڑ جائے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے مانگتے پھریں اور دیکھو! تم کچھ بھی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں اس نیت سے خرچ کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ راضی ہو جائے تو اس پر تمہیں اجر و ثواب ملے گا حتیٰ کہ اس لقمہ پر بھی جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالتے ہو۔ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں بیماری کی وجہ سے مکہ میں اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہ جاؤں گا؟ حضور ﷺ نے اس پر فرمایا: تم پیچھے نہیں چھوڑے جاؤ گے (اور اگر تم پیچھے رہ بھی گئے) تم عمل صالح کرو گے، جو صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر ہوگا، تو اللہ تعالیٰ اس عمل کی وجہ سے تمہارا درجہ اور مقام میں اضافہ فرمائے گا اور ہو سکتا ہے کہ تیرے پیچھے رہنے سے اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ کچھ لوگوں کو نفع پہنچائے۔ (یعنی مسلمانوں کو) اور کچھ دوسرے لوگوں (یعنی کفار) کو نقصان پہنچائے۔ (چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد بہت سی جنگوں میں شرکت فرما کر مسلمانوں کو فائدہ اور کفار کو نقصان پہنچایا۔) حضور ﷺ نے دعا فرمائی: اے اللہ! میرے اصحاب کی ہجرت کو کامل فرما۔ انہیں ان کی ہجرت سے الگے پاؤں نہ پھیرنا۔ مصیبت زدہ سعد ابن خولہ کے لئے آپ انہیں کہتے تھے اور حضور ﷺ نے مجھے ان کا وارث بنایا ہے، جب ان کا مکہ میں انتقال ہوا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وصیتیں میت کے تہائی مال میں جائز ہیں لیکن وصیت کا نفاذ میت کے قرضہ کو ادا کرنے کے بعد ہوگا۔ مرنے والے کے لئے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنا درست نہیں۔ اگر تہائی سے زیادہ کی وصیت کر دی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے اسے جائز قرار دے دیا، تو پھر

يُخَالِصُ مَالِي قَالَ لَا قَالَ فَيَالْتَطُرُ قَالَ لَا قَالَ فَيَالْتَلُتِ  
ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اَلْثُلُثُ وَالْثُلُثُ كَثِيرٌ اَوْ  
كَثِيرٌ اِنَّكَ اَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ اَغْيَاءَ خَيْرٌ مِنْ اَنْ  
تَذَرَهُمْ عَالَةً يَسْكَفُونَ النَّاسَ وَارْتِكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً  
تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى اِلَّا اُجِرْتَ بِهَا حَتَّى مَا  
تَجْعَلَ فِى امْرَأَتِكَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ  
ﷺ اُخْلَفَ بَعْدَ اصْحَابِي قَالَ اِنَّكَ لَنْ تُخْلَفَ  
فَتَعْمَلُ عَمَلًا صَالِحًا تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى اِلَّا  
اَزِدَّتْ بِهِ دَرَجَةً وَرَفَعَةً وَلَعَلَّكَ اَنْ تُخْلَفَ حَتَّى  
تَنْفَعِ بِكَ اَقْوَامٌ وَيُصْطَرِّكَ الْاُخْرُونَ اَللَّهُمَّ اَمِّصْ  
لَا صَحَابِي هَجَرْتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى اَعْقَابِهِمْ لِكِنَّ  
الْبَاسِ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ يَرِيْنِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ  
اَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ الْوَصَايَا جَائِزَةٌ فِى ثُلْثِ مَالِ  
الْمَيِّتِ بَعْدَ قَضَاءِ دَيْنِهِ وَلَيْسَ لَهُ اَنْ يُوَصِّيَ بِاَكْثَرِ مِنْهُ  
فَاِنْ اَوْصَى بِاَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ فَاجَازَتُهُ الْوَرَثَةُ بَعْدَ مَوْتِهِ  
فَهُوَ جَائِزٌ وَلَيْسَ لَهُمْ اَنْ يَرْجِعُوا بَعْدَ اَجَازَتِهِمْ وَلَئِنْ  
رُدُّوا رَجِعَ ذَلِكَ اِلَى الثُّلْثِ لِاَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

اَلْاَثَمُ وَالْفَلْسَةُ حَبِيرَةٌ فَلَا يَحْجُوزُ لَهَا حِلُّ وَحَبِيرَةٌ يَأْكُلُ مِنْ  
اَلْاَثَمِ اِلَّا اَنْ يُحْبِسَ اَلْوَرْدَةَ وَهُوَ قَوْلُ اَيُّ حَبِيرَةٍ  
وَالْعَامَرَيْنِ فَقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى

درست ہو جائے گی اور وارثوں کو اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ  
ایک دفعہ اجازت دے کر اس سے کمر جائیں اور اگر وہ وصیت کو رد  
کر دیتے ہیں تو تہائی مال تک وصیت لوٹ آئے گی کیونکہ نبی کریم  
ﷺ کا ارشاد ہے: تہائی مال میں وصیت کرو یہ کافی ہے۔  
لہذا کسی کو بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ تہائی مال سے زیادہ کی  
وصیت کرے۔ ہاں اگر زیادہ کی صورت میں وارث تسلیم کر لیں، تو  
درست ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء  
کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اس اثر میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی بیماری اور اس کے متعلقات کا ذکر ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص مکہ میں  
تھے کہ بہت سخت بیمار ہو گئے۔ حضور ﷺ ان کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ حضرت سعد نے وصیت کے بارے میں  
پوچھا آپ ﷺ نے صرف تہائی مال میں وصیت کی اجازت دی اور فرمایا: ورنہ کو مقررہ حصہ بات ملیں اور وہ اس وجہ سے فنی ہو  
جائیں۔ یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ ان کے حصہ کا مال بھی وصیت میں دوسروں کو دے دیا جائے علاوہ ازیں اس اثر سے معلوم ہوا کہ  
اللہ تعالیٰ کے راستے میں خرچ کرنا اگرچہ محبوب عمل ہے لیکن جب قرابت داروں میں کوئی شخص غریب ہو یا اس کا قنق بننا ہو تو اسے دینا  
زیادہ باعث اجر و ثواب ہے۔ رشتہ داروں کو دینا صدقہ کا صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا جامع ہے۔ اسی لئے فرمایا: کہ بیوی کو لقمہ دینا بھی  
صدقہ ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے فرمایا: "انک لن یخلف" تو اپنے ساتھیوں سے ہرگز پیچھے نہیں  
رہے گا۔" شارحین کرام نے حضور ﷺ کے اس ارشاد گرامی کو قطعی پیشین گوئی پر محمول کیا ہے۔ یعنی اے سعد! تیری موت مکہ  
میں نہیں ہوگی۔ یہاں ایک بات قابل ذکر ہے۔ وہ یہ کہ مکہ میں موت کی تمنا بہت اچھی بات ہے۔ لیکن واقعہ ہجرت کے بعد اصل تمنا  
اور آرزو یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں موت کی دعا کی جائے۔ حضرات صحابہ کرام واقعہ ہجرت کے بعد مکہ شریف میں موت آنے کو اچھا نہ  
سمجھتے تھے۔ بلکہ ایسی کئی روایات موجود ہیں۔ جن میں حضرات صحابہ کرام نے مکہ میں نہ مرنے کی دعا کی کیونکہ اس سے ہجرت میں  
نقصان لازم آتا ہے۔ اس جگہ "موطا امام مالک" کی شرح میں مولوی محمد زکریا کاندھلوی دیوبندی (تجلی نصاب کے مصنف) لکھتے  
ہیں:

انما صدر من سعد مخافة المقام بمكة الى  
الوفات فيكون قادمًا في هجرته كما نص عليه في  
بعض الروايات اذا قال خشيت ان اموت بالارض  
النسي هاجرت منها فاجابه ﷺ بان ذالك لا  
يكون وان يطول عمره. فقال ﷺ انک لن  
تخلف بعد اصحابک وهكذا الرواية في جنانہ  
البخاری. ولعلک وان کانت للرجی لکنها من  
اللہ تعالی لا لہم الواقع وکذا الذک اذا وردت علی

حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے یہ گفتگو اس لئے صادر ہوئی کہ  
ان کی موت مکہ میں ہی قیام کے دوران نہ آجائے جس کی وجہ سے  
ہجرت میں نقصان آجائے۔ جیسا کہ بعض روایات میں یہی مقصد  
واضح طور پر ملتا ہے۔ حضرت سعد نے کہا: میں ڈرتا ہوں کہ کہیں  
میری موت اس زمین پر نہ آجائے جہاں سے میں ہجرت کر گیا تھا۔  
حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی اس بات کے جواب میں حضور  
ﷺ نے انہیں فرمایا: ایسا نہیں ہوگا۔ (یعنی تمہاری موت مکہ  
میں نہیں ہوگی) یہ کہ تمہاری عمر ابھی کافی بڑی ہے۔ حضور

لسان رسولہ غالباً کذا فی الفتح۔  
(اوجز المسالك شرح موطا امام مالک ج ۱۲ ص ۳۳۵ مطبوعہ  
ملتان پاکستان)

ﷺ نے انہیں فرمایا: تو اپنے ساتھیوں سے ہرگز پیچھے نہ رہے گا۔ بخاری نے کتاب الجنائز میں یونہی اس روایت کو ذکر کیا ہے۔ لفظ "لعلک" اگرچہ امید کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ کے کلام میں آئے، تو وہاں امید نہیں بلکہ امر واقع کے لئے آتا ہے۔ یونہی جب رسول کریم ﷺ کی زبان اقدس سے نکلے تو بھی غالباً امر واقع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ فتح الباری میں ایسے ہی آیا ہے۔

"اوجز المسالك" کی مذکورہ عبارت اور حدیث زیر بحث کے مفہوم کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے اس خوف کو کہ میں پیچھے رہ جاؤں گا کے بارے میں تاکید فرمایا۔ ایسا ہرگز نہ ہوگا۔ "لن تخلف" یعنی اے سعد! تو مکہ میں ہرگز نہ مرے گا، بلکہ واپس مدینہ میں جائے گا اور تجھے کافی عمر اور گزارنی ہے۔ اگر اچھے اعمال کرے گا تو بہت بہتر۔ اللہ تعالیٰ تیری وجہ سے مومنین کو فائدہ اور کفار کو نقصان سے ہمکنار کرے گا۔ مکہ میں نہ مرنے کی خوشخبری "لن تخلف" فرما کر دی اور عمرو بن لوط کی بشارت کے لئے "ان تخلف" فرمایا۔ اسی حدیث کی شرح میں ابوالولید باجی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقوله لعلک ان تخلف حتی ینتفع بک اقوام ویضرب بک اخرون التخلف ههنا الابقاء بعد من يموت عن النبي ﷺ واصحابه وقد قيل فی تاویل ذالک ان سعد مر علی العراق فاتی القوم الخ۔  
(المستدرک ج ۶ ص ۵۹ ابواب الوصیة فی الثلث مطبوعہ قاہرہ)

(شاید کہ تو پیچھے رہے) تخلف سے یہاں مراد باقی رہنا اور زندہ رہنا ہے۔ یعنی حضور ﷺ اور کچھ صحابہ کرام کے وصال کر جانے کے بعد تم زندہ رہو گے۔ ان الفاظ کی تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ عراق گئے اور وہاں ایک قوم کو دیکھا۔ جو مرتد ہو چکی ہے اور نجومیوں کی طرح مٹھی مٹھی گفتگو کرتے ہیں۔ آپ نے انہیں توبہ کرنے کو کہا۔ کچھ مان گئے اور کچھ اتردراپ اڑے رہے، اڑنے والوں کو آپ نے قتل کر دیا۔ یہ وہ بشارت تھی، جو حضور ﷺ نے فرمایا تھا: کہ کچھ لوگ تم سے نقصان پائیں گے اور توبہ کرنے والوں کو آپ نے چھوڑ دیا۔ یہ ان سے نفع اٹھانے والے لوگ تھے۔

ابوالولید باجی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس طرف اشارہ فرمایا: کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ میرے وصال شریف کے بعد کافی عرصہ تک زندہ رہیں گے یہاں تک کہ وہ کوئٹہ وغیرہ کے گورنر بھی بنیں گے اور مختلف لشکروں کی قیادت بھی کریں گے اور جو نفع کا مستحق ہوگا، وہ ان سے نفع اٹھائے گا اور نقصان کا مستحق نقصان اٹھائے گا۔ وکسان فی ذالک تنبیہ لہ انہ سیملک ان ینفع و یضر۔ یعنی حضور ﷺ کے ارشاد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ غریب حضرت سعد کو نفع و نقصان کا مالک بنایا جائے گا۔

قارئین کرام! حدیث پاک کی تشریح سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے موت کا علم عطا فرمادیتا ہے اور موت کا علم عطا فرمادینا قرآن و حدیث کے خلاف نہیں۔ جیسا کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے حضرت سعد کو فرمایا: کہ تم ابھی یہاں مکہ میں نہیں مرو گے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو نفع و نقصان کا مالک بنا دے، تو اس سے شرک لازم نہیں آتا۔ اس حدیث

کی شرح فرماتے ہوئے علامہ زرقانی فرماتے ہیں:

وهذا من معجزاته ﷺ واختباره بالغيب  
فانه عاش حتى فتح العراق وحصل نفع المسلمين  
به وحضر الكفار ومات سنة خمس وخمسين وقيل  
سنة ثمان وخمسين من الهجرة وهو المشهور  
فيكون عاش بعدل حجة الوداع خمسا واربعين سنة.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۲۵ باب ۵۳ مطبوعہ دار

الفکر بیروت)

یہ حضور ﷺ کے معجزات میں سے اور غیب کی خبر  
دینے کے بارے میں ہے کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ  
عنه عراق فتح ہونے تک زندہ رہے۔ مسلمانوں کو بہت نفع ہوا اور  
کفار نے نقصان اٹھایا۔ آپ ۵۵ یا ۵۸ھ میں فوت ہوئے۔  
آخری سن وفات ہی مشہور ہے۔ اس اعتبار سے آپ حضور  
ﷺ کے وصال شریف کے بعد تقریباً ۳۵ سال زندہ رہے۔

قارئین کرام! محققین علماء کرام کے مذکورہ حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو جہاں بہت  
سے علوم عطا فرمائے، وہاں علم غیب بھی عطا فرمایا۔ جس کی بنا پر آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو دو ٹوک انداز میں فرمایا: کہ تمہاری  
موت ابھی بہت دور ہے۔ لوگوں نے تم سے نفع و نقصان دیکھنا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کی پیش گوئی کے مطابق حضرت سعد رضی  
اللہ عنہ حجۃ الوداع کے بعد ۳۵ سال تک زندہ رہے۔ دوسری بات اس حدیث پاک سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو  
نفع و نقصان پہنچانے کا مالک بناتا ہے۔ جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ تم سے کچھ لوگوں  
(مسلمانوں) کو فائدہ اور بعض دوسروں (کفار) کو نقصان پہنچے گا۔ لہذا نفع و نقصان کی نسبت غیر اللہ کی طرف کرنا اور انہیں اللہ تعالیٰ کی  
عطا سے نفع و نقصان کا مالک جاننا عقیدہ توحید کے عین مطابق ہے۔ یہ دو مسئلے کافی عرصہ سے اختلافی بنے ہوئے ہیں لیکن شدت اور  
تعصب کو اگر بالائے طاق رکھ کر کوئی مومن غور کرے، تو حضور ﷺ کے علم غیب کے بارے میں اس کا کسی نتیجہ پر پہنچنا مشکل  
نہیں۔ عام لوگ یہ سمجھتے ہیں اور انہیں دیوبندیوں، وہابیوں اور غیر مقلدوں نے یہ بتایا ہے کہ اس عقیدہ کی بنا پر اہل سنت و جماعت  
(بریلوی) مشرک ہو گئے ہیں۔ یاد رہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں اہل سنت و جماعت (بریلوی) کا عقیدہ یہ ہے کہ آپ  
حادث جہنم نہیں۔ اسی عقیدہ کو اگر کوئی مخالف جان لے تو وہ شرک کا نفوذی ہرگز نہ لگائے۔ کیونکہ کسی کی ذات پہلے ہوتی ہے اور  
صفت کا اس کے ساتھ اتصاف بعد میں ہوتا ہے۔ حضور ﷺ کی ذات جب حادث قرار پائی تو آپ کی کوئی بھی صفت قدیم  
نہیں، بلکہ حادث ہی ہوئی۔ لہذا حضور ﷺ کے لئے اگر کوئی شخص علم غیب ماننا ہے، تو یہ بھی حادث ماننا ہوگا۔ قدیم علم غیب کو  
آپ کی صفت تسلیم نہیں کرتا ہوگا۔ کیونکہ قدیم صرف ذات باری تعالیٰ ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا علم غیب  
قدیم ہوتے ہوئے لاتناہی اور حضور ﷺ کا متناہی ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں) اس بنیادی فرق کے ہوتے ہوئے یہ  
شرک کیسے ہو گیا؟ تیسری بات یہ کہ تمام اہل سنت و جماعت (بریلوی) حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق لیکن سب سے اعلیٰ تسلیم  
کرتے ہیں۔ آپ کو ہرگز ہرگز خالق نہیں مانتے۔ خالق صرف خدا ہے اس نے تمام انبیاء کو پیدا فرمایا پھر انہیں علوم سے بہرہ مند  
فرمایا۔ بریلوی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم غیب عطا فرمایا اور تدبیر عطا فرمایا۔ یعنی آپ کا علم عطائی اور اللہ تعالیٰ  
کا ذاتی اور اپنے مقابلہ میں متناہی عطا فرمایا۔ اگرچہ آپ کا علم تمام کائنات کو محیط ہو پھر بھی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں متناہی ہی ہے۔

علوم خمسہ کی بحث

سوال: قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کو ہی ہے۔

(۱) قیامت کا علم (۲) اس کے پیچھے میں کیا ہے؟ (۳) کل (آئے والا) کو کوئی کیا کرے گا؟

(۴) کون کس جگہ مرے گا؟ (۵) بادل کب برسے گا؟ (سورہ لقمان: ۲۱)

جب ان پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص ان باتوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پیغمبر یا ولی کے لئے ثابت کرے تو یہ شرک ہونے کی وجہ سے قائل مشرک کیوں نہ ہوگا؟

جواب: ہم نے جو چند بنیادی باتیں ذکر کیں۔ اگر انہیں ذہن میں رکھا جائے تو کسی قسم کا شرک کا شائبہ نہیں رہتا۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے انبیاء کے ارام و اولیاء حادث ہیں۔ دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی اور قدیم ہے، انبیاء و اولیاء کا علم عطائی اور حادث ہے۔ تیسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی اور ان حضرات کا اس کے مقابلہ میں متناہی ہے۔ ان تین باتوں کو تسلیم کر لینے کے بعد شرک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بعض مفسرین نے بڑی تفصیل سے اس آیت کریمہ کے تحت لکھا کہ حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا سے تشریف لے جانے سے قبل ان مذکورہ پانچ باتوں کا علم عطا فرمادیا تھا۔ حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

قال العلماء الحق انه لم يخرج نبيا من الدنيا حتى اطلعه الله على تلك الخمس لكنه امر بكتمتها. (تفسیر صادی ج ۳ ص ۲۳۲ لقمان آخری آیت)

علاء حق نے فرمایا: کہ ہمارے نبی کریم ﷺ دنیا سے تشریف نہیں لے گئے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پانچ باتوں کا علم عطا فرمادیا لیکن اسے چھپانے کا حکم دیا۔

ويجوز ان يكون الله قد اطلع حبيبه عليه الصلوة والسلام على وقت قيامها على وجه كامل (لكن لا على وجه يحاكي علمه تعالى به) الا انه سبحانه اوجب عليه ﷺ كتمه.

جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو قیامت کے وقت کامل پر مطلع فرمادیا ہو۔ (لیکن ایسے طریقہ سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو لوگوں کے سامنے بیان کریں)۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ پر اسے چھپائے رکھنا لازم کر دیا۔

(روح المعانی ج ۲ ص ۱۱۳ لقمان کی آخری آیت، مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ”تفسیر صادی“ اور ”روح المعانی“ کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو وصال شریف سے قبل علوم خمسہ عطا فرمادیے تھے۔ لیکن ان کے اظہار اور اعلان کی اجازت نہ دی۔ ”روح المعانی“ وہ تفسیر ہے جسے دیوبندی بھی محققین کی تفسیر شمار کرتے ہیں۔ اس میں واضح طور پر موجود ہے کہ قیامت کا مقررہ وقت اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بتلادیا تھا جسے چھپائے رکھنے کا حکم دیا تھا۔ اگر علوم خمسہ کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کے لئے اثبات شرک ہوتا تو صاحب روح المعانی اس کی جسارت نہ کرتے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ”جائز ہے الخ“۔ اور شرک کو جائز کہنے والا خود مشرک ہو جاتا ہے۔ کاش کہ شرک کا فتویٰ جرنے والے فتویٰ بازی سے قبل یہ سوچ لیتے کہ ایسے فتویٰ کی زد میں کون کون آئے گا؟ ایسے کارمحققین و مدققین کو شرک کہنے کی بجائے انہیں اپنے غلط موقف سے خود ہی دست بردار ہو جانا چاہیے تھا۔ حضرت عبدالعزیز دہلوی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طرح اپنی مشہور کتاب ”الابرار“ میں لکھتے ہیں:

(حضرت عبدالعزیز دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا۔ کیا رسول کریم ﷺ کو علوم خمسہ حاصل تھے؟ غوث زمان نے اس کے جواب میں فرمایا:)

هو صلى الله عليه وسلم لا يخفى عليه شيء من الخمس المذكورة في الالة الشريفة وكيف يخفى عليه ذلك والا قطاب السبعة من امته الشريفة يعلمونها وهم دون الغوث فكيف بالغوث

حضور ﷺ پر ان پانچ اشیاء میں سے کسی چیز کا علم مخفی نہ تھا۔ جن کا ذکر آیت کریمہ میں ہوا۔ آپ پر وہ کس طرح مخفی ہو سکتا ہے حالانکہ ساتوں قطب بھی اسے جانتے ہیں جو آپ کے امتی ہیں اور قطب مرتبہ کے اعتبار سے غوث سے کم مرتبہ ہوتا ہے۔ جب

فکیف بسمید الاولین والآخرین الذی هو سب کل شیء ومنه کل شیء۔  
وہ جانتا ہے تو غوث کے علم کا کیا کہنا؟ اور پھر سید الاولین والآخرین کے علم کی شان کیا ہوگی جو تمام اشیاء کا سبب ہیں اور تمام اشیاء آپ سے ہی ہیں؟ (الابری)

### مانی الارحام کا علم

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی، غیر متناہی اور واجب ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو علوم فر عطا فرما دے تو یہ قرآن کریم کی آیات کے خلاف نہیں۔ علوم خمسہ میں اختلاف کیا جاتا ہے حالانکہ اس آیت کریمہ کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے: "ان اللہ علیم خبیر بے شک اللہ تعالیٰ جاننے والا خرد سینے والا ہے۔" جب کسی کو خبر دے گا۔ پھر ذاتی اور عطا کی کفریہ کیا گیا۔ تو قرآن میں تعارض نظر آئے گا کیونکہ ایک طرف یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان پانچ علوم کو جانتا ہے، غیر کے لئے ان کا علم ثابت کرنا کفر و شرک ہے اور لفظ خبر یہ بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پانچ اشیاء کا علم جسے ان کی خبر دیتا چاہے دیتا ہے۔ یہ تعارض دراصل اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور قدرت کاملہ کے خلاف ہے۔ اس لئے درست عقیدہ یہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے بتلائے بغیر ان پانچ اشیاء کا علم کسی کو نہیں ہوتا۔ اس کی تائید مختلف تفاسیر کرتی ہیں:

ولک ان تقول ان علم هذه الخمسة وان كان لا یسلکہ الا اللہ لکن یحوز ان یعلمہا من یشاء من محبہ واولیاء و بقرینہ قولہ تعالیٰ ان اللہ علیم خبیر۔ علی ان یکون الخبیر بمعنی المخبر۔  
تم یہ کہتے ہیں حق بجانب ہو کہ ان پانچ اشیاء کا علم اگرچہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کا مالک نہیں۔ لیکن یہ کہنا بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا علم اپنے محبین و اولیاء کرام میں سے جسے چاہے سکھادے اور عطا کر دے۔ اس کی دلیل آیت کریمہ کے آخری الفاظ "ان اللہ علیم خبیر" ہیں۔ وہ اس طرح کہ لفظ خبر کو بمعنی خبر کیا جائے۔ یعنی خبر دینے والا۔

قارئین کرام! صاحب تفسیرات احمدیہ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ وہ شخصیت ہیں جن کی فتاہت اور علمی سطوت مسلم ہے۔ ان کی نگہی ہوئی اصول فقہ میں ایک کتاب "نور الانوار" ہر دینی مدرسہ میں شامل نصاب ہے اور علم اصول فقہ کو جاننے والا قرآن اور حدیث کا بہر حال تجربہ عالم ہوتا ہے۔ ان کی مذکورہ کتاب "اصول فقہ" میں بہت اہم کتاب ہے۔ اگر ان جیسا قرآن و حدیث کے علوم سے محبت کرنے والا اور ان آخذ سے استنباط کرنے والا ہی قرآن و حدیث کو نہ سمجھتا ہو تو دوسرا کون سمجھے گا؟ آپ نے آیت مذکورہ سے جو سمجھا اس کو بیان فرمایا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ علوم خمسہ کی خبر اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں اور اولیاء کرام کو دینے کا کوئی عقیدہ رکھے، تو یہ جائز ہے اور اس کی دلیل لفظ "خبیر" ہے۔ کاش! اسے شرک کہنے والے اور حضور ﷺ کے لئے ان اشیاء کا علم ماننے والے کو شرک کہنے والے سوچے کہ ان کے توئی کفر و شرک سے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیات بھی نہ نکلیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسے فتوے خود ان مفتیوں پر ہی منطبق ہوتے ہیں۔ آپ نے چند احادیث کا مطالعہ کریں، جن میں "مافی الارحام" کے جانے کا تذکرہ ہے۔

### علم "ما فی الارحام" کے ثبوت پر چند احادیث

عن ابن عباس قال حدثنی ام الفضل قالت مررت بالنبی ﷺ فقال انک حامل بغلام فاذا ولدت فانتبئی به فلما ولدت انتبى النبی ﷺ  
حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مجھے ام الفضل نے بتایا۔ کہنے لگیں میرا ایک مرتبہ حضور ﷺ کے قریب سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: میرے پیٹ میں لڑکا ہے۔ جب تو اسے جنم

دے تو میرے پاس لانا پھر جب میں نے جتنا تو حضور ﷺ کی خدمت میں لائی آپ نے اس کے دائیں کان میں اذان کہی اور بائیں کان میں اقامت اور اس کا نام عبد اللہ رکھا، اور فرمایا: اس ابو الخلفاء کو اب لے جاؤ۔ آپ نے لعاب دہن اس کے منہ میں ڈالا۔ میں نے اس کی خبر حضرت عباس کو دی۔ انہوں نے حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو کر اس کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: تمہیں ام الفضل نے بتایا ہے وہ واقعی ابو الخلفاء ہے کیونکہ اس کی نسل سے ایک سفاح ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے امام مہدی ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ بھی ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔

فاذن فی اذنه الیمنی و اقام فی اذنه الیسری والباہ من ریفقہ و سماہ عبد اللہ وقال اذھی بابی الخلفاء فاخبرت العباس فذکر ذالک رسول اللہ ﷺ فقال هو ما اخبرتک هو ابو الخلفاء حتی یکون منهم السفاح حتی یکون منهم المہدی حتی یکون منهم من یصلی بعیسی بن مریم۔  
(تاریخ الخلفاء ص ۱۰۰ اصل فی الاحادیث المبشرہ بخلافۃ بنی عباس مطبوعہ ممبئی ہند۔ دلائل النبوة ج ۳ ص ۲۰)

قارئین کرام! اس روایت سے چند امور ثابت ہوتے ہیں:

- (۱) اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو ماں کے شکم میں موجود بچہ بچی کے بارے میں بتا دیا تھا کہ بچہ ہے۔
- (۲) بچہ بچی پیدا ہونے کے بعد اس کے دائیں کان میں اذان کے الفاظ اور بائیں کان میں اقامت کے الفاظ کہنے سنت ہیں۔
- (۳) بچہ کے منہ میں کوئی تبرک چیز ڈالنی چاہیے۔
- (۴) حضور ﷺ کو صرف اس پیدا ہونے والے کے بارے میں لڑکا ہونے کا ہی علم نہ تھا بلکہ اس کی اولاد در اولاد تک کے حالات معلوم تھے۔
- (۵) آپ کو یہ علم تھا کہ اس پیدا ہونے والے بچہ کی نسل سے خلفاء پیدا ہوں گے۔ اسی لئے اسے ابو الخلفاء کی کنیت دی۔ اس بات پر تاریخ گواہ ہے کہ ان کی اولاد میں سے ستائیس (۲۷) خلیفہ ہوئے۔
- (۶) آپ کو یہ بھی علم تھا کہ اس کی اولاد میں سفاح جیسے ظالم اور امام مہدی جیسے نیک بھی پیدا ہوں گے۔
- (۷) اس کی نسل سے ایسے آدمی بھی پیدا ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کو آئندہ پیدا ہونے والی عورتیں اور ان کے شکم سے پیدا ہونے والے افراد تک کا علم تھا۔

ان ثابت شدہ امور میں علم غیب، مافی الارحام، کل کا علم، اور ضمناً قیامت کا علم موجود ہے۔

حضور ﷺ کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے "غایہ" کے مال سے میں دس کئی ہوئی خشک کھجوروں کا تختہ بچھا۔ جب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ آپ نے فرمایا: اے میری بیٹی! مجھے اپنے جانے کے بعد تیری غنا سے زیادہ اور کوئی چیز محبوب نہیں اور نہ ہی تیرے فقر سے بڑھ کر مجھے کوئی اور چیز گراں ہوگی۔ میں نے کئی کھجوروں کے بیس دس تمہیں تختہ کے طور پر بیچے تھے۔ اگر تو پسند کرے اور فراخ دلی دکھائے تو وہ مال آج کے دن وراثت کا ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا زوج النبی ﷺ انہا قالت ان ابا بکر الصدیق رضی اللہ عنہ نحلہا جدا وعشرین وسقا من مال بالغابۃ فلما حضرته الوفاۃ قال واللہ یا بنیۃ ما من الناس احد احب الی غنی بعدی منک ولا اعز علی فقرا بعدی منک وانسی کنت نحلک من مالی جدا وعشرین وسقا وانما هو مال الوارث وانما اخواک واختاک فاقسموہ علی کتاب اللہ فقالت یا اہل

دوسرے بھائی اور دوسری بہنیں۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے موافق تم باہم تقسیم کرلو۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: ایا جان! اگر ایسے ہے تو میں چھوڑ دیتی ہوں لیکن میری بہن تو صرف ایک ہی ہے دوسری کون ہے؟ آپ نے فرمایا: بنت خاریجہ یعنی تمہاری والدہ کے شکم میں جو بچہ ہے، میں اسے دیکھ رہا ہوں کہ وہ لڑکی ہے (اس لئے تمہاری دوسری بہن یہ ہوگی جو ابھی پیدا نہیں ہوئی)۔

قارئین کرام! اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کی امت مرحومہ میں کئی ایسے حضرات ہوئے اور ہیں۔ جو ”مائی الارحام“ کی خبر دیتے ہیں۔ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بتا دیا کہ تیری ایک بہن ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے۔ میراث میں اساء کے ساتھ اس کا حصہ بھی رکھنا۔ چنانچہ جیسا ابوبکر صدیق نے دیکھ کر فرمایا: ویسا ہی ہوا۔ ”مائی الارحام“ کے ساتھ ساتھ ”کل کا علم“ بھی اس میں موجود ہے۔ یعنی آئندہ کچھ عرصہ بعد بچی ہوگی اور زندہ ہوگی اور اس کی میراث رکھنا جسے وہ حاصل کرے گی۔

صحابہ نے لوگوں کے بارے میں پوچھا لیکن اس سے کچھ بھی معلوم نہ ہو سکا۔ اسے لوگوں نے کہا: حضور ﷺ کو سلام کرو۔ کہنے لگا کیا تم میں اللہ کے رسول ﷺ بھی تشریف فرما ہیں؟ لوگوں نے کہا: ہاں موجود ہیں پھر اس نے سلام کیا اور کہنے لگا۔ اگر واقعی اللہ کے رسول ہیں تو مجھے بتائیے کہ میری اس اونٹنی کے پیٹ میں کیا ہے؟ اسے سلمہ بن سلامہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے مت پوچھو۔ میری طرف آؤ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ اس کے پیٹ میں کیا ہے؟ تو نے اس سے بدفعی کی تھی اس کے پیٹ میں تمہارا نطفہ ہے۔ حضور ﷺ نے جناب سلمہ کو فرمایا: خاموش رہو۔ تم نے ایک شخص کا راز فاش کر دیا ہے۔ یہ کہہ کر آپ ﷺ نے سلمہ سے یا بروایت مستدرک اس شخص سے منہ پھیر لیا۔

فسالوہ عن الناس فلم يجدوا عنده خيرا فقال له الناس سلم على رسول الله ﷺ قال اوفيكم رسول الله ﷺ قالوا نعم فلم عليه ثم قال لن كنت رسول الله ﷺ فاخبرني عما في بطن نائتي هذه قال له سلمة بن سلامة بن وقش لا تسئل رسول الله واقبل على قانا اخبرك عن ذالك؟ عليها فففي بطنها منك سحلة فقال له رسول الله ﷺ مه افحشت على الرجل ثم اعرض عن سلمة.

(مستدرک میں اصبر ارض عن سلمة کی بجائے اعرض عن الرجل منقول ہے) (البدایہ والنہایہ ج ۳ ص ۳۶۱ مطبوعہ بیروت مستدرک ج ۳ ص ۳۱۸، ۳۱۹ مناقب سلمہ بن ملامہ)

قارئین کرام! سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی طرح حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ بھی ”مائی الارحام“ کے علم کی خبر دیتا ہے۔ سائل نے نہ جانے کہاں اور کب اپنی اونٹنی سے بدفعی کی اور ایسا کام چھپ چھپا کر ہی کیا جاتا ہے۔ اس بدکردار نے حضور ﷺ سے اس بارے میں پوچھا۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفار و شرکین کو بھی بخوبی علم تھا کہ اللہ تعالیٰ جس کو نبوت و رسالت عطا فرماتا ہے، وہ غیب کا عالم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک نبی کی نبوت کا صحیح یا غلط ہونے کا معیار ایسی باتوں کو در یافت کرنا ہوتا تھا جو عادی لوگوں کو معلوم نہ ہوں لیکن حضور ﷺ سے سوال کرنے والے کو حضرت سلمہ نے گویا فرمایا: یہ معمولی باتیں ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ سے مت پوچھو۔ ہم ان کے غلام موجود ہیں۔ ہم بتلائے دیتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے سن و عن فرمادیا۔ جس سے سائل کو انکار کی گنجائش نہ رہی۔ اس میں ”مائی الارحام“ کے علم کے علاوہ حائر و ناظر کا مسئلہ بھی ضمناً حل ہو جاتا ہے۔ بہر حال ابوبکر



صدیق رضی اللہ عنہ ہوں یا حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ یا کوئی اور حضور ﷺ کا اہلی۔ ان تمام حضرات کو یہ علم ان کا اپنا ذاتی علم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اور انہیں عطا بھی ہوا تو صرف اس لئے کہ یہ شخصیات سرکارِ دو عالم ﷺ کے غلام ہیں۔ جب حضور ﷺ سے فیض حاصل کرنے والوں غلاموں کے علم کا یہ مقام ہے تو ان کے آقا، رب العالمین کے حبیب و محبوب جناب سید المرسلین ﷺ کے علوم کا کون اندازہ کر سکتا ہے؟ جب حضور ﷺ نے حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کو یہ تو فرمایا کہ ایک شخص کی تم نے راز داری کر دی ہے۔ لیکن اونچی کے بارے میں جو کچھ انہوں نے کہا، اس کی نفی فرمائی، نہ ہی اس پر کوئی اعتراض کیا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو یہ جواب پسند آیا۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث ”ما فی الارحام“ کے لئے حدیث تقریری کہلائے گی۔

### دیوبندی علماء کا اپنے بڑوں کیلئے ”ما فی الارحام“ کا علم ماننا، اس پر چند واقعات

پہلا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب بطن مادر میں تھے تو ان کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب ایک دن خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مزار پر حاضر ہوئے اور مراقب ہوئے اور اراک بہت تیز تھا۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ تمہاری زوجہ حاملہ ہے اور اس کے پیٹ میں قطب الاقطاب ہے۔ اس کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ اقرار و تسلیم فرمایا اور آکر بھول گئے۔ ایک روز شاہ صاحب کی زوجہ نماز میں مصروف تھیں تو ان کے ہاتھوں میں دو چھوٹے چھوٹے ہاتھ نمودار ہو گئے۔ وہ ڈر گئیں اور گھبرا کر شاہ صاحب سے فرمایا: یہ کیا بات ہے؟ فرمایا: ڈرو نہیں۔ تمہارے پیٹ میں ولی اللہ ہے۔ پس اس لئے اصل نام تو قطب الدین احمد رکھا گیا اور اکثر خیرات میں شاہ صاحب اس کو لکھتے بھی تھے۔ اور مشہور ولی اللہ ہوئے۔

(ارواحِ علائقہ، مفقولات از روایات الطیب، مصنف قاری طیب ص ۲۳، حکایت نمبر ۴)

دوسرا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ مولانا قاسم نانوتوی فرمایا کرتے تھے کہ شاہ عبدالرحیم ولایتی کے ایک مرید تھے۔ جن کا نام عبداللہ خاں تھا اور قوم کے راجپوت تھے اور یہ حضرت کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ ان کی حالت یہ تھی کہ اگر کسی کے گھر میں محل ہوتا اور وہ تعویذ لینے آتا تو آپ فرما دیتے تھے کہ تیرے گھر میں لڑکی پیدا ہوگی یا لڑکا، اور جو آپ بتلا دیتے تھے وہی ہوتا تھا۔

(ارواحِ علائقہ ص ۱۸۳، ۱۵۵، مطبوعہ اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور، حکایت نمبر ۱۲۷)

تیسرا واقعہ: مولانا حبیب الرحمن صاحب نے فرمایا: راؤ عبدالرحمن خاں صاحب بنگالہ (پنجاب) میں حضرت شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ تھے اور بڑے زبردست صاحب کشف و حالات تھے۔ کشف کی یہ حالت تھی کہ کوئی لڑکا لڑکی کے لئے تعویذ مانگتا۔ بے تکلف فرماتے جاتے کہ گھر لڑکا ہوگا یا لڑکی ہوگی۔ لوگوں نے عرض کیا کہ حضرت یہ کیسے آپ بتلاتے ہیں؟ فرمایا کہ کیا کروں بے محابا مولود (بچے) کی صورت سامنے آ جاتی ہے۔ (ارواحِ علائقہ ص ۲۷۱، حکایت نمبر ۲۵)

چوتھا واقعہ: ایک دیوبندی عالم حافظ رحیم بخش دہلوی اپنی کتاب حیات ولی میں حضرت شاہ ولی اللہ کی ولادت سے قبل کا ایک نہایت حیرت انگیز واقعہ لکھتے ہیں۔ الفاظ یہ ہیں:

ابھی مولانا شاہ ولی اللہ صاحب والدہ ماجدہ کے بطن مبارک میں تشریف رکھتے تھے کہ ایک دن ان کے والد شاہ عبدالرحیم کی موجودگی میں ایک سالہ آئی۔ آپ نے روٹی کے دو حصے کر کے ایک اسے دیا اور ایک رکھ دیا۔ لیکن جو نبی سالہ دروازہ تک پہنچی، شاہ صاحب نے دوبارہ بلایا اور بقیہ حصہ بھی عنایت کر دیا اور جب وہ چلنے لگی تو پھر آواز دی اور جس قدر روٹی گھر میں موجود تھی وہ سب اسے دے دی۔ اس کے بعد گھر والوں کو مخاطب کر کے فرمایا کہ پیٹ کا بچہ رکھ رہا ہے کہ جتنی روٹی گھر میں ہے، سب اس محتاج کو راہ خدا

میں دے دو۔ (حیات ولی مصنف حافظ رحیم بخش دہلوی ص ۳۹۷)

واقعد اول میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا خوبہ قطب الدین، مختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ کے مزار پر حاضر ہونا اور مراقبہ میں ان سے ملاقات کرنا پھر خوبہ صاحب کا انہیں ایک بیٹے کی خوشخبری دینا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ:

- (۱) مزارات اولیاء کرام پر حاضری باعث برکت ہے۔  
 (۲) ”مانی الارحام“ کا علم اللہ تعالیٰ اگر کسی کو (خواہ وہ زندہ ہو یا وصال کر گیا ہو) عطا کر دے، تو یہ درست ہے، شرک و بدعت کے زمرے میں نہیں آتا۔

- (۳) حکم مادر میں موجود بچہ نیک ہوگا یا بد۔ زندہ رہے گا یا نہیں۔ اللہ کے دیوں کو اس کا بھی علم ہوتا ہے۔  
 (۴) اولیاء کرام اور بزرگان دین اگر کسی نومولود کا نام تجویز کر دیں، تو وہی نام رکھنا بہتر ہے اور باعث برکت ہوتا ہے۔  
 دوسرے واقعہ میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا ایک مرید اور خادم بھی جانتا تھا اور بتا دیا کرتا تھا کہ قلاں عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوگا یا بیٹی پیدا ہوگی۔ مولوی قاسم نانوتوی اس کی تصدیق کر رہے ہیں کہ عبد اللہ خاں جیسے کہتے ویسے ہی ہوتا۔

یہ علمائے دیوبند کے اپنے گھر کے افراد کی باتیں اور بانی دارالعلوم دیوبند اس کی تصدیق کرنے والے ہیں۔ یہی باتیں اگر کوئی ”سنی“ حضرات اولیاء کرام، صحابہ کرام یا حضور ﷺ کے بارے میں کہے کہ انہیں ”مانی الارحام“ کا علم تھا، تو وہ بیہودوں کی کفر و شرک کی مشین گولے برسانا شروع کر دیتی ہے۔ کیا شاہ عبدالرحیم صاحب، شاہ ولی اللہ صاحب اور باخوص مولوی قاسم نانوتوی پر یہی فتویٰ لگایا جائے گا؟

یہ بات میں نے اس لئے کہی تاکہ تعین کرام سمجھ لیں کہ شدت اور غلو بعض واقعہ اپنے کفر کو لازم کر دیتا ہے اور غلو کے ماروں کو ایسی زیادتیوں سے باز رہنا چاہیے۔

شاہ عبدالرحیم صاحب کے پنجاب کے غلیغراء عبدالرحمن کا یہ عالم تھا کہ وہ ہر حاملہ عورت کو ہونے والے بچے کی فوراً اطلاع کر دیا کرتے تھے اور دریافت کرنے پر بتایا کہ بیٹ کا بچہ میرے سامنے آجاتا ہے تو مجھے تھلا تاڑتا ہے۔  
 اسی طرح چوتھے واقعہ میں تو ”مانی الارحام“ کے علم کی کمال کر دی گئی ہے۔ روٹی مانگنے والی کو آپ نے گھر کی سب روٹیاں دے دیں۔ گھر والوں کو بتایا کہ اس عورت کے پیٹ میں موجود بچہ (شاہ ولی اللہ صاحب) مجھ سے بار بار مطالبہ کر رہا تھا کہ گھر کی تمام روٹیاں اس سالک کو دے دو۔

تقریباً کرام! ازراہ غور فرمائیے کہ شاہ عبدالرحیم صاحب کے علم مانی الارحام کا کیا مقام ہے؟ اور پیٹ میں موجود بچہ بھی انہیں نظر آیا اور یہ بھی پتہ چل گیا کہ وہ لڑکا ہے پھر اس سے ہم کلام بھی ہوئے اس نے ان سے باتیں کیں۔ آپ نے وہ دیکھیں اور اس کا مطالبہ تسلیم کیا۔ یہی باتیں ہم اہل سنت اگر ولی کامل یا صحابہ کرام میں سے کسی صحابی کے بارے میں یا خود سرکارِ دو عالم عالم ماکان دما بیکن ﷺ کے بارے میں کہیں تو ان کی دُک و حید پھڑک اُٹھتی ہے اور کفر و شرک و بدعت کی گولہ باری شروع ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انہیں دراصل اولیاء کرام، صحابہ کرام اور حضور ﷺ سے عقیدت کی بجائے عداوت ہے۔ اسی لئے ان کی کتب افشا کر دیے گئے۔ ایک طرف تو اپنے بیویوں کی بڑائی بیان کرنے میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں اور دوسری طرف یہی باتیں حضرات اولیاء کرام اور سید المرسلین ﷺ کے بارے میں کہنے والوں کو شرک کہتے ہیں ذرا حیا نہیں کرتے۔ اس سے آپ یہی نتیجہ اخذ کریں گے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

”حیات ولی“ میں ذکر شدہ چوتھے واقعہ نے ”علم مانی الارحام“ کے بارے میں انتہاء کر دی۔ سالک نے روٹی مانگی۔ پہلے نصف، پھر تیسرا حصہ بھی اور بالاخر تمام روٹی مان کر اسے دی۔ اس کی حکمت یہ بتائی کہ میری بیوی کے پیٹ میں موجود بیٹا ”شاہ ولی اللہ“ مجھے بار

بارگاہ ہاے کہ تمام روٹی اسے دے دو۔ اب آپ بتلائیے کہ اگر ”مافی الارحام“ کا علم شاہ عبدالرحیم کو ہے، تو یہی علم ”حضور عالم ماکان و مایکون“ ﷺ کے لئے تسلیم کرنا کہاں کا شرک اور کہاں کی بدعت ٹھہری؟ شاہ ولی اللہ کو شکم مادر میں کوئی قوت نے بتایا کہ اباجی سے ایک عورت روٹی مانگ رہی ہے اور اباجی اور برخوردار کے درمیان کونسا دائر لیس سٹم تھا، یا ٹیلیفون یا ٹیلیگراف کا ذریعہ تھا کہ اسنے پردوں میں ہوتے ہوئے گفتگو کی جارہی ہے۔ چلو اسے کرامت کہہ لیں۔ لیکن الزار ساؤنڈ کو کیا نام دیں گے جس کے ذریعہ دیکھنے والا حاملہ عورت کے بارے میں لڑکا لڑکی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں بہت سے نقائص کا بھی پتہ دے دیتا ہے۔ بہر حال قرآن کریم میں جن پانچ باتوں کا ذکر آیا کہ اللہ تعالیٰ کو ہی ان کا علم ہے۔ اس سے مراد علم حقیقی بلا واسطہ اور ذاتی ہے۔ وہ اگر کسی کو عطا فرما دے، تو عطائی علوم غمہ شرک نہیں کہلائیں گے۔ اس لئے اگر ذاتی، عطائی اور غیر تدبیری و تدبیری کا فرق نہ کیا گیا، تو بہت سے ان لوگوں کے علماء بھی شرک و کفر کی زد سے نہ چھوٹ سکیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ سبح و بصیر ہے، تو دوسروں کو بھی وہ قوت سماعت و بصارت عطا کرتا ہے۔ جس سے وہ بھی سبح و بصیر کہلاتے ہیں۔ ہر انسان پر نعمتوں کے شامل حال ہونے اور ان پر احسانات فرمانے کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ رب العزت فرماتا ہے: ”فجعلناہ سمیعاً بصیراً ہم نے انسان کو دیکھنے سننے والا بنایا“۔ خود حقیقی اور ذاتی طور پر اللہ ”رؤف رحیم“ ہے۔ اس نے اپنے حبیب ﷺ کو ”بالمومنین رؤف رحیم“ فرمایا۔ لہذا یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اپنی صفات کا مظہر بناتا ہے۔ انہیں اپنی صفات ایسی عطا فرماتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود میں اور اس کی عبودیت میں شریک نہ اس نے بنایا۔ نہ کسی کو وجوب و استحقاق عبادت عطا فرمایا۔ ان میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو شریک گردانے تو یہ توحید کے منافی ہوگا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

### موت اور قیام موت کا علم اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو عطا فرمایا

پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ ہمیں غزوہ بدر کی باتیں بتانا شروع ہو گئے پھر فرمایا کہ رسول کریم ﷺ نے ہمیں بعض کفار کے مرنے اور قتل کی جگہیں بتائیں۔ فرمایا: کہ کل اس جگہ فلاں قتل ہوگا، یہ فلاں کا مثل ہے انشاء اللہ۔ اس کی قسم جس نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا! لوگوں کو آپ کی بتائی ہوئی جگہ کے ادھر ادھر موت نصیب نہ ہوئی، ہر کافر وہیں گرا اور مرا جس جگہ آپ نے اس کی نشاندہی فرمائی تھی پھر ان کافروں کو تبلیغ میں گھسیٹ گھسیٹ کر ڈالا گیا، اس کے بعد آپ ﷺ وہاں تشریف لائے آپ نے ان مرنے ہوئے کافروں میں سے ایک ایک کا نام بعد اس کے والد کے لے کر پوچھا کیا تم نے وہ وعدہ سچا پایا ہے، جو تم سے تمہارے رب نے کیا تھا تحقیق میں تو اپنے رب کا سچا وعدہ پا چکا ہوں؟ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! آپ ایسے جسموں سے گفتگو فرما رہے ہیں جو بے روح ہیں؟ آپ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم ان سے زیادہ نہیں سننے والے لیکن یہ میری باتوں کا جواب مجھ

ثم انشأ يحدثنا عن يوم بدر فقال ان رسول الله ﷺ يخبرنا بمصارع القوم بالامس هذا مصرع فلان ان شاء الله غدا فوالذي بعثه بالحق ما خطاء تلك الحدود وجعلوا يصرعون عليها ثم القوا في القلب وجاء النبي ﷺ فقال يا فلان ابن فلان هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقد وجدتم ما وعدني ربي حقا فقلت يا رسول الله اتكلم اجسادا لا ارواح فيها فقال النبي ﷺ والذى نفسى بيده ما انتم باسمع منهم ولكن لا يستطيعون ان يردوا على.

(مسند ابی داؤد طیالسی ص ۹ الافراد، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

پر لوٹنے کی طاقت نہیں رکھتے۔

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی بعض ازواج مطہرات نے آپ سے عرض کیا کہ ہم میں سب سے پہلے آپ کے ساتھ ملنا کسے نصیب ہوگا؟ (یعنی آپ کے وصال شریف کے بعد آپ کی ازواج میں سب سے پہلے کس کا انتقال ہوگا؟) آپ نے فرمایا: تم میں سے جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہیں۔ آپ کی بیویوں نے کانالے کر ہاتھ مانپے شروع کر دیئے۔ ان میں سے سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ سب سے زیادہ لمبے لگے لیکن انہیں بعد میں پتہ چلا کہ ہاتھ کی لمبائی سے مراد صدقہ ہے۔ صدقہ و خیرات میں تمام بیویوں میں سے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا زیادہ سخی اور فیاض ہیں۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور مسلم کی روایت میں ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں: آپ نے جواباً ارشاد فرمایا: تم میں سے سب سے پہلے مجھ سے ملنے والی وہ ہوگی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے۔ فرماتی ہیں کہ آپ کی بیویوں نے یہ جاننا شروع کر دیا کہ لمبے ہاتھ والی ہم میں سے کون ہے؟ فرماتی ہیں کہ وہ سیدہ زینب تھیں کیونکہ اپنے ہاتھ سے کام کاج کرنے کی عادی تھیں اور صدقہ و خیرات کرتی تھیں۔

حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں کہ جب "اذا جاء نصر الله والفتح" اتری۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمہ کو بلایا اور انہیں فرمایا: کہ مجھے اپنی موت کی خبر دے دی گئی ہے میں بہت جلد دنیا چھوڑنے والا ہوں یہ سن کر سیدہ فاطمہ رو پڑیں آپ نے فرمایا: روؤ نہیں۔ تمہی میرے گھر کے افراد میں سے سب سے پہلے میرے پاس پہنچو گی اس پر سیدہ ہنس پڑیں۔ یہ منظر آپ ﷺ کی ایک زوجہ مقدسہ بھی دیکھ رہی تھیں۔ تو انہوں نے بعد میں سیدہ سے پوچھا: اے فاطمہ! ہم نے تمہیں روتے ہوئے اور پھر فوراً ہنسنے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ کہنے لگیں کہ حضور ﷺ نے مجھے اپنی موت کی خبر سنائی تو میں رو پڑی اور پھر ساتھ ہی یہ فرمایا: کہ تمام اہل خانہ میں سے سب سے پہلے میرے پاس آنے والی تم ہی ہو تو میں اس خوشخبری پر مسرور ہوں۔

عن عائشة ان بعض ازواج النبی ﷺ قلن للنبی ﷺ ایسا اسرع بک لحوقا قال اطول لیکن یدا فاحدن قصبة یذرعونها وکانت سودة اطولهن یدا فعملنا بعد انما کان طول یدھا الصدقة وکانت اسرعت لحوقا به زینب وکانت تحب الصدقة رواه البخاری وفي رواية مسلم قالت قال رسول الله ﷺ اسرعت لحوقا لی اطول لیکن یدا قالت وکانت یطاولن ایتهن اطول یدا قالت فکانت اطولنا یدا زینب لانھا کانت تعمل بیدھا وتصدق.  
(مشکوٰۃ شریف ص ۲۵ ابواب الانفاق فصل ثالث مطبوعہ آرام باغ کراچی)

عن ابن عباس قال لما نزلت اذا جاء نصر الله والفتح دعا رسول الله ﷺ فاطمة قال نعت الی نفسی فبکت قال لا تبکی فانک اول اهلی لاحق بی فضحکت فراهبا بعض ازواج النبی ﷺ فقلن یا فاطمة رأیناک بکیت ثم ضحکت قالت انه اخبرنی انه قد نعت نفسه فبکیت فقال لی لا تبکی فانک اول اهلی لاحق بی فضحکت.

(مشکوٰۃ شریف ص ۵۳۹ باب وفات النبی ﷺ مطبوعہ آرام باغ کراچی)

پہلی حدیث میں دو باتیں صاف صاف ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بلا دیا تھا کہ سرداران قریش میں سے غزوہ بدر میں قتل کون کون ہوگا اور کہاں کہاں قتل ہوگا احادیث میں آتا ہے کہ آپ نے اپنے ہاتھ کی چھڑی سے ان جگہوں کی نشاندہی فرمائی جن پر قریشی سرداروں کی موت واقع ہوئی تھی پھر ہوا بھی بالکل اس کے مطابق وموافق۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حلفاً بیان کرتے ہیں کہ آپ نے کافر کے مرنے کی جو جگہ متعین فرمائی، وہ بال ہر ادھر ادھر نہ مرا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو کفار کے مرنے کا وقت اور جگہ سب بتا دیئے گئے تھے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا نری حماقت اور کم بخشی ہے۔ دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ مرنے کے بعد ہر مردہ منتا ہے۔ انہی قلب بد کے کفار کو آپ نے خطاب کیا۔ صحابہ کرام کے لئے یہ انوکھی بات تھی انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا: یہ تم سے زیادہ سننے والے ہیں صرف جواب کی ہمت نہیں پاتے۔ جب ابدی دوزخی کافر عام آدمی سے زیادہ سنتے ہیں تو حضرات انبیاء کرام و اولیائے عظام کے سننے کی لٹی کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ علاوہ ازیں حضور ﷺ نے قبرستان جانے والے کو تعلیم فرمائی کہ اہل قبور کو سلام کیا کرو۔ اگر وہ سنتے جانتے نہیں تو اس حکم کی کیا ضرورت تھی؟

دوسری حدیث میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے مطابق حضور ﷺ سے آپ کی ازواج مطہرات نے پوچھا کہ آپ کے وصال شریف کے بعد ہم میں سے کون سب سے پہلے انتقال کرے گی؟ اگر یہ سوال علم الہی میں غل اندازی ہوتا تو ازواج مطہرات ایسا کرتی ہی نہ اور اگر بھولے سے ان سے بھی ہو گیا تو حضور ﷺ ہی انہیں ٹوک دیتے کہ تم ایسا سوال ہی کیوں کرتی ہو جس پر اللہ تعالیٰ نے کسی کو مطلع ہی نہیں کیا؟ بلکہ ازواج مطہرات نے سوال کیا اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھتے ہوئے اس کا۔ اب حیات فرمایا: کہ تم میں سے لمبے ہاتھ والی کا پہلے انتقال ہوگا۔ اگرچہ ازواج مطہرات ابتداء اس کی مراد نہ سمجھ سکیں لیکن بالآخر انہیں معلوم ہو گیا کہ لمبے ہاتھ سے مراد سخاوت ہے۔ چنانچہ ازواج مطہرات میں سب سے پہلے انتقال فرمانے والی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا ہیں جو بہت زیادہ صدقہ و خیرات کرتی تھیں تو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ان کی موت کا علم عطا فرمادیا۔

تیسری حدیث میں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ مذکور ہے۔ آپ ﷺ نے انہیں روتا دیکھ کر فرمایا: میرے اہل خانہ میں سب سے پہلے میرے پاس تم آؤ گی۔ یعنی تمہاری وفات سب سے پہلے ہوگی۔ اس میں اگرچہ اختلاف ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کتنے عرصہ بعد فوت ہوئیں؟ لیکن اس میں شبہ نہیں ہے کہ حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ کے اہل خانہ میں سے سب سے پہلے فوت ہونے والی شخصیت سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی تھی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اپنے اہل خانہ کے فوت ہونے کا علم تھا کہ کون پہلے اور کون بعد میں مرے گا؟

مختصر یہ کہ ان تین احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث و آثار موجود ہیں جو حضور سرور کائنات ﷺ کو ”موت کا علم“ ہونا صراحتاً بیان کرتے ہیں۔ اب میں منکرین کے کچھ گھر کے حوالہ جات ذکر کروں گا۔ جن میں انہوں نے اپنے مولویوں اور استادوں کے لئے ”موت کا علم“ تسلیم کیا ہے۔ لیکن درج ذیل چند واقعات بحوالہ پڑھیں:

### دیوبندی اپنے بڑوں کا ”موت کا علم“ مانتے ہیں

پہلا واقعہ: ایک بار نواب چغتاری سخت بیمار ہوئے یہاں تک کہ سب لوگ آپ کی زیست سے ناامید ہو گئے۔ ہر طرف سے مایوس ہو جانے کے بعد ایک شخص کو ننگوئی صاحب کی خدمت میں بھیجا۔ تاکہ وہ نواب صاحب کے لئے دعا فرمائیں۔ قاصد نے وہاں پہنچ کر ان سے دعا کی درخواست کی۔ آپ نے حاضرین جلسہ سے فرمایا: بھائی دعا کرو چونکہ حضرت نے خود دعا کا وعدہ نہیں فرمایا۔ اس لئے فکر ہوئی اور عرض کیا گیا کہ حضرت کو دعا دینا صحیح نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا: میں اللہ پر مقدر کر دیا گیا ہے اور ان کی زندگی کے

چند روز باقی ہیں۔ حضرت کے اس ارشاد پر آپ کسی عرض و معروض کی گنجائش باقی نہ رہی اور نواب صاحب کی حیات سے سب کو ناامیدی ہو گئی۔ تاہم قاصد نے عرض کیا کہ حضرت یوں دعا فرمائیے کہ نواب صاحب کو ہوش آجائے اور وصیت و انتظام ریاست کے متعلق جو کچھ کہنا سنا ہو کہہیں۔ آپ نے فرمایا: خیر اس کا مشافہہ نہیں۔ اس کے بعد دعا فرمائی اور ارشاد فرمایا: انشاء اللہ اتفاق ہو جائے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ نواب صاحب کو دفعۃً ہوش آگیا اور ایسا اتفاق ہوا کہ عاقبت وصیت کی خبر دو روزوں تک پہنچ گئی۔ کسی کو خیال بھی نہ رہا کہ کیا ہونے والا ہے؟ اچانک پھر حالت بگڑ گئی اور مختصر، دریا دل، نیک دل، بخشنے والے نے انتقال بہ عالم آخرت فرمایا۔

(تذکرۃ الرشید ص ۲۹)

دوسرا واقعہ: حضرت مولانا صادق البقین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایک بار سخت علیل ہوئے۔ واقفین احباب بھی یہ خبر سن کر پریشان ہو گئے اور حضرت سے عرض کیا: دعا فرمائیں۔ حضرت خاموش رہے اور بات کو ٹال دیا۔ جب دوبارہ عرض کیا گیا تو آپ نے تسلی دی اور فرمایا: میاں وہ ابھی نہیں مرے گئے اور اگر مرے گئے تو میرے بعد۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اس مرض سے صحت حاصل ہو گئی اور حضرت کے وصال کے بعد اسی سال بہ ماہ شوال حج بیت اللہ کے لئے روانہ ہوئے۔ مکہ معظمہ میں بیمار ہو گئے۔ مرض میں ہی عرفات کا سفر کیا یہاں تک کہ شر و عرم میں داخل بن گئے کہ جنت المصلیٰ میں مدفون ہوئے۔ (تذکرۃ الرشید ص ۲۹)

تیسرا واقعہ: باختلاف روایات ۹۵۸ جمادی الثانی مطابق ۱۱ اگست ۱۹۰۵ء کو بروز جمعہ بعد اذان یعنی ساڑھے بارہ بجے آپ نے دنیا کو الوداع کہا۔ حضرت امام ربانی قدس سرہ کو چھ روز پہلے جمعہ کا انتظار تھا۔ یوم شنبہ دریافت فرمایا کہ آج کیا جمعہ کا دن ہے؟ خدام نے عرض کیا کہ حضرت آج تو شنبہ ہے۔ اس کے بعد درمیان میں کئی مرتبہ جمعہ کو دریافت کیا۔ حتیٰ کہ جمعہ کے روز جس دن وصال ہوا۔ صبح کے وقت دریافت فرمایا کہ کیا دن ہے اور جب معلوم ہوا کہ جمعہ کا دن ہے تو فرمایا: انا للہ وانا الیہ راجعون۔

(تذکرۃ الرشید ص ۳۱)

### غیر مقلدین بھی اپنے علماء کیلئے ”موت کا علم“ تسلیم کرتے ہیں

(۱) مسجد سبکی گراں میں تیس سال وعظ کہتے رہے۔ جب ۱۹۳۰ء میں حج کو روانہ ہونے لگے تو نماز جمعہ کے بعد فرمایا: میرا یہ آخری جمعہ ہے۔ اگر اس اثناء میں کسی کو تکلیف پہنچی ہو تو کہہ دے میں اس سے معافی مانگ لوں گا۔ چنانچہ کئی لوگ ٹاڑھے کے معلوم ہوا کہ اب آپ واپس نہیں آئیں گے۔ آپ کو کشف کے طور پر اپنی موت کا علم ہو چکا ہے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ واپسی پر آپ جہاز میں ہی انتقال فرما گئے۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۲ معتقد عبد المجید قادم ہمدانی، مطبوعہ اسلامی کتب خانہ سیالکوٹ)

(۲) (قاضی سید سلیمان مندور پوری کی درج ذیل سولہویں کرامت ہے)۔ ایک روز علی السج آپ فرمانے لگے: لا یمانی آج ہمارے پیر و مرشد (مولوی عبد الباق صاحب غزنوی) بہشت میں پہنچ گئے ہیں۔ میں نے رات ان کو بہشت میں دیکھا ہے۔ جو میری زبان پر جاری ہو گیا۔

”اے ابوبلی اللہ نبلی ساڈے ہوئے پلانے“۔ اے دوست خدا حافظ ہم تو جا رہے ہیں۔ سب حیران تھے کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ چنانچہ بعد میں اطلاعات آئیں۔ ان سے معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت اسی دن امام صاحب کا انتقال ہوا تھا۔ جس دن

مولوی صاحب نے ہم سے کہا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۸)

(۳) تحصیل سرسہ میں ایک بہت رئیس اور نواب تھے۔ ان کی صاحبزادی بیمار ہو گئی۔ کئی علاج کئے اتفاق نہ ہوا۔ انہوں نے چاہا کہ مولوی صاحب کو بلایا جائے۔ دم کریں گے شفا ہو جائے گی۔ آپ کی طرف آدی آیا۔ آپ جانے کے لئے تیار ہوئے۔ سواری منگوائی گئی تو آپ نے فرمایا اب جانا فضول ہے لڑکی کا انتقال ہو چکا ہے۔ جب آدمی واپس گیا تو معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت

جب مولوی صاحب نے فرمایا تھا، اس کا روح قفس غصری سے پرواز کر چکا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۸)

## الیاسی تحریک کے بانی کو اپنی موت کا علم تھا

(اس قسط کے تمام ملفوظات مولوی ظفر احمد تھانوی کے مرتب شدہ ہیں۔)

آخری دفعہ جب میں وسط جون میں حاضر ہوا تو دیکھتے ہی فرمایا: ”بہتم رسیدہ جاہم بیا کہ زندہ مانم۔“ پس ازالہ کہ من نہ مانم بچہ کار خواہی آمد۔ (میری جان لبوں پر آئی ہے تو آتا کہ میں زندہ رہوں۔ اس کے بعد کہ جب میں نہ رہا تیرے آنے کا کیا فائدہ؟) مجھ پر اتنا اثر ہوا کہ آبدیدہ ہو گیا۔ پھر فرمایا: وعدہ بھی یاد ہے۔ میں نے وعدہ کیا تھا کہ کچھ دن تبلیغ میں دوں گا۔ عرض کیا یاد ہے۔ مگر اس وقت تو دہلی میں گرمی بہت ہے۔ رمضان میں تعطیل ہوگی، تو بعد رمضان کے وقت دوں گا۔ فرمایا: تم رمضان کی باتیں کرتے ہو۔ یہاں شعبان کی بھی امید نہیں۔ چنانچہ شعبان آنے میں ابھی ایک عشرہ باقی تھا کہ انیس رجب ۱۳۶۲ھ کو رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔

(ملفوظات مولوی الیاس ص ۳۰ قسط ۳)

قارئین کرام! ہم نے غیر مقلدین، صاف دیوبندی اور گول مول دیوبندی الیاسی تحریک کے بانی کی کرامات باحوالہ درج کیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ”موت کا علم“ موجود ہے۔ اب ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ان عالموں کو ”موت کا علم“ ذاتی تھا یا عطائی؟ اگر ذاتی تسلیم کیا جائے، تو شرک لازم اور اگر عطائی مانا جائے تو بات واضح، اور یہ بھی ظاہر و باہر کہ ”موت کا علم“ ان پانچ علوم میں سے ایک ہے جن کا آیت کریمہ میں ذکر ہوا۔ جب ان لوگوں کو اپنے بڑوں کے لئے ”موت کا علم“ عطائی تسلیم ہے تو کیا یہ عطائی علم صرف ان کے لئے مخصوص ہے؟ اگر ہے تو کوئی آیت و حدیث پیش کریں اور اگر یہ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے عطا فرما سکتا ہے، تو پھر ان کے پاس اور کوئی دلیل ہے جس کی بنا پر اپنے مولویوں کیلئے علم موت تسلیم کریں تو عین توحید اور اہل سنت اگر رسول کریم ﷺ کے لئے علوم خمسہ کے عطائی ہونے کو تسلیم کریں تو شرک؟ تنقید برائے تنقید نہیں بلکہ نگاہ انصاف سے دیکھئے تو بات بالکل واضح ہو جائے گی۔ لہذا بقول شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ”علم کلی محمد و آدام تا فتح اولی“ رسول اللہ ﷺ کے لئے اور آپ کی امت میں سے کامل و برتر زیدہ حضرات کے لئے عطائی طور پر مان لینا شرک و کفر کو لازم نہیں کرتا بلکہ عین قرآن اور عین ایمان ہے۔ اگر اسے کفر و شرک کے زمرے میں شمار کیا جائے تو شمار کرنے والوں کے بہت سے بڑے بڑے اس کے مرتکب نظر آئیں گے۔ ایڈل کی بوائی کی بات آئے تو درست اور صحیح لیکن اولیائے کرام، صحابہ کرام اور انبیائے کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ذکر چھڑے تو پیٹ میں مروڑ، ماتھے پر پل پڑنے، نہج باطنی اور عقیدت کی نجاست کی علامت کے سوا کچھ نہیں۔

واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

## بارش کب ہوگی؟ اس کے علم کا ثبوت

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں لوگوں کو خشک سالی کا سامنا کرنا پڑا پھر جبکہ رسول اللہ ﷺ جمعۃ المبارک کا خطبہ فرمانے منبر پر جلوہ فرما تھے کہ ایک اعرابی نے کھڑے ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! مال تباہ ہو گئے اور گھر کے افراد بھوکو مرنے لگے لہذا آپ اللہ تعالیٰ سے ہمارے لئے بارش کی دعا فرمائیں۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ

انس بن مالک قال اصابت الناس سنة على عهد رسول الله ﷺ فبينما رسول الله ﷺ يخطب على المنبر يوم الجمعة قام اعرابي فقال يا رسول الله هلك المال وجاع العيال فادع الله لنا ان يسقينا قال فرفع رسول الله ﷺ يديه وما فى السماء قرعة قال فثار سحاب امثال الجبال ثم

لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتجادر علي  
لحيته قال فمطرنا يومنا ذالك ومن الغد ومن بعد  
الغد والذي يليه الي الجمعة الاخرى فقام ذالك  
الاعرابي اور جل غيرہ فقال يا رسول الله ﷺ  
تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا فرفع رسول  
الله ﷺ يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا قال  
فمما جعل يشير يديه الي ناحية من السماء الا  
تفرجت حتى صارت المدينة في مثل الجوبة حتى  
سال الوادي وادي قناة شهرا قال فلم يجي احد من  
ناحية الا حدث بالجود.

(بخاری شریف ج ۴ ص ۴۰۳ باب من تمطر فی المطر

حتى جاوز عن الحبة)

وفيه قال اللهم حوالينا ولا علينا فما يشير  
بيده الي ناحية الا تفرجت حتى رأيت المدينة في  
مثل الجوبة.

(صحیح مسلم)

حضور اکرم ﷺ نے دعا کے لئے ہاتھ بلند فرمائے اور اس  
وقت آسمان پر آج برابر بھی بادل نہ تھا پھر پھاڑوں کی طرح بادل گھر  
کر آئے۔ آپ ابھی منبر شریف سے نیچے تشریف نہیں لائے تھے کہ  
آپ کی داڑھی مبارک سے بارش کے پانی کے قطرے ٹپکنے شروع  
ہو گئے۔ ہم پر اس دن، دوسرے دن، تیسرے دن اور اسی طرح  
ساتویں دن تک لگاتار بارش برسی۔ دوسرے جمعہ پر وہی اعرابی یا  
اور کوئی شخص کھڑا ہوا اور حضور ﷺ سے عرض کرنے لگا: یا  
رسول اللہ ﷺ اعمار میں گرنا شروع ہو گئیں اور مال ڈوبنے  
لگے ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے۔ آپ نے پھر ہاتھ بلند کئے  
اور عرض کیا: اے اللہ! بارش ہمارے ارد گرد اب برسے ہم پر برسا  
بند کر دے۔ حضرت انس بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ  
مذکورہ الفاظ کہتے وقت ہاتھ کا آسمان کی جس طرف اشارہ فرماتے،  
تو وہاں سے بادل فوراً چھٹ جاتے تھے کہ مدینہ منورہ گول ٹکڑا سا  
بن گیا۔ ندی نالے خوب بے حتی کا وادی قنات ایک مہینہ تک بہتی  
رہی۔ مدینہ منورہ کی کسی سمت سے بھی کوئی شخص آتا تو وہ اپنے علاقہ  
میں بارش ہونے کا ضرور ذکر کرتا۔

ایک حدیث پاک میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں: اے اللہ!  
ہمارے ارد گرد برسا۔ ہم پر اب برساںی بند کر دے۔ آپ اپنے ہاتھ  
کا جس طرف بھی آسمان کی طرف اشارہ فرماتے وہیں سے بادل  
چھٹ جاتے تھے۔ حتیٰ کہ مدینہ منورہ مجھے بارش سے خالی نظر آیا۔

قارئین کرام! حدیث مذکور میں اگرچہ بہت سے فوائد و مسائل ہیں۔ لیکن دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ پہلی یہ کہ خط سالی اور خشک  
سالی ایک پریشانی اور لوگوں کے لئے باعث تکلیف امر ہے۔ جسے اعرابی نے ہلاکت مال اور اہل و عیال کی بھوک و افلاس سے  
تعبیر کیا ہے۔ اس مشکل اور تکلیف کو دور کرنے کے لئے حضور ﷺ کو وسیلہ بنایا۔ آپ سے دعا منگوائی اور اللہ تعالیٰ ہر ایک کی  
سنتا بھی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پریشانی اور تکلیف کے عالم میں اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کا وسیلہ پکڑنا درست ہے۔ خود قرآن میں  
حضرت موسیٰ کی قوم بنی اسرائیل کا ذکر کئی جگہ مذکور ہے۔ انہوں نے بھی قحط سالی اور پانی کی قلت دیکھی، تو سیدنا حضرت موسیٰ علیہ  
السلام سے درخواست کی۔ آپ نے دعا مانگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اذا استسقى موسى لقومه الاية جب موسیٰ علیہ السلام نے  
اپنی قوم کے لئے بارش طلب کی۔"

دوسری بات یہ کہ حضور ﷺ کو بارش برسنے کا علم تھا بلکہ بارش کا برسا اور تھمتا آپ کے تصرف میں تھا۔ آٹھ دن متواتر  
بارش سے مدینہ منورہ اور اس کے ندی نالے لبریز ہو گئے۔ آپ نے بادل کو حکم دیا کہ مدینہ منورہ سے باہر جا کر برسیں چنانچہ ایسا ہی برسا۔  
مختصر یہ کہ بارش برسنے کا علم حق اور ذاتی اللہ تعالیٰ کو ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے جسے چاہے یہ علم عطا فرمادے۔ جب موسیٰ



احادیث صحیحہ ”دجال آکر آسمان کو حکم دے گا، برس۔ و میں برس پڑے گا۔ جب بد بخت کا فر کو اللہ تعالیٰ نے یہ تصرف عطا کر دیا ہے تو کیا وہ اپنے حبیب ﷺ اور اپنے دیگر خاص بندوں کو اس کا علم نہیں دیتا؟ تو معلوم ہوا کہ بارش برسنے کی پیش گوئی جب کافروں تک کو حاصل ہے تو سرور کائنات ﷺ کو کیوں نہ ہوگی؟ حالانکہ آپ حبیب خدا ﷺ ہیں۔

**دیوبندی کو بھی اپنے بڑوں کو بارش برسنے کا علم رکھنا تسلیم ہے**

شیخ الاسلام نمبر میں مفتی دارالعلوم دیوبند مولوی جمیل الرحمن نے ایک کانگریسی جلسہ کی روئیداد لکھی۔ جس میں ان کے شیخ الاسلام نمبر کا مرتب مفتی مذکور مجنوں کے ایک جلسہ کی روئیداد قلمبند کرتے ہیں جو کانگریسی انگریز کی طرف سے منعقد کیا گیا تھا اور اس میں مولوی حسین احمد نانڈی (مدنی) بھی شریک تھے۔

میں وقت جلسہ سے کچھ پہلے اچانک آسمان ابر آلود ہو گیا۔ موسم کا رنگ دیکھ کر منتظمین جلسہ سراپسا ہو گئے۔ (واقعہ نگار کو) جلسہ گاہ میں ایک برہنہ سر مجذوبانہ ماہیت کے غیر متعارف شخص نے علیحدہ لے جا کر ان الفاظ میں ہدایت کی کہ مولوی حسین احمد کو کہہ دو کہ اس علاقہ کا صاحب خدمت ہوں۔ اگر وہ بارش ہوانا چاہتے ہیں تو یہ کام میرے توسط سے ہوگا۔ راقم الحروف اس وقت خیمہ میں پہنچا۔ جس پر حضرت والا نے آہٹ پا کر مجھ پر معلوم فرمائی اور اس پیغام کو سن کر ایک عجیب پر جلال انداز میں بستر استراحت پر پرتی سے ارشاد فرمایا: ”جائے کہہ دیجئے بارش نہیں ہوگی“۔ (شیخ الاسلام ص ۱۴۷)

واقعہ مذکورہ میں چند باتیں غور طلب ہیں:

(۱) اکابر دیوبندی کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسے بزرگ ہیں جو بارش کو روکنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ جیسا کہ واقعہ مذکورہ میں مجذوبانہ بیت والا شخص۔

(۲) مفتی دارالعلوم دیوبند کو بھی تسلیم ہے کہ ظاہری نظام حکومت کی طرح باطنی نظام حکومت بھی حقیقت ہے جو مجذوب کی زبانی ”صاحب خدمت“ ہونے سے ثابت ہے۔

(۳) مولوی حسین احمد مدنی کو بھی غیب کا علم تھا کیونکہ جس کمرہ میں محو استراحت تھے، وہاں سے آسمان پر بادل کی کیفیت وغیرہ دیکھی نہیں جاسکتی تھی۔

(۴) مولوی حسین احمد مدنی آئندہ کیا ہونے والا ہے؟ اس کا علم بھی رکھتے تھے۔ تبھی تو کامل یقین کے ساتھ بارش نہ ہونے کا مشرودہ سنایا۔

(۵) مجذوب غیر معروف جس طرح بقول خود اس علاقے کا ”صاحب خدمت“ تھا۔ یعنی باطنی حاکم تھا۔ اس سے بڑھ کر باطنی حکومت مولوی حسین احمد مدنی کو حاصل تھی۔ تبھی تو مجذوب کو جواب بھجوایا۔ چلتے چلتے دیوبندی مکتبہ فکر کے ”قطب الاقطاب“ سے متعلق ایک واقعہ سننے جائے:

ایک آدمی جو، کہ مولوی رشید احمد گنگوہی سے تعلق رکھتا تھا۔ جب وہ اپنے پیر کو ملنے آیا تو واپس جانے کا ارادہ کیا، تو مولوی رشید احمد نے اس کو جانے سے روکا اور کہا کہ تمہیں راستے میں بارش تکلیف دے گی لیکن اس نے یہ سمجھا کہ جب بارش کا سماں نہیں ہے اور نہ ہی آسمان ابر آلود ہے تو اس نے اجازت پر اصرار کیا، تو مولوی رشید احمد گنگوہی نے اس کو اجازت دے دی۔ لہذا جب وہ راستے میں پہنچا کہ اچانک بارش کا سماں بن گیا اور خوب بارش ہوئی جس کی وجہ سے اس نے بہت سی تکلیف اٹھائی اور اس کو یقین ہو گیا کہ میں نے بہت بڑا غلط قدم اٹھایا ہے۔ اگر میں حضرت کی بات مان لیتا تو یہ تکلیف نہ اٹھاتا۔ (تذکرۃ الرشید)

قارئین کرام! میں نے ”تذکرۃ الرشید“ سے مولوی رشید احمد گنگوہی سے متعلق واقعہ کا خلاصہ درج کیا۔ اس واقعہ اور اس سے

پہلے مولوی حسین احمد مدنی کا واقعہ دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بادل برسنے نہ برسنے کا علم دیوبندی مولویوں کو بھی حاصل تھا۔ بلکہ بارش کو روکنے کا بھی اختیار رکھتے تھے۔ ان علماء پر مذکورہ آیت کریمہ کی روشنی میں کفر و شرک کا فتویٰ نہیں لگایا گیا بلکہ یہ باتیں ان کے فضائل و کمالات کہلائیں۔ تو خدا را سوچنے کا اگر یہی باتیں سرور کائنات ﷺ کے لئے کوئی سنی ثابت کرتا ہے تو اس پر شرک و کفر کے فتوؤں کی بارش ہو جاتی ہے اور وہ بھی انہی دیوبندیوں کی طرف سے۔ مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عطا سے جناب سرکارِ دو عالم ﷺ کو علوم خمسہ کا علم تہائی تسلیم کرنا اور اس کا اثبات عقل و نقل سے ثابت ہے۔ اس کا انکار قرآن وحدیث کا انکار ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

### قرآن کریم کا کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو عطا فرمایا

اسے سب تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو تمام قرآن کا علم عطا فرمایا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو تمام قرآن کا علم نہیں دیا گیا تو لازم آئے گا کہ آپ بعض قرآن سے معاذ اللہ لاعلم تھے اور وہ بعض حصہ اللہ تعالیٰ نے بے فائدہ اور فضول اتارا۔ اسی لئے حروف مقطعات کے بارے میں مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ یہ حروف اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں۔ ان کا کسی مفسر نے ترجمہ نہیں کیا۔ مفسرین کرام نے ان حروف کے تحت یہ بات اس لئے لکھی تاکہ کم فہم اور کم فہم لوگوں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ ان حروف کا اگر کوئی معنی معلوم ہوتا، تو مفسرین کرام ضرور لکھتے۔ لہذا ان کا نہ لکھنا یہ واضح کرتا ہے کہ ان کا معنی و مفہوم اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ حتیٰ کہ حضور ﷺ کو بھی معلوم نہیں۔ (معاذ اللہ) قرآن کریم کا کامل و مکمل علم حضور ﷺ کے لئے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ جب قرآن کریم کا کوئی لفظ "بے فائدہ" نہیں اتارا گیا تو اولین فائدہ اور وہ بھی کامل طور پر حضور ﷺ کو عطا ہوا۔ صاحب تفسیر خازن سورۃ الرحمن کے تحت رقمطراز ہیں:

قیل اراد بالانسان محمد ﷺ علمہ البیان یعنی بیان ماکان وما یکون لانه ﷺ عن خبر الاولین والآخرین وعن يوم الدين۔ (ج ۲ ص ۲۷۲ مطبوع مصر) بیان کیا گیا ہے کہ سورۃ الرحمن میں لفظ انسان سے مراد حضور ﷺ کی ذات مقدسہ ہے۔ علمہ البیان۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان تمام شیاؤں کا علم عطا فرمایا جو ہوں گی اور جو ہو چکیں کیونکہ آپ ﷺ اولین و آخرین اور قیامت کے دن کی خبریں بتاتے ہیں۔

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا  
وَعَلِمَ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ O  
میں موجود ہے۔ (پ ۱۲ آیت اولی)

نوٹ: آیت مذکورہ کے حاشیہ پر شبیر احمد عثمانی دیوبندی لکھتے ہیں اور شاہ صاحب کہتے ہیں کہ مستقر سے مراد بہشت و دوزخ اور مستودع سے مراد قبر ہے۔ "وما من دابة" میں دنیاوی زندگی کا بیان تھا۔ یہاں برزخ اور آخرت کا بیان ہوا۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رِزْقٍ إِلَّا يَسْلُبُهَا وَلَا تَحْتَبِئُ فِي  
طَلْحَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا تَكُنَّ فِي كِتَابٍ  
مُبِينٍ۔ (از قاتانی صاحب سورۃ انعام ۵۹)

تفسیر از شبیر احمد عثمانی

کتاب تبیین سے مراد لوح محفوظ ہے اور لوح محفوظ میں جو چیز ہوگی وہ علم الہی میں پہلے ہوگی۔ اس اعتبار سے مضمون آیت کا

حاصل یہ ہوا کہ عالم غیب و شہادت کی کوئی خشک و تر اور چھوٹی بڑی چیز حق تعالیٰ کے علم ازلی محیط سے خارج نہیں ہو سکتی۔  
وکل شیء فعلوہ فی الزبیر وکل صغیر وکبیر اور جو چیز انہوں نے کی ہے، لکھی گئی ہے درقوں میں اور ہر  
مسطور۔ (از تھانوی صاحب سورۃ البقرہ ۵۴-۵۳)

## تفسیر از عثمانی

پہلی آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک نیکی بدی عمل کے بعد ان کے اعمال ناموں میں لکھی گئی ہے۔ وقت پر ساری مثل سانسے کر دی جائے گی۔ دوسری آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ یعنی اس سے قبل ہر چھوٹی بڑی چیز کی تفصیل لوح محفوظ میں لکھی جا چکی ہے۔ تمام دفاتر بقاعدہ مرتب ہیں، کوئی چھوٹی موٹی چیز بھی ادھر ادھر نہیں ہو سکتی۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ ہم نے صرف تین پر اکتفا کیا۔ ان کے تراجم اور دیوبندی تفسیر سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چھوٹی بڑی چیز خشک و تر کا علم قرآن کریم میں رکھا ہے۔ کسی درخت سے پتے کا گرنا بھی مذکور ہے مرنے جینے اور عالم برزخ کو قیامت میں ہر ایک ایک کا ٹھکانا تمام لکھ دیا ہے۔ اس قدر جمیع علوم کی حامل کتاب کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب و محبوب ﷺ کو عطا فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ دنیا و آخرت کی کوئی چیز سرکار ابد قرار ﷺ سے مخفی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام اشیاء کا علم عطا فرمادیا ہے۔

## اعتراض

مذکورہ آیات میں ”کتاب مبین“ سے مراد لوح محفوظ ہے قرآن کریم نہیں۔ لہذا حضور ﷺ کے عالم قرآن ہونے اور جمیع اشیاء کا عالم ہونا ثابت نہیں ہوتا؟

جواب: اس اعتراض کے پیچھے حد اور کم علمی چپکتی ہے کیونکہ یہ بات سب مانتے ہیں کہ کلام الہی قرآن کریم کلام نفسی کے اعتبار سے وہ ہے جو لوح محفوظ میں ہے اور قرآن کریم کے جو نسخے میرے آپ کے گھر پڑے ہوئے ہیں، دوکانوں پر فروخت ہوتے ہیں، مطبع جات انہیں چھاپتے ہیں اور جو ادراک والفاظ کا مجموعہ ہے۔ یہ کلام لفظی ہے اور اس کے ضیاع سے کلام الہی ضائع نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اصل قرآن لوح محفوظ میں ہے اور یہ نسخہ جات اس کی نقول ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ”کتاب مبین“ سے مراد لوح محفوظ ہے۔ تو ہم پھر بھی بالادلائل ثابت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو لوح محفوظ کا کامل علم حاصل تھا۔

لوح و قلم کے تمام علوم کو حضور ﷺ کے سمندرِ علم سے ایک قطرہ کی نسبت ہے

و عن المقدم بن معد یکرب قال قال رسول  
الله ﷺ الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الا  
یوشک رجل شعبان علی اریکنہ یقول علیکم بہذا  
القران فما وجدتم فیہ من حلال فاحلوہ وما وجدتم  
من حرام فحرموہ وان ما حرم رسول الله کما حرم  
الله.

(مشکوٰۃ شریف ص ۲۹ باب الاعتصام)

حضرت مقدم بن معد یکرب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آگاہ رہو۔ بے شک مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے ساتھ اس کی مانند اور بھی عطا کیا گیا۔ آگاہ رہو۔ غریب پیٹ بھرا آدمی اپنی سہری پہ بیٹھا ہے کہتا پھرے گا کہ لوگو! تمہیں یہی قرآن کافی ہے۔ سو اس میں جو چیز تمہیں حلال دکھائی دے، اسے حلال سمجھو اور جو حرام نظر آئے اسے ہی حرام جانو۔ حالانکہ یقیناً جو چیز اللہ تعالیٰ کے رسول نے حرام کر دی وہ ایسے ہی ہے جیسا کہ اسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہو۔

حضور ﷺ نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے گدھے کے بارے میں دریافت کیا کہ یہ حلال ہے یا حرام؟ صحابہ نے عرض کیا حرام ہے۔ پوچھا: قرآن کریم میں اس کی حرمت کہاں لکھی ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: ہم نے آپ سے سنا ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس قدر قرآن کریم میں علوم ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس سے دو گنے مجھے عطا فرمائے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے درج بالا حدیث ارشاد فرمائی۔ حدیث مذکور میں آپ ﷺ نے قرآن کریم سے دو گنے مجھے علوم عطا کئے جانے کا ذکر فرمایا اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ لوح و قلم کا تمام علم قرآن کریم میں ہے اور لوح و قلم میں تو قیامت تک کے علوم ہیں۔ لیکن قرآن کریم میں اس سے زائد اشیاء کا علم ہے۔ جب قرآن کریم کے علوم ہی لوح و قلم سے زیادہ ہوئے تو جناب رسول کریم ﷺ کے علوم کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ لوح و قلم کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں یوں جیسے سمندر کے مقابلہ میں ایک قطرہ ہوتا ہے۔

### قصیدہ بردہ شریف

فان من جودک الدنیا و ضررتا

دنیا و آخرت آپ کی سخاوت کا ایک حصہ ہیں

ومن علومک العلم اللوح و القلم

اور لوح و قلم کا علم آپ کے علم کا ایک حصہ ہے۔ (قصیدہ بردہ)

### شرح قصیدہ خرویتی

والقلم هو انذی خلق مقدا علی جمیع  
الاشیاء وقد جعل اللہ لہ ثلاثمائة وستین سنا کل  
سن یعرب عن ثلاث مائة وستین صفحا من العلوم  
الاجمالیة فیصلہا فی اللوح قال شیخ محی الدین  
ابن عربی اعلم ان اللہ تعالیٰ لما تجلی للقلم اشتق  
منہ موجودا اخر سماہ اللوح و امر القلم ان یتدلی  
الیہ و یودع فیہ جمیع ما یکون الی یوم القیامۃ انتہی  
قال الشعرانی فی کتاب البواقیت و الجواهر فان  
قلت فهل اطلع احد من الاولیاء علی عدد  
الحوادث التي کتبها القلم علی اللوح الی یوم  
القیامۃ فالجواب قال الشیخ فی الباب الثامن  
والتین بعد المائة من الفتحاح المکیة نعم انا  
مستن اطلعه اللہ علی ذالک و قال الشیخ اطلعنہ  
اللہ علی عدد امہات علوم الکتاب و هو مائة الف  
نوع و تسعة عشرین نوع و ست مائة نوع کل نوع  
منہا یحتوی علی علوم انتہی۔ و قال الشیخ زادہ  
هذا علی قدر فہمک و اما من التحکت عین  
بصیرتہ بالنور الالہی فی شاهد بالزوق ان علوم  
اللوح و القلم جزء من علومہ لما جزء من علم اللہ

”قلم“ جسے اللہ تعالیٰ نے تمام سے پہلے پیدا کیا۔ اس کے  
اللہ تعالیٰ نے تین سو ساٹھ رخ بنائے۔ ہر رخ میں تین سو ساٹھ  
اقسام کے اجمالی علوم پیدا کئے پھر ان اجمالی علوم کی تفصیل لوح  
محفوظ میں کرتا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
نے جب قلم پر اپنی تجلی ڈالی تو اس سے ایک اور چیز وجود میں آئی،  
جس کا نام اس نے لوح رکھا اور قلم کو حکم دیا کہ لوح میں قیامت تک  
کے علوم بطور امانت ڈال دے۔ آجی۔ امام شعرانی نے کتاب  
البواقیت و الجواهر میں لکھا ہے۔ اگر تو اعتراض کرے اور پوچھے کہ کیا  
وہ تمام حوادث جو قلم نے لوح پر لکھے ان کی اطلاع کسی ولی اللہ کو  
اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ ابن عربی  
نے فتوحات مکیہ کے باب ۱۶۸ میں لکھا ہے کہ ہاں میں ان خوش  
نصیبوں میں سے ہوں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان پر مطلق فرمایا۔ شیخ  
نے مزید لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ام الکتاب کے اصل علوم اور  
بنیادی علوم پر بھی مطلق فرمایا ہے۔ وہ ایک لاکھ اسی ہزار اور چھ سو  
اقسام کے علوم ہیں۔ ان میں سے ہر ایک قسم کی علمی علوم پر مشتمل  
ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ تیری سمجھ میں موقوف ہے لیکن وہ حضرات  
کہ جن کی بصیرت کی آنکھ میں نور الہی کا سرمہ لگا ہوا ہو وہ ذوق سلیم  
کی برکت سے یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ لوح و قلم کا تمام علم حضور  
اکرم ﷺ کے علم کی ایک جزو ہے۔ جیسا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے

علم کی جزء ہے۔

تعالیٰ.

(شرح قصیدہ بردہ از عمر بن احمد خرپوتی ص ۲۱۰ مطبوعہ نور محمد کراچی)

وحاصل معنی البیت ان جمیع الانبیاء وکل واحد منهم طلبوا واخذوا العلم من علمہ علیہ الصلوۃ والسلام الذی ہو کالبحر فی السعة والکرم من کرمہ علیہ الصلوۃ والسلام الذی ہو کالدیم لانه علیہ الصلوۃ والسلام مفیض وانهم مستفاضون لانه تعالیٰ خلق ابتداء روحہ ﷺ ووضع علوم الانبیاء وعلیم ماکان وما یکون فیہ ثم خلقهم فاخذوا علومهم منه علیہ الصلوۃ والسلام او المراد انه تعالیٰ لما خلق نور محمد قبل الاشیاء خلق اللوح والقلم والسموات والارضین والعرش والکرسی والملائکۃ والجنۃ والنار وارواح الانبیاء والمؤمنین ونور قلوبهم ونور انفسهم من نورہ علیہ السلام فعلم الانبیاء کنقطۃ بالنسبۃ الی ما فی اللوح والقلم مخلوقان من نورہ علیہ الصلوۃ والسلام فیکون علمهم نقطۃ من علمہ علیہ الصلوۃ والسلام کما لا ینفی. (عصرۃ الشہدۃ شرح قصیدہ بردہ از علامہ خرپوتی ص ۸۳ مطبوعہ نور محمد کراچی)

شعر کے معنی کا حاصل یہ ہے کہ تمام انبیائے کرام اور ان میں سے ہر ایک نے آپ ﷺ سے علم طلب کیا اور حاصل کیا جو دعوت میں سمندر ہے اور ان حضرات نے آپ کے کرم سے کرم حاصل کیا، جو بارش کی مانند ہے۔ کیونکہ حضور اکرم فیض رساں اور تمام انبیاء کرام فیض حاصل کرنے والے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے روح مصطفیٰ ﷺ کو پیدا فرمایا اور اس میں تمام پیغمبروں اور ماکان و ما یکون کا علم بھر دیا۔ پھر حضرات انبیاء کرام پیدا کئے گئے تو انہوں نے اپنے اپنے علوم حضور ﷺ کے علم سے حاصل کئے یا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حضور ﷺ کے نور مبارک کو تمام اشیاء سے نقل پیدا فرمایا۔ پھر لوح و قلم، زمین و آسمان، عرش و کرسی، فرشتے، جنت و دوزخ، تمام پیغمبروں کی روئیں، مومنین کی روئیں، اور ان کے قلوب و انفس کا نور حضور ﷺ کے نور سے پیدا کیا۔ لہذا تمام انبیائے کرام کا علم لوح و قلم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی مانند ہے۔ جو دونوں آپ ﷺ کے نور سے پیدا کئے گئے ہیں۔ لہذا تمام انبیائے کرام کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے۔

نوٹ: ”قصیدہ بردہ“ جس کا حوالہ درج کیا گیا، شاید اس کے بارے میں کوئی معترض کہہ دے کہ اس میں رطب دیا بس ہے اور شاعرانہ تخیلات ہیں۔ لہذا اس کے شعر بطور دلیل پیش نہیں کئے جاسکتے۔ ہم اس بارے میں صرف ایک حوالہ درج کر دینا کافی سمجھتے ہیں جس سے اکابر دیوبند کے نزدیک اس کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔

نشر الطیب

”اکثر ختم فصول“ قصیدہ بردہ کے اشعار ہیں اور ان کے ساتھ ایک شعر درود کا بھی جو قصیدہ بردہ کا نہیں ہے تھر کا بڑھا دیا گیا ہے۔ (ص ۴)

قارئین کرام! مولوی اشرف علی تھانوی نے ”نشر الطیب“ کی تمام فصلیں ختم کرتے وقت ازراہ برکت قصیدہ بردہ کے اشعار پر ان کا اختتام کیا ہے۔ گویا یہ قصیدہ تبرک اور مبارک ہے۔ بلکہ فصول کے درمیان بھی کہیں کہیں قصیدہ بردہ کے اشعار لکھے ہیں اور اسی کتاب میں لکھا ہے کہ جہاں کہیں لفظ ”قصیدہ“ لکھوں اس سے مراد قصیدہ بردہ ہی ہوگا۔ اگر اس کے اشعار قابل استدلال نہ تھے تو قصیدہ تبرک و مبارک کیسے ہو گیا؟ پھر ”نشر الطیب“ کے ص ۹ پر تھانوی صاحب رقمطراز ہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ نے ان اشعار پر سکوت فرمایا۔ اس لئے حدیث تقریری سے ان کے مضامین کا صحیح اور حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ تقریباً تمام شارحین قصیدہ بردہ نے لکھا ہے

کہ یہ قصیدہ امام یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ نے خود حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پڑھ کر سنایا۔ حتیٰ کہ بعض اشعار پر آپ جھوم جاتے تھے۔ جیسا کہ صبیح رحمہ سے درختوں کی نازک شاخیں جھوم اٹھتی ہیں۔ (مکاال قرنیہ ص ۲۳) بہر حال ہم نے ثابت کر دکھایا ہے کہ قرآن کریم تمام علوم کا منبع ہے۔ کائنات کے ذرہ ذرہ کا علم اس میں ہے اور حضور ﷺ اس کے کامل و مکمل عالم ہیں۔ اب ہم مفسرین کرام کے تفسیری حوالوں سے علم رسول کریم ﷺ کے بارے میں کچھ تحریر کرنا چاہتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس جس قدر اسرار الہی اور احکام شرعی وغیرہ تھے۔ ان سب پر قرآن کریم مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”بے شک ہم نے آپ پر کتاب نازل فرمائی، جو ہر چیز کا واضح بیان ہے۔ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہم نے قرآن کریم میں کوئی کمی نہیں چھوڑی اور حضور ﷺ نے بھی ارشاد فرمایا جسے امام ترمذی وغیرہ نے ذکر کیا۔ فرمایا: بعتریب بہت سے فتنے ہوں گے۔ آپ سے پوچھا گیا۔ ان سے بچنے اور نکلنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب کہ جس میں تم سے پہلے اور تم سے بعد میں آنے والوں کے واقعات و اخبار ہیں اور تمہارے لئے احکام بھی ہیں۔ ابن جریر نے ابن مسعود سے بیان کیا کہ اس قرآن میں ہر علم اتارا گیا اور ہمارے لئے ہر چیز بیان کر دی گئی ہے لیکن ہمارے علوم قرآن کریم کے بیان کردہ علوم تک پہنچنے میں قاصر ہیں۔

ایک مرتبہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے مکہ شریف میں فرمایا: تم جو چاہو مجھ سے پوچھو، میں تمہیں کتاب اللہ سے اس کا جواب دوں گا۔ یہاں تک کہ ابن ابی الفضل موسیٰ نے اپنی تقریر میں لکھا ہے کہ قرآن کریم نے اولین و آخرین کے علم کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ ان علوم کا حقیقی احاطہ اللہ تعالیٰ کو ہے پھر اس کے رسول ﷺ کو ماسوائے ان علوم کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مختص فرمائے پھر آپ کے علم کے بہت بڑے حصہ کے سادات صحابہ کرام و وارث ہوئے جن میں خلفائے اربعہ اور ابن عباس و ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: اگر میرے اونٹ کی گھل بھی گم ہو جائے تو اسے بھی قرآن کریم میں پالوں گا۔

(جس حال پر تم ہو اس پر اللہ تعالیٰ مومنوں کو نہیں رہنے دے گا حتیٰ کہ وہ خبیث و طیب کے درمیان امتیاز نہ کر دے۔) علماء نے

والتحقیق عندی ان جمیع ما عند النبی ﷺ من الاسرار الالہیة وغیرہا من الاحکام الشریعة قد اشتمل علیہ القرآن المنزل فقد قال سبحانه و انزلنا علیک القرآن تبیاناً لکل شیء و قال اللہ تعالیٰ ما فرطنا فی الكتاب من شیء و قال ﷺ فیما اخرجه الترمذی وغیرہ ستكون فن فیل وما المخرج منها قال کتاب اللہ تعالیٰ فیہ نیاما قبلکم وخبرما بعدکم وحکم فیکم واخرج ابن جریر عن ابن مسعود قال انزل فی هذا القرآن کل علم و بین لنا فیہ کل شیء و لکن علمنا بقصر عما بین لنا فی القرآن۔

(روح البانی ج ۲ ص ۱۹۰ آیت ۱۰ یا نبی الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)

و قال الشافعی مرة بمسکة سلونی ما شئتم اخبرکم عنه فی کتاب اللہ۔ قال ابن ابی الفضل السوسی فی تفسیرہ جمع القرآن علوم الاولین والآخرین بحیث لم یحیط بها علما حقیقیا الا المتکلم بها ثم رسول اللہ ﷺ خلا ما استأثر به سبحانه تعالیٰ ثم ورث عنه معظم ذالک سادات الصحابة و اعلامهم مثل خلفاء الاربعة و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم حتی قال لوضاع عقال بعیر لو جدته فی کتاب اللہ۔

(تقریر اتقان ج ۲ ص ۱۲۶)

(ما کان اللہ لیزل المومنین علی ما انتم علیہ حتی یجز الخبیث من الطیب) اختلف العلماء فی

سبب نزول هذه الآية فقال الكلبي قالت القرشي يا محمد تزعم ان من خالفك فهو في النار والله عليه غضبان وان من اطاعك ويتبعك على دينك فهو في الجنة والله عنه راض فاخبرنا بمن يؤمن بك وبمن لا يؤمن بك فانزل الله تعالى هذه الآية وقال السدي قال رسول الله ﷺ عرضت على امتي في صورها في الطين كما عرضت على ادم واعلمت من يؤمن بي ومن يكفر بي فبلغ ذالك المتافقين فقالوا استهزاء زعم محمد انه يعلم من يؤمن به ومن يكفر ممن لم يخلق بعد ونحن معه وما يعرفنا فبلغ ذالك رسول الله ﷺ فقام على المنبر فحمد الله والني عليه ثم قال ما بال اقوام طعنوا في علمي لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة الا نباتكم به فقال عبد الله بن حذافة السهمي فقال من ابى يا رسول الله ﷺ فقال حذافة فقام عمر فقال يا رسول الله رضينا بالله ربا وبالا سلام ديننا بالقران اما وبيك نبيا فاعف عنا عفا الله عنك فقال النبي ﷺ فهل انتم منتهون فهل انتم منتهون ثم نزل عن المنبر فانزل الله هذه الآية.

(تفسير خازن ج ۱ ص ۳۰۰-۳۰۱ مطبوع مصر قدیم، تفسیر مظہری)

آیت ماکان اللہ لیزالمؤمنین (الایہ)

اس آیت کے سبب نزول میں اختلاف کیا ہے۔ کلبی نے کہا: کہ قریش نے کہا: اے محمد! تم گمان کرتے ہو کہ جو شخص تمہاری مخالفت کرے گا وہ دوزخی ہے اور اللہ اس سے ناراض ہے اور جو تمہاری اطاعت کرے گا اور تمہارے دین کی اتباع کرے گا وہ جنتی ہے اور اللہ اس سے راضی ہے۔ لہذا آپ ہمیں بتائیے کہ کون آپ پر ایمان لائیں گے اور کون ایمان نہیں لائیں گے؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور سدی نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ پر میری امت مٹی میں اپنی اپنی صورتوں پر پیش کی گئی جیسا کہ آدم علیہ السلام پر پیش کی گئی تھی۔ میں نے ان میں سے اپنے اور پر ایمان لانے والوں اور ایمان نہ والوں کو جان لیا۔ جب یہ خبر منافقین کو پہنچی، تو ازراہ مذاق کہنے لگے۔ محمد (ﷺ) گمان کرتے ہیں کہ انہیں اپنے اور پر ایمان لانے والوں اور نہ ایمان لانے والوں کا علم ہے، جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے اور حالت یہ ہے کہ ہمارا انہیں پتہ بھی نہیں چل سکا۔ جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو پہنچی، تو آپ منبر پر جلوہ فرما ہوئے۔ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی پھر فرمایا: اس قوم کا کیا حال ہے جو میرے علم میں طعن کرتی ہے؟ تم مجھ سے آج سے لے کر قیامت تک کی چیزوں کے بارے میں پوچھو تو سبھی میں تمہیں سب کا جواب دوں گا۔ یہ سن کر عبد اللہ بن حذافہ کھڑے ہوئے اور پوچھا: بتائیے میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ حذافہ ہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو گئے اور عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! ہم اللہ پر پروردگار ہونے کی حالت میں راضی ہوئے۔ اسلام کے دین ہونے پر، قرآن کے امام اور آپ ﷺ کے نبی ہونے پر راضی ہوئے۔ ہمیں معاف کر دیجئے۔ اللہ آپ کو معاف فرمائے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تم باز آنے والے ہو؟ کیا تم باز آنے والے ہو؟ آپ منبر سے نیچے تشریف لائے تو یہ آیت نازل ہوئی۔

مفسرین کرام کی زیر بحث موضوع پر بکثرت عبارات موجود ہیں۔ صرف تین ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ”روح المعانی“ کے الفاظ ”قرآن کریم میں ہر چیز کا بیان ہے مگر ہماری عقلیں قاصر ہونے کی وجہ سے ان تک رسائی نہیں پاتیں“۔ اور پھر اسے صاحب روح المعانی نے ”اپنی تحقیق قرار دیا۔“ یہی ”روح المعانی“ تفسیر ہے جسے دیوبندی علماء بھی تحقیقی تفسیر جانتے ہیں۔ ”تفسیر اتقان“ میں علوم اولین و آخرین کا قرآن کریم کو جامع قرار دیا گیا اور حضرات صحابہ کرام کو اس کا وافر علم عطا کیا گیا جس پر علامہ السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت عبداللہ بن عباس کا قول پیش کرتے ہیں۔ ”اگر اونٹ کی رسی اور گیل گم ہو جائے تو میں اسے بھی قرآن میں پاؤں گا۔“ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم ہر قسم کے علوم کو شامل کا دل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو لوگ مذکورہ آیات کے عموم کو صرف احکام تک محدود کرتے ہیں، یہ درست نہیں۔ اونٹ کی گیل کو نسا حکم شرعی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو جملہ احکام شرعیہ کا علم کلی عطا فرمایا۔ اسی طرح تمام اشیائے کائنات کا علم تمام عطا فرمایا۔ یہی ہم اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے اور اسی کو صاحب ”تفسیر خازن“ نے بھی بیان فرمایا کہ جب منافقین نے آپ ﷺ پر اعتراض کیا کہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ قیامت تک ایمان لانے اور نہ لانے سب کو جانتا ہوں، حالانکہ ہم آپ کے سامنے آتے جاتے ہیں، لیکن آپ کو ہمارا بھی یہ نہیں کہ ہم جتنے مسلمان ہیں یا کھنڈ دھوکہ اور فریب دے رہے ہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان فرمایا۔ کچھ لوگ میرے علم پر اعتراض کرتے ہیں۔ کھلا اعلان ہے کہ جو چاہو پوچھو اور قیامت تک کی باتوں کا جواب دوں گا۔ ایک صحابی نے اپنے والد کے بارے میں پوچھا۔ فرمایا: اس کا نام ”حذافہ“ ہے۔ بھلا یہ بھی کوئی شرعی حکم ہے؟ حضور ﷺ نے معترضین کو بے نصیب بلکہ بد نصیب کہا، جو یہ سمجھتے تھے کہ آپ ہمارے دلوں کی بات نہیں جانتے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جب آپ کے اعلان کو عام سمجھا، صرف منافقین کے لئے مخصوص نہ تھا تو آپ نے اپنے والد کے بارے میں دریافت کیا۔ کیونکہ کچھ لوگوں کو اس بارے میں غلط فہمی تھی۔ حالانکہ اس سوال کا تعلق ”مافی الارحام“ کے زمرے میں آتا ہے۔ بہر حال مذکورہ تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ احکام شرعیہ، اسرار الہیہ اور ماکان و مایکون تمام کا علم باعطاے الہی عالم تھے۔ حضور ﷺ کے لئے ہر اقسام و انواع کے علوم کا کلی طور پر معلوم ہونا جس طرح تفاسیر سے ثابت ہے اسی طرح احادیث میں بھی ان کا ثبوت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

### احادیث اور ان کی شروح سے حضور ﷺ کے علم کلی کا اثبات

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سورج ڈھلنے پر آپ ﷺ نے باہر تشریف لا کر نماز ظہر پڑھائی۔ سلام کے بعد منبر پر جلوہ فرما ہو کر قیامت تک کے بڑے بڑے امور کا ذکر فرمایا۔ پھر فرمایا: مجھ سے جو چاہو پوچھ سکتے ہو۔ میں یہیں کھڑا کھڑا اس کا جواب دوں گا۔ لوگ روندا شروع ہو گئے۔ آپ بار بار فرماتے جو پوچھنا ہے پوچھ لو۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ نے کھڑے ہو کر اپنے باپ کا پوچھا۔ فرمایا: حذافہ ہے۔ اس کے بعد آپ نے پھر فرمایا: پوچھو جو پوچھنا چاہتے ہو۔ اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ کے سامنے دو زانو بیٹھ گئے اور عرض کرنے لگے۔ اللہ کے رب ہوئے، اسلام کے دین ہوئے، آپ کے نبی ہوئے پر ہم راضی ہیں حضور خاموش ہو گئے اور پھر فرمایا: بتائی قریب ہے۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ نے ان سے کہا کہ تو تا فرمان پینا ہے۔ کیا تجھے یہ خوف تھا کہ تیری والدہ نے دور جاہلیت میں بدکاری کا انوکھ کیا ہو گا جیسے عام عورتیں اس دور میں کیا کرتی تھیں؟ جناب عبداللہ نے کہا اگر حضور ﷺ مجھے کسی غلام کا بیٹا قرار دیتے تو میں اس سے ہی اپنا نسب ملا لیتا۔

(صحیح مسلم ج ۳ ص ۲۶۳ باب توقیرہ و ترک انصار سوالہ عمالا ضرورۃ الیہ، مطبوعہ رشیدیہ کتب خانہ دہلی)

حدیث مذکورہ سے درج ذیل امور کا اثبات ہوتا ہے:

- (۱) حضور ﷺ کو قیامت تک کی تمام اشیاء کا علم تھا۔
- (۲) حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو یقین تھا کہ آقائے دو عالم ﷺ میری حقیقت کو جانتے ہیں کہ میں کس کے نطفہ سے ہوں؟

- (۳) حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ چونکہ صحابیہ تھیں، اس لئے وہ بھی یہی عقیدہ رکھتی تھیں کہ میرے بارے میں بھی حضور

ﷺ کو علم ہے کہ میں بدکاری یا نکاح کا رکھی ہوں؟



- (۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کمال ذہانت سے اور بلاغت و فصاحت بھرے انداز میں دونوں طرف کا خیال رکھا۔ حضور ﷺ کے قیامت تک کے علم کے اعلان اور لوگوں کے مختلف سوالات پوچھنے کا نتیجہ بجز تباہی و ہلاکت کے کچھ نہ تھا۔ اس لئے آپ نے آپ کی نبوت پر رضامندی کا اعلان کر کے تائید کر دی کہ آپ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ حق و سچ ہے۔
- (۵) حضرت عبداللہ بن حذافہ کا کہنا کہ اگر آپ کسی جشی کے میرے باپ ہونے کا اعلان کر دیتے تو میں تسلیم کر لیتا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا علم "علوم خسرہ" سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔

عن ابی موسیٰ الاشعری قال سئل رسول اللہ ﷺ عن اشیاء کرہا فلما اکتروا علیہ مسئلہ غضب ثم قال للناس سلونی عما شئتم فقال رجل من ابی؟ قال ابوک حذافہ فقال اخر وقال من ابی یا رسول اللہ؟ قال ابوک سالم مولیٰ شیبہ فلما رای عمر ما فی وجہ رسول اللہ ﷺ من الغضب قال یا رسول اللہ ﷺ اننا نتوب الی اللہ وفی روایۃ ابی کریب قال من ابی یا رسول اللہ ﷺ قال ابوک سالم مولیٰ شیبہ۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۶۲ - صحیح بخاری ج ۲ ص ۸۴ - اسباب ما یکرہ من کثرۃ السوال وتکلف ما لا ینبہ)

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ سے ایسی اشیاء کے بارے میں سوالات کئے گئے جنہیں آپ ناپسند فرماتے تھے۔ جب سوالات بکثرت ہوئے تو آپ ﷺ کو غصہ آ گیا پھر لوگوں سے فرمایا: جو کچھ چاہو پوچھ لو۔ ایک شخص نے پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: حذافہ۔ دوسرا اٹھا اور پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ سالم ہے جو شیبہ کا آزاد کردہ غلام ہے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کے چہرہ انور پر ناراضگی کے آثار دیکھے تو عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ! ہم اللہ کی طرف رجوع کرتے اور توبہ کرتے ہیں۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ابو کریب نے کہا کہ یا رسول اللہ! میرا باپ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: تیرا باپ شیبہ کا آزاد کردہ غلام سالم ہے۔

لوگوں نے ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات کئے جسے آپ ناپسند جانتے تھے۔ اس سے مراد وہی پانچ اشیاء کے بارے میں سوالات کرنا ہے جن کا ذکر ایک آیت کریمہ میں آتا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے ان میں سے چند سالمین کے جواب عطا فرمائے۔ ایک دو نے آپ سے اپنے اپنے باپ کا پوچھا تو یہ "مائی الارحام" کے زمرہ میں آتا ہے اور سوالات کیا ہوئے اور ان کا کیا جواب عنایت فرمایا گیا؟ اس کا تذکرہ نہیں ملتا لیکن اتنا ضرور ہوا کہ یہی دو سوالات نہ تھے بلکہ ان سے پہلے بہت سے ناپسندیدہ اشیاء کے بارے میں آپ سے پوچھا گیا جس پر آپ ناراض ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر جو طریقہ اختیار کیا۔ اس کے بارے میں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے: "کراما من رسول اللہ ﷺ وشفقة علی المسلمین لنلا یؤذوا النبی ﷺ فہلکوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ طریقہ حضور ﷺ کے اکرام و تعظیم اور ادب کے پیش نظر اپنایا اور مسلمانوں پر شفقت فرمائی تاکہ ناپسندیدہ سوالات سے وہ حضور ﷺ کو تکلیف نہ پہنچا دیں جس کی وجہ سے وہ تباہ و برباد نہ ہوں۔" گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حاضرین پر مہربانی اور شفقت فرمائی اور انہیں ہلاکت سے بچالیا اور نہ جس طرح سوالات شروع ہو چکے تھے اور آپ جوابات عطا فرما رہے تھے۔ اس سے نگاہ عمر یہ دیکھ رہی تھی، کہ معاملہ کا انجام تباہی و بربادی کے علاوہ کچھ نہیں۔ حضرت عمر کے اس انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں علوم اولین و آخرین کا حصول آپ کا عقیدہ تھا۔ اس بنا پر درمیان میں نہیں آئے کہ لوگوں کو بتائیں کہ حضور ﷺ کو ان باتوں کا علم نہیں، لہذا تم آپ سے ایسی باتوں کے بارے میں سوالات نہ کرو، جن کا آپ کو علم نہیں ہیں بات نہ تھی۔ امام نووی کے کلام کو بغور دیکھا جائے تو علم غیب کا مسئلہ بالکل حل

ہو جاتا ہے مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو از ازل تا ابد تمام اشیاء کا علم عطا فرمادیا ہے۔ اسی کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے ملاحظہ فرمائیے:

قال قال رسول الله ﷺ رأيت ربی عز وجل فی احسن صورة قال فیہ یختم الملاء الاعلی قلت انت اعلم قال فوضع کفیه بین کتفی فوجدت یردھا بین یدئ فعلمت مافی السموات والارض. (فعلمت) ای بسبب وصول ذالک القیض. (مافی السموات والارض) یعنی ما اعلمہ اللہ تعالیٰ مما فیہما من الملائکة والاشجار وغیر ہما وهو عبارة عن سعة علی الذی فتح اللہ بہ علیہ وقال ابن حجر ای جمیع الکائنات التی مافی السموات بل وما فوقہا کما یستفاد من قصة المعراج والارض ہی بمعنی الجنس ای وجمع مافی الارضین السبع بل وما تحتہا کما افادہ اخبارہ علیہ السلام عن النور والحوث الذین علیہما الارضون کلہما. (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۱۰ باب الساجد فصل دوم، مکتبہ امدادی، لبنان)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا۔ اس نے پوچھا: ملاء الاعلیٰ کس بارے میں بحث کر رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: تو ہی بہتر جانتا ہے۔ فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنا دست قدرت میرے دونوں کندھوں کے درمیان رکھا۔ میں نے اس کی ٹھنڈک اپنے سینہ میں پائی جس سے میں نے آسمانوں اور زمین کی تمام اشیاء کو جان لیا۔ یعنی دست قدرت کے وصول فیض سے میں نے آسمانوں اور زمینوں کے بائیں فرشتوں، درختوں وغیرہ سب کو جان لیا۔ آپ کا یہ ارشاد اس وسعت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو آپ کو اللہ تعالیٰ نے دکھایا اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ آسمانوں اور زمینوں کے درمیان سے مراد وہ تمام کائنات ہے جو آسمانوں میں بلکہ ان سے اوپر اور زمینوں میں بلکہ تحت الارض تک موجود ہے۔ یہ بات واقعہ معراج سے مستفاد ہے۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے نسل اور مچھلی کے بارے میں بتلادیا، جن پر تمام زمینیں رکھی گئی ہیں۔

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ حدیث پاک کی تشریح میں صاف صاف لکھا کہ اللہ تعالیٰ کے دست قدرت کے فیض سے آپ ﷺ کو آسمانی تمام کائنات اور تمام ارضی اشیاء بلکہ ان کے علاوہ جو بھی مخلوق ہے سب کا علم حضور ﷺ کو حاصل ہو گیا۔ کیا کوئی شخص اس تحریر کی بنا پر ملا علی قاری کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے گا؟ ہرگز ہرگز نہیں، کیونکہ آپ ﷺ کے لئے ملا علی قاری ذاتی نہیں بلکہ عطائی علم کے قائل ہیں اور یہی تمام علمائے امت کا عقیدہ ہے۔ اسی حدیث کی شرح کرتے ہوئے شیخ محقق رقمطراز ہیں:

فعلمت مافی السموات والارض۔ پس دانستم ہرچہ در زمین بود عبارت است از حصول تمام علوم جنونی وکلی واحاطہ آن. (بہار المنافع شرح مشکوٰۃ باب المساجد فصل دوم ص ۷۳ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ)

علمائے امت کے اقوال رسول کریم ﷺ کے لیے علم غیب کلی کا ثبوت

اما الاول دیکھئے اول است در ایجاد کہ اول ما خلق اللہ نوروی واول است در نبوت کہ کشت لیا وادم المستجد لہی طینہ واول غیب در عالم در روز میثاق

حضور ﷺ ایجاد میں اول ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے میرے نور کو پیدا فرمایا۔ آپ نبوت میں اول ہیں۔ آیا ہے کہ میں اس وقت بھی نبی تھا، جب آدم

علیہ السلام ابھی اپنے خیر میں تھے۔ روز یثاق آپ ہی سب سے پہلے جواب دینے والے ہیں۔ جب پوچھا گیا: الست بربکم۔ آپ اللہ تعالیٰ پر سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں۔ وانا اول المسلمین۔ اس پر شاہد ہے۔ قبر سے اٹھنے والوں میں آپ سب سے پہلے ہیں۔ آپ کو سب سے پہلے جہدہ کی اجازت اور آپ کو ہی سب سے پہلے باب شفاعت کے کھولنے کا منصب ملے گا۔ جنت میں آپ سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ آپ بعثت و رسالت میں بحکم خاتم النبیین سب سے آخر ہیں۔ آپ کی کتاب آخری کتاب، آپ کا دین آخری دین ہے جیسا کہ فرمایا: نحن الاخرون السابقون۔ آپ باعتبار انوار کے ظاہر ہیں، کہ تمام کائنات میں آپ کی روشنی پھیلی ہوئی ہے اور آپ ایسے ظاہر ہیں کہ دوسرا کوئی آپ کی طرح ظاہر و باہر نہیں۔ ایسے نور کہ دوسرا کوئی نور آپ کی مثل نہیں۔ آپ باطن ہیں یعنی آپ کے اسرار پوشیدہ ہیں جن کی طرف کسی کی رسائی نہیں ہے۔ آپ سب کے نزدیک ہیں، آپ کے کمال و جمال کے نظارہ میں سبھی حیران ہیں اور آپ تمام اشیاء کے عالم ہیں یعنی ذات الہی، احکام، صفات، اسماء، افعال اور آثار بلکہ تمام ظاہری و باطنی علوم پر آپ مطلع ہیں آپ نے تمام ممکنات کا احاطہ کیا ہوا ہے اور فوق کل ذی علم علیم کا مصداق ہیں ﷺ۔

آدم علیہ السلام سے فتح اولیٰ تک دنیا میں جو کچھ ہے آپ پر اسے منکشف کر دیا گیا۔ ان تمام اشیاء کے حالات از اول تا آخر آپ کو معلوم ہو گئے اور آپ نے اپنے بعض صحابہ کو بھی ان میں سے بعض احوال کی خبر دی۔

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں ان دس گھڑ سواروں کے نام جانتا ہوں اور ان کے آباؤ اجداد کے علاوہ ان کے رنگ بھی جانتا ہوں۔ اس ارشاد میں آپ کا معجزہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو کائنات وغیرہ کی تمام کلیات و جزئیات کا علم عطا فرما دیا ہے۔

است الست بربکم قالوا بلی واول من امن بالله وبذا الک امرت وانا اول المسلمین واول من تنشق عنه الارض واول من یؤذن له بالسجود واول یتفتح له باب الشفاعة واول من یدخل الجنة باوجود بقیت واولیت اخراست در بعثت ورسالت ولكن رسول الله وخاتم النبیین وکتاب واول کتب و دین او اخرا دیان است چنانکہ فرمود نحن الاخرون و السابقون. الظاهر الباطن ظاہر است انوار او کہ تمام آفاق را در گرفت و عالم را روشن ساختہ است۔ و یقین ظہوری مثل ظہوری و یقین نوری مثل نوری مانند نوری نیست و باطن است اسرار دی کہ یکجکس بدرک حقیقت حال دی راہ نبرده و دور و نزدیک ہمہ در نظارہ کمال و جمال وے حیران دخیرہ ماندہ و هو بکل شیء علیم ووی ﷺ وانا است برہمہ چیز از شیوہا ذات الہی و احکام و صفات حق و اسماء و افعال و آثار و جمیع علوم ظاہر و باطن اول و آخر احاطہ نمود۔ و مصداق و فوق کل ذی علم علیم۔ شدہ علیہ من الصلوٰۃ و افضلہا و من التحیات اتمہا و اکملہا۔ (مدارج النبوت ج ۱ ص ۱۵ مطبوعہ مکتبہ نولکشور لکھنؤ)

ہر چہ در دنیا است از زمان آدم تا اوزن فتح اولیٰ بروے ﷺ منکشف ساختہ تا ہمہ احوال را از اول تا آخر معلوم کرد و یاران خود را نیز بعضی از ان احوال خبر دار۔ (مدارج النبوت ج ۱ ص ۱۴۲ باب سوم در بیان فضل و شرافت، مطبوعہ نولکشور)

قال رسول الله ﷺ انی لاعرف اسمائهم ای العشرة (و اسماء ابائهم و الوان خيولهم) فيہ مع كونه من المعجزات دلالة علی ان علمہ اللہ تعالیٰ محیط بالکلیات و الجزئیات من الكائنات و غیرہا۔

(مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۱ مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان)

(و یکون الرسول علیکم شہیدا) یعنی

تمہارے رسول تم پر گواہ ہوں گے کیونکہ آپ نور نبوت کے

پا ہند رسولے شابر شا گواہ زیر اکہ او مطلع است، نور نبوت بر مرتبہ ہر متدین بدین خود کہ در کدام درجہ از دین من رسیدہ و حقیقت ایمان او چیست و تجاہے کہ بدین از ترقی محبوب مانده است کدام است پس اوے شناسد گناہان شارب اور در جات ایمان شمارا و اعمال نیک و بد شمارا و اخلاص و نفاق شاد لہذا شہادت او در دنیا بہ حکم شرع از حق امت مقبول و واجب العمل است و آنچہ از فضائل و مناقب حاضران از زمان خود مثل صحابہ کرام و ازواج و اہل بیت یا غائبان از زمان خود مثل اہلس و صلہ مہدی و مقبول و جال یا از مصائب و مناقب حاضران و غائبان مقرر مانید اعتقاد بر آں واجب است۔

(تفسیر عزیزی پارہ دوم رکوع اول زیر آیت و یکنون الرسول علیکم شہید احمد ۱۸۱ مطبوعہ ہند)

مذکورہ موضوع پر علمائے امت کے اس کثرت سے اقوال و ارشادات ہیں کہ ان کا یکجا ذکر کرنا نہایت دشوار ہے۔ رسول کریم ﷺ کی ذات والامنات کا اس بارے میں ہم کیا اندازہ لگائیں جبکہ آپ کی امت کے اولیائے کرام میں سے بعض نے یہاں تک دعویٰ کیا کہ "تمام زمین پر ہر گرنے والے پتے کو میں جانتا ہوں" اور یہ بھی قول موجود ہے کہ شقاق الست سے اپنے زمانہ تک کے اپنے مرید کے حالات سے جو چیز اور شیخ بے خبر ہووہ درحقیقت ولی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ جناب رسول کریم ﷺ مظہر ذات و صفات خدا اور محبوبیت کبریٰ کے منصب عالیہ پر متمکن کے علم غیب کے متعلق جو قیود ہم نے ذکر کیں۔ یعنی آپ کا علم عطائی ہے ذاتی نہیں ہے۔ نہ ربی ہے مخلوق ہے انہی نہیں۔ ان کے قیود کے ساتھ متعین علم غیب تسلیم کرنے والے کو بھی اگر مشرک کا فتویٰ دیا جائے تو مذکورہ احادیث اور ان کی شرح کرنے والے جدید محدثین کرام کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ ہم بیگ دہل کہتے ہیں کہ جو شخص بھی حضور ﷺ کے لئے مذکورہ قیود کے ساتھ ماکان و مایکون کا علم تسلیم نہیں کرتا، وہ قرآن کریم کا منکر ہے۔ اس کی صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں۔

### مثال

"قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا آسمانوں اور زمینوں کا غیب کوئی نہیں جانتا۔" منطقی اعتبار سے یہ "سالب کلیہ" قضیہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی بھی دوسرا نہیں جانتا۔ لیکن اسی قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہے: "فلا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضیٰ من رسول اللہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا مگر رسولوں میں سے جسے پسند کرے (اس پر ظاہر کرو دیتا ہے)" اس آیت میں مرتضیٰ رسول کے لئے اظہار غیب کا اعلان اور خبر دی گئی ہے اور یہ "موجبہ جزئیہ" ہے۔ اہل عقل جانتے ہیں کہ سالب کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آیات باہم تناقض ہیں۔ کیا قرآن کریم کی آیات میں تناقض پایا جاتا ہے؟ تناقض کا (قرآن کریم میں) فاکل خارج از ایمان ہوتا ہے۔ اب ان دونوں آیات میں بظاہر تناقض کو اگر یوں حل نہ کریں کہ سالب کلیہ میں جوئی گئی وہ علم ذاتی کے اعتبار سے ہے اور ایجاب جزئی میں اثبات علم عطائی کے پیش نظر ہے۔ یعنی ذاتی طور پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور ایک چیز کا علم غیب بھی نہیں رکھتا اور عطائی علم غیب پسند یہ رسول کو دیا گیا ہے۔

یہی طریقہ تطبیق علمائے امت کے ہاں مسلم و محقق ہے۔ ”جاء الحق“ میں مفتی احمد یار خاں نسیمی ہجراتی رحمۃ اللہ علیہ نے ”زرقانی شرح موابہ“ سے ایک عبارت نقل فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

اخبار متواترہ اس بارے میں مذکور ہیں اور ان کے اس مفہوم پر تمام کو اتفاق ہے کہ حضور ﷺ غیب پر مطلع تھے اور یہ نظریہ ”لا یعلم الغیب الا اللہ“ کی اصل آیت کے منافی نہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ وغیرہ سے جو نفی ہوئی وہ واسطہ کے بغیر علم کی نفی ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بتادینے سے غیب کا جاننا تو یہ نظریہ ثابت شدہ ہے۔ اس کی توثیق و تصدیق ”الا من ارتضى من رسول“ (جاء الحق ص ۷۵) ہے۔

وقد تواترت الاخبار واتفقت معانيها على اطلاعه عليه السلام على الغيب ولا ينافي الايات الدالة على انه لا يعلم الغيب الا الله لان المنفى علمه عليه السلام من غير واسطة اما اطلاعه عليه السلام باعلام الله فمحقق بقوله تعالى الا من ارتضى من رسول. (جاء الحق ص ۷۵)

قارئین کرام! علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس دور کے مختلف فیر مسائل میں تصفیہ کیلئے ایک ایسا ضابطہ نقل فرمایا جس سے تمام مسئلہ اور بخود حل ہو جاتے ہیں۔ یعنی ذاتی اور عطائی کا فرق پیش نظر رہے۔ اسی طرح شیخ محقق رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک قاعدہ ذکر فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے: ”اللہ تعالیٰ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بندے کو جن الفاظ سے چاہے خطاب کرے اسی طرح بندے کے لئے روا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزی اور انکساری کے اظہار کے لئے کوئی سے بھی الفاظ استعمال کرے کسی غیر کو یہ قطعاً حق حاصل نہیں کہ وہ انہی الفاظ کو بھانپنا کہ اللہ یا اس کے بندے کے بارے میں اعتراض کرتا پھرے۔“ اس کے بعد شیخ محقق نے ایسی آیات نقل کیں جن میں مذکورہ طریقہ موجود ہے۔ یہی وہ آیات ہیں جن کو فی زمانہ کچھ بے باطن لوگ رسول کریم ﷺ کی ذات مقدسہ پر ناز یا جھلے کتے ہیں اور ان سے اپنے غلط استدلالات کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ حضور ﷺ بے اختیار ہیں آپ ہم جیسے بشر ہی ہیں آپ کو دیوار کے پیچھے کا علم نہیں آپ کو اپنا انجام معلوم نہیں وغیرہ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں شیخ محقق کی اصل عبارت بعد ترجمہ نقل کر دی جائے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

بدانکہ ایں جادب وقاعدہ است کہ بعض از اہل اصفاء و اہل تحقیق ذکر کردہ اندوشناخت آن در رعایت آن موجب حل اشکال و سبب سلامت حال است و آن ایں ست کہ اگر جناب ربوبیت جل و علی خطا بے و عتاب و سطوت و سلطنت و استغنائے واستعلائے واقع شود مثل (۱) انک لا تہدی من احببت. (۲) ولیحطن عملک. (۳) لیس لک من الامر من شیء. (۴) ترید زینۃ الحیوۃ الدنیا و امثال آن یا از جانب نبوت عبودتی و انکسارے و احتارے و عجزے و مسکنے یا وجود آید مثل (۱) قل انما انا بشر مثلکم. (۲) اغضب کما یغضب العبد. (۳) ولا اعلم ما وراى هذا الجدار. (۴) ما ادري ما یفعل بی ولا بکم. و مانند آن یا وجود آید مارا بناید کہ در آن دخل کنیم

معلوم ہونا چاہیے کہ یہاں ایک ادب اور قاعدہ ہے جسے بعض صوفیاء اور محققین نے ذکر کیا ہے۔ اس کی پہچان اور اس کے علم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بہت سے اشکال کے حل اس سے حاصل ہوں گے اور سلامتی حال اس سے میسر آئے گی۔ وہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے خطاب میں جھڑک کا تصور نکلتا ہو اس کے رعب و اب کو بیان کیا گیا ہو اس کی بے پروائی اور بلند مرتبی ذکر کی گئی ہو جیسا کہ (۱) بے شک تو اے محبوب! ہرابت نہیں دیتا (۲) ضرور بالضرور اے محبوب! ترے عمل ضائع ہو جائیں گے (۳) تمہیں کسی معاملہ میں کوئی اختیار نہیں (۴) تم دنیوی زندگی کی زینت چاہتے ہو وغیرہ۔ یا تنبیہ کی طرف سے انکساری، بندگی، عبودیت اور عاجزی و مسکینگی کا اظہار ہوا ہو جیسا کہ (۱) کہہ دیجئے میں تمہاری طرح کا ہی شکل و صورت والا ہوں (۲) مجھے بھی عام آدمی کی طرح غصہ آتا

ہے (۳) میں اس دیوار کے پیچھے کی اشیاء کا علم نہیں رکھتا (۴) میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا وغیرہ۔ ان مقامات میں ہمیں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے اور نہ ہی اپنے آپ کو ان خطابات و عبارات میں شریک سمجھنا چاہیے اور نہ ہی ایسے مضامین پر خوشی و مسرت کا اظہار کرنا چاہیے بلکہ ادب و احترام کے دائرے میں رہتے ہوئے خاموشی اور اللہ تعالیٰ کی پناہ تلاش کرنی چاہیے۔

آقا و مولیٰ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے بندے کو جو چاہے کہے اور جو چاہے اس سے سلوک کرے اور اس پر اپنی بڑائی جتائے اور بندہ کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے آقا کی بندی اور اس کے سامنے کسر نفسی اور عاجزی کا اظہار کرے۔ کسی دوسرے کی کیا مجال اور کیا طاقت کہ اس مقام میں دخل اندازی کرے اور ادب کی حد بھلائے؟ یہ مقام وہ ہے جہاں بہت سے ضعیف الاعتقاد اور جاہل لوگوں کے قدم ڈمگنا جاتے ہیں اور ان کے دینی ایمانی نقصان کا سبب بن جاتے ہیں۔

قارئین کرام! شیخ محقق اور علامہ زرقانی کے تحریر کردہ قواعد کو سامنے رکھ کر اگر بنظر انصاف دیکھا جائے، تو حقیقت حال بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی ہی آیات و احادیث کو گستاخ لوگ بطور دلیل و حجت پیش کرتے ہیں اور ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پیغمبر ہماری طرح کے ہی بشر ہوتے ہیں وہ کچھ اختیار نہیں رکھتے۔ ایسے ہی مستدللین کو شیخ محقق نے جاہل اور ضعیف الاعتقاد قرار دیا ہے۔ حضرت آدم "ربنا ظلمنا انفسنا" عرض کریں۔ حضرت یونس انہی کنت من الظالمین بار بار پڑھیں۔ یہ ان کی عاجزی و انکساری ہے۔ ہم ان آیات کریمہ سے معاذ اللہ ان کے ظالم ہونے کا نظریہ نہیں اپنا سکتے حالانکہ وہ خود اس کا اظہار کر رہے ہیں۔ اگر کوئی مومن کسی پیغمبر کو بھی معمولی درجہ کا ظالم سمجھتا ہے، تو وہ دائرہ اسلام سے نکل جاتا ہے۔ لہذا اہم امتیاز کو یہ زیب نہیں دیتا کہ حضرات انبیائے کرام کے منہ سے انکساری و عاجزی کے انداز میں اپنے رب کے حضور نکلے ہوئے کلمات کو ان پر چسپاں کریں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے خطابات کا انداز ہم حضرات انبیائے کرام کے بارے میں اپنائیں۔ فاعصرو یا اولی الابصار

اس جگہ تحقیق کلام یہ ہے کہ با اتفاق اہل نظر و باجماع ارباب شہود و دیمان وہ سب سے پہلے گلو ہر تخلیق جو محکم کن فیکون بوسیلۃ قدرت الہی در بایں غیب سے نکل کر ساحل شہادت پر آیا ایک بیسٹ نورانی جو ہر تھا۔ جسے عرف حکماء میں "عقل اول" کہتے ہیں اور بعض اخبار میں اس کی تعبیر "علم اعلیٰ" کے کی جاتی ہے اور اکابر ائمہ کشف و تحقیق اسے حقیقت محمدیہ (علیٰ صاحبہ علیہ الصلوٰۃ والسلام) کہتے ہیں۔ اس نورانی جو ہر نے پیدا ہوتے ہی خود کو اپنے مدد کو اور مدد سے جو کچھ پیدا ہونے والا تھا اس جو ہر نورانی کے

واشرکاک جو کم و انبساط نمایم بلکہ مجرد ادب و سکوت و تماشائی توقف کنیم۔ خواجہ رامیر سد کہ باندہ خود ہر چ خواہ بگوید و بکند و استعلاء نماید و بندہ نیز با خواجہ بندی و فردتی کند دیگرے راجہ مجال و یا برائے آنکہ دریں مقام در آید و دخل کند و از حد ادب اس مقام پائے لغزش یسارے از شعفاء و جبلاء و تضرع ایشان است۔

(مدارج النبوۃ ج ۱ ص ۸۳ باب سوم در بیان فضل و شرافت مطبوعہ نولشتر لکھنؤ)

و تحقیق کلام دریں مقام آنست کہ باطابق اصحاب نظر و بدھان و اتفاق ارباب شہود و عیان نخستین گوہر یکہ بامر کن فیکون بوسیلۃ قدرت و ارادت بیجوں از درینائے غیب ممکن بساحل شہادت آمد جو ہرے بیسٹ نورانی بود کہ بعرف حکماء آنرا عقل اول خوانند اور بعضے اخبار تعبیر ازاں بعلم اعلیٰ رفتہ و اکابر ائمہ کشف و تحقیق آنرا حقیقت محمدیہ خوانند و آن جوہر

نورانی خود را و مبدء خود را و هر چه از مبد بتوسط او صادر تواند شد از افراد موجودات چنانکه بود و هست و خواهد بود بدانست و تمام حقائق اعیان برسبیل انطوائی علمی در حقیقت او مندرج و مندمج بود . و هم چنانکه دانه مشتمل است نبو عی از اشتغال بر اغصان و اوراق و اثمار موجودات در مواد عینی بر تلو همان ترتیب که در ان جوهر مسکن است . (اخلاق جلالی ص ۲۳۶ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ)

صاحب اخلاق جلالی ملا جلال نے عقل و نقل سے یہ ثابت کر دکھایا کہ حقیقت محمدیہ تمام کائنات میں جاری و ساری ہے اور تمام مخلوقات اسی حقیقت میں اجمالاً مخفی ہیں۔ اپنے اپنے وقت پر ان کا بالفعل وجود ہوا، اور ہے اور ہوتا رہے گا۔ اسے سمجھانے کی خاطر دانه کی مثال پیش کی۔ یعنی در حقیقت اس کا درخت، ٹہنیاں، پتے اور پھل وغیرہ موجود ہیں۔ ان سب پر وہ مشتمل ہے اور اپنے اپنے وقت پر وہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح ارباب کشف و شہود کے سامنے حقیقت محمدیہ کا اشتغال ہے۔ چونکہ ذات محمدی اور حقیقت محمدیہ مدرك ہے اس لئے وہ اپنے اندر اجمالی طور پر سمائی ہوئی ہر شے کا ادراک رکھتی ہے۔ بخلاف دانه کے کہ وہ غیر مدرك ہے۔ اہل کشف و صاحب روحانیت پر یہ حقائق مخفی نہیں ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو علوم خمسہ کے علاوہ اور بھی بہت سے علوم سے نوازا ہے۔ باب المیراث میں ”مافی الغد“ کی نسبت سے میں نے علم غیب وغیرہ ابحاث درج کر دیں کیونکہ انہیں متنازع فیہ بنا دیا گیا ہے۔ یہ بحث ضمناً اور حقیقت سے آگاہی کی خاطر تحریر ہوئی۔ کسی کی تنقیص یا حق تلفی کا ارادہ نہیں۔ دائرہ ادب میں رہتے ہوئے مدلل بات عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ انہیں شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین

وَلَوْلَا عَلِيكَ الْكِتَابُ تَيَانًا لِّلْكَلِّ شَيْءٍ  
اور ہم نے آپ پر اس کتاب کو نازل کیا ہے  
جو ہر چیز کا روشن بیان ہے

## تبیان القرآن

(مکمل بارہ ۱۲ جلد)

— تصنیف —

شیخ الحدیث علامہ غلام رسول سعیدی  
دارالعلوم نعیمیہ کراچی

— دسویں جلد —

انشاء اللہ اگست 2005ء میں دستیاب ہوگی

تفسیر ابن عباس (مکمل ۲ جلد)  
(ترجمہ و حواشی)

عقرب زبور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے  
از ترجمان قرآن حضرت عبداللہ ابن عباس  
رضی اللہ تعالیٰ عنہما

— ترجمہ —

مولانا شاہ محمد عبدالقادر قادری بدایونی  
رحمۃ اللہ علیہ

— ترجمہ قرآن —

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ علیہ

— تسہیل —

مولانا مفتی عزیز احمد قادری بدایونی رحمہ اللہ

## المواہب اللدنیہ

(مترجم ۳ جلد)

مع حواشی

## شرح زرقانی

— تصنیف —

الشیخ احمد بن قسطلانی متوفی ۹۲۳ھ

— ترجمہ —

مولانا مفتی محمد صدیق ہزاروی

(جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور)

فقہ حنفی کے عظیم مآخذ اور احادیث شریف کے  
اہم ذخیرے کی شرح

بنام

## شرح موطا امام محمدؒ

(مکمل ۳ جلد)

— تصنیف —

حضرت امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ تعالیٰ

— ترجمہ و شرح —

محقق اسلام علامہ محمد علی رحمہ اللہ تعالیٰ

فون 092-42-7312173

092-42-7224899 فیکس

ناشر: فرید نیکو پبلشرز  
۳۸ اردو بازار لاہور

martat.com



